Gerhard Gamm,
Mathias Gutmann,
Alexandra Manzei (Hg.)

Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie

Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Editorial | In Umbruchzeiten und Zeiten beschleunigten Wandels ist die Philosophie in besonderer Weise herausgefordert, Veränderungen unserer theoretischen und praktischen Weltbezüge zu artikulieren. Denn Begriffe, Kategorien und Topoi, unter denen Weltbezüge stehen und unter denen wir unser Denken und Handeln ausrichten, erweisen sich im Zuge jener Dynamik regelmäßig als einseitig, kontingent, dogmatisch oder leer.

Dialektisches Denken richtet sich von alters her auf diejenige Gegensätzlichkeit, die die Beschränktheiten des Denkens und Handelns aus sich heraus hervorbringt, und zwar mit Blick auf die Einlösbarkeit seiner Ansprüche angesichts des Andersseins, Anderssein-Könnens oder Anderssein-Sollens der je verhandelten Sache. Dialektik versteht sich als Reflexion der Reflexionstätigkeit und folgt somit den Entwicklungen des jeweils gegenwärtigen Denkens in kritischer Absicht. Geweckt wird sie nicht aus der Denktätigkeit selbst, sondern durch das Widerfahrnis des Scheiterns derjenigen Vollzüge, die sich unter jenem Denken zu begreifen suchen. Ihr Fundament ist mithin dasjenige an der Praxis, was sich als Scheitern darstellt. Dieses ist allererst gedanklich neu zu begreifen in Ansehung der Beschränktheit seiner bisherigen begrifflichen Erfassung.

Vor diesem Hintergrund ist für dialektisches Denken der Dialog mit anderen philosophischen Strömungen unverzichtbar. Denn Beschränkungen werden erst im Aufweis von Verschiedenheit als Unterschiede bestimmbar und als Widersprüche reflektierbar. Und ferner wird ein Anderssein-Können niemals aus der Warte einer selbstermächtigten Reflexion, sondern nur im partiellen Vorführen ersichtlich, über dessen Signifikanz nicht die dialektische Theorie bestimmt, sondern die Auseinandersetzung der Subjekte.

Wissenschaftlicher Beirat | Prof. Dr. Christoph Hubig, Stuttgart | HD Dr. Volker Schürmann, Leipzig | Prof. Dr. Gerhard Schweppenhäuser, Bozen/Italien | Dr. Michael Weingarten, Marburg | Prof. Dr. Jörg Zimmer, Girona/Spanien | **Management |** Andreas Hüllinghorst, transcript Verlag

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Edition panta rei | πάντα ῥεῖ
Forum für dialektisches Denken

Gerhard Gamm,
Mathias Gutmann,
Alexandra Manzei (Hg.)

Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie

Zur Renaissance
Helmuth Plessners
im Kontext der modernen
Lebenswissenschaften

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2005 transcript Verlag, Bielefeld

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung und Innenlayout:
Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Projektmanagement: Andreas Hüllinghorst, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-319-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: http://www.transcript-verlag.de

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inhalt

7 | Vorwort
Alexandra Manzei, Mathias Gutmann, Gerhard Gamm

Anthropologie

15 | Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens
Michael Weingarten

33 | Natur als Fremdes
Volker Schürmann

Gesellschaftstheorie

55 | Umkämpfte Deutungen – Gesellschaftstheorie und die Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin
Alexandra Manzei

83 | Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners
Gesa Lindemann

99 | Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu
Ulle Jäger

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wissenschaftsphilosophie der Biologie

125 | Der Lebensbegriff bei Helmuth Plessner und Josef König. Systematische Rekonstruktion begrifflicher Grundprobleme einer Hermeneutik des Lebens
Mathias Gutmann

159 | Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus
Joachim Fischer

183 | Das Typusproblem in philosophischer Anthropologie und Biologie – Nivellierungen im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft
Mathias Gutmann, Michael Weingarten

Praktische Vernunft

197 | Die Verbindlichkeit des Unergründlichen Zu den normativen Grundlagen der Technologiekritik
Gerhard Gamm

217 | »So wie der Mensch sich sieht, wird er.« Überlegungen zur politischen Verantwortung der philosophischen Anthropologie im Anschluss an Helmuth Plessner
Heike Kämpf

233 | Der Mensch als praktischer Anspruch. Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie
Andreas Hetzel

259 | Autorinnen und Autoren

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vorwort

Seit einigen Jahren ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften eine Renaissance der philosophischen Anthropologie zu beobachten. Sie verbindet sich weniger mit den Namen Max Scheler oder Arnold Gehlen als mit der Anthropologie und Gesellschaftstheorie Helmuth Plessners. Haben nach der neueren Dekonstruktion der Natur des Menschen in Soziologie, Philosophie und Biologie seit den 1980er Jahren Cyborgs, Hybride, Aktanten, datenverarbeitende Systeme oder andere kommunizierende Maschinen die Wissenschaften bevölkert, so lässt sich parallel dazu eine Diskussion beobachten, für die die Rede von ›dem Menschen‹ wieder selbstverständlich erscheint. Während die Kulturanthropologie, die Ethnologie und die historische Anthropologie, aber auch die Philosophie von den essenzialistischen Deutungen und ahistorischen Diskursen über den Menschen Abstand nehmen und auf den historischen Brüchen und kulturellen Differenzen der sozialen Akteure und Kollektive bestehen, scheint der neuerliche Rekurs auf die philosophische Anthropologie von dem Wunsch getragen zu sein, eine kritische und theoretisch fundierte Begrenzung der historisch-relativistischen Denkformen zu entwickeln.

Der aktuelle Anlass dazu sind auf der einen Seite die ambivalenten Machbarkeitsphantasien und Praktiken der biotechnologischen Medizin, auf der anderen aber eine Kritik, die ihre zentralen Intuitionen aus der Unverfügbarkeit und der Unausdeutbarkeit des menschlichen Lebens zieht. So vielgestaltig die Ansätze im Einzelnen sind, sie eint der Versuch, nicht hinter die begründete Skepsis des Sozialkonstruktivismus und der Anthropologiekritik zurückzufallen. Es ist heute weder möglich noch der Sache dienlich, die normative Basis der Kritik in der Natur des Menschen zu suchen. Jede positive Setzung einer unhintergehbaren Grenze würde den Verdacht erregen, dogmatisch zu sein und die Existenz des Menschen um seine technologischen Entfaltungsmöglichkeiten zu bringen. Ebenso bliebe ein Rekurs auf die philosophische Anthropologie, der nicht die historische Differenz des beginnenden und des endenden 20. Jahrhunderts für die Theorie und Kritik berücksichtigt, selbst abstrakt und liefe der Inten-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tion einer reflektierten Deutung und Fortschreibung anthropologisch-technischer Möglichkeiten entgegen. Unsere Absicht ist es daher, die angedeuteten Schwierigkeiten unter vier Gesichtspunkten zu diskutieren, die sowohl für die Theoriearchitektur Plessners als auch für die gegenwärtige Auseinandersetzungen mit der Biomedizin bedeutsam sind.

So wird im *ersten* Hauptstück versucht, die theoretischen Voraussetzungen der Anthropologie Plessners zu klären. Gelingt es Plessner eine Theorie des Menschen zu formulieren, die den cartesianischen Dualismus aufhebt, indem sie gleichermaßen natur- wie kulturgeschichtliche Aspekte in Rechnung stellt? Und ist das Konzept der ›exzentrischen Positionalität‹, insofern es die menschliche Existenz als ebenso kreatürlich wie symbolisch vermittelt begreift, anschlussfähig im Blick auf eine kritische Auseinandersetzung mit den biotechnologischen Existenzweisen des Menschen heute? Oder zeigt sich nicht vielmehr, dass auch Plessner eine »Bestimmung des Menschen« theoretisch voraussetzen muss, um seine Anthropologie zu fundieren? Und dass deshalb – auch aufgrund der historischen Differenz – ein Rekurs auf die philosophische Anthropologie von Anfang an problematisch ist?

Auf ein verwandtes Problem stößt man, wenn man der begründungstheoretischen Frage nach dem Konstitutionsverhältnis von Anthropologie und Naturphilosophie nachgeht: Wie ist beider Bezug aufeinander zu denken?

Vor dem Hintergrund dieser Fragen untersucht Michael Weingarten in seinem Beitrag das spezifische Philosophieverständnis der Plessner'schen Anthropologie. Die Analyse einer intensiv geführten zeitgenössischen Debatte zwischen Helmuth Plessner und Josef König zeige nicht nur systematische Unbestimmtheiten seiner philosophischen Anthropologie; mit dem Plessner'schen Zugeständnis, auch formallogische Widersprüche zuzulassen, erweise sich vielmehr das Konzept im Ganzen bedroht.

Volker Schürmann bietet eine alternative Deutung zu den üblichen Lesarten des Plessner'schen Ansatzes an, indem er die *Stufen des Organischen und der Mensch* sowie *Macht und menschliche Natur* als gegenläufige Denkbewegungen systematisch aufeinander bezieht. Die Figur der exzentrischen Positionalität entwickelt er dabei als ein zentrales Bestimmungsstück, um sie als Ausdruck der Reflexion der je eigenen Positionen aufzufassen.

Im *zweiten* Hauptstück wird die Bedeutung Plessners für eine mögliche Kritik der Soziologie diskutiert. Unsere Vermutungen gehen dahin, dass alle soziologischen Theorien – implizit oder explizit – anthropologische Deutungen voraussetzen; entweder indem der Gegenstandsbereich der Soziologie auf menschliche Akteure beschränkt und diese Voraussetzung nicht weiter reflektiert wird oder indem

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

menschlichen Akteuren wesentliche Eigenschaften wie Geist, Vernunft, Personalität etc. zugesprochen werden, um sie wiederum von nicht-menschlichen Wesen abzugrenzen. Will man diese anthropologischen Voraussetzungen der Soziologie problematisieren, bieten sich, angelehnt an Plessner, verschiedene, scheinbar gegensätzliche Möglichkeiten an.

Alexandra Manzei plädiert in ihrem Beitrag dafür, die soziologischen Grundbegriffe offensiv um anthropologische Deutungen zu erweitern. Sie zeigt zunächst exemplarisch, dass auch die Rede von Subjekten, Personen, Individuen oder Geschlechtern auf anthropologischen Annahmen beruht und identitätslogische Verkürzungen nur scheinbar vermeidet. Mit Rekurs auf die ›entgrenzte‹ Positionalität im Sinne Plessners ließe sich zur Frage nach dem Menschen Stellung beziehen, ohne naturalistisch oder reduktionistisch argumentieren zu müssen. Dadurch gewinne die Soziologie Deutungsmöglichkeiten, die eine Kritik biomedizinischer Bestimmungen des Menschen überhaupt erst ermögliche.

Im Gegensatz dazu verfolgt Gesa Lindemann die umgekehrte Strategie und plädiert im Anschluss an Plessners Theorie des Lebens für eine Entanthropologisierung der soziologischen Kategorien. In ihrem Beitrag zeigt sie, dass seine Positionalitätstheorie nicht als Anthropologie, sondern als *Theorie personaler Vergesellschaftung* verstanden werden muss. Plessners Theorie gebe a priori keine Auskunft darüber, wer (oder was) ein Mensch sei. Er zeige vielmehr, dass sich erst für exzentrisch organisierte Lebewesen im sozialen Bezug aufeinander die Notwendigkeit ergebe, zu entscheiden, »wer in den Kreis personalen Seins einzubeziehen sei und was aus diesem Kreis herausfällt«. Exzentrische Positionalität sei daher nicht auf den Kreis der Menschen beschränkt, sondern prinzipiell auch für andere Lebewesen denkbar.

Für Ulle Jäger liegt die Bereicherung, die die Soziologie durch Plessners Positionalitätstheorie erfährt, in der Vermittlung konstruktivistischer und naturalistischer Auffassungen leib-körperlicher Existenz. In ihrem Beitrag verbindet sie das Habituskonzept Pierre Bourdieus mit den entsprechenden Überlegungen Helmuth Plessners. Erst mit Letzteren lasse sich erklären, wie die Inkorporierung sozialer Ordnung vonstatten gehe und wie der »körperliche Leib« die Vermittlungsfunktion zwischen Individuum und Gesellschaft überhaupt wahrnehmen könne, die ihm Bourdieu zuschreibe.

Im *dritten* Hauptstück wird zum einen die Frage nach der Bedeutung Plessners für die theoretische Biologie heute gestellt. Zum anderen soll umgekehrt die Frage erörtert werden, inwieweit der Plessner'sche Versuch, zeitgenössische biologische Positionen (insbesondere Jakob von Uexkülls) zur Grundlage der Anthropologie und damit indirekt auch der Sozial- und Gesellschaftstheorie zu machen, ge-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lingt. Während die erste Frage – vermutlich unstrittig – dahingehend beantwortet wird, dass sich weder aus der auf von Uexküll fußenden Organismustheorie noch aus ihren Erweiterungen in die Theorie des Humanums ernsthafte Revisionsanforderungen oder auch nur Anregungen für die moderne Biologie (hier insbesondere für die laborgestützten Disziplinen) ergeben, dürfte die Antwort auf die zweite Frage kontrovers ausfallen. Die hier vertretende Skepsis gegenüber dem methodischen Aufbau des Plessner'schen Programms soll durch eine eingehende Analyse der empirisch-faktischen wie der normativen Investitionen gestützt werden. Sie ergibt sich, wenn die Rede von Personalität – und die daran anschließenden Konzepte von Sozialität und Kulturalität – an eine naturale Bestimmung der Exzentrizität gebunden werden. Diese wird insbesondere unter Rückgriff auf die Cassirer'sche Kritik des Kulturverständnisses der philosophischen Anthropologie erläutert.

Der Rede vom Leben und ihren Implikationen für die Plessner'sche Anthropologie geht Mathias Gutmann nach. Im Zentrum seines Beitrags steht die Rekonstruktion einer zuzeiten Plessners kaum wahrgenommenen Auseinandersetzung zwischen dem aus der Göttinger Tradition stammenden König und Plessner. Im Zentrum der Kontroverse steht der Streit um den methodologischen Status des Lebensbegriffes. ›Leben‹ wird dabei mit König in der Dualität als modifizierende und determinierende Redeform entwickelt. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung kann eine spezifische Verkürzung der logischen Grammatik philosophischer Anthropologie nachgewiesen werden – eine Verkürzung, deren Vermeidung zu einem grundlegend revidierten Programm der Lebenshermeneutik führen sollte.

Um einen systematischen Leitbegriff Plessners, der nicht nur für die zeitgenössische Diskussion von Relevanz war, sondern auch für laufende Debatten um das Verhältnis von Lebenswissenschaften und Philosophie von großer Bedeutung sein dürfte, ist es Joachim Fischer in seiner Rekonstruktion der »Positionalität« zu tun. Er zeigt, wie in der Verbindung von Ekstatik und Orgiastik als spezifischen Momenten der Grenzregulierung eine wirkliche Durchbrechung und Überwindung cartesischer Dualismen angestrebt wird. Die Entwicklung der Positionalität würde demnach nicht nur einen kritischen Einspruch gegen »wissenschaftlichen Radikalismus« erlauben, sie wiese vielmehr einen Weg für die Grundlegung der Philosophie selber, gleichsam zwischen einem spekulativen Naturbegriff auf der einen und einer mentalistischen Interpretation des Geistes auf der andern Seite.

Die biowissenschaftlichen Grundlagen von Plessners Anthropologie bilden den Gegenstand der Untersuchung von Mathias Gutmann und Michael Weingarten. Ausgehend von der eigentümlichen grammatischen Verschränkung des generischen Singulars (der Mensch, das Tier, die Pflanze) mit der Rede von »dem Menschlichen« zeigen die

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Autoren in Form von fünf Thesen, dass die Nivellierung des Ausdruckes ›Leben‹ bei Plessner ein möglicherweise notwendiger Bestandteil der philosophischen Anthropologie ist. Dieser Verdacht erhärtet sich bei genauerer Betrachtung jener zeitgenössischen biologischen Theoriestücke, die im Wesentlichen aus anti-darwinistischen und vitalistischen Evolutions- bzw. Entwicklungsansätzen stammen.

Mit dem *vierten* Hauptstück soll eine bislang wenig beachtete Seite von Plessners Denken in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden: der Primat praktischer Vernunft in allen Konzeptualisierungsfragen philosophischer Anthropologie. Er spiegelt sich in dem, was Plessner als Korrespondenzbegriff zur exzentrischen Positionalität zuweilen das »Verbindlichnehmen des Unergründlichen« nennt. In der Reflexion auf die normativen Implikationen seiner Grundbegriffe (Freiheit, Menschenwürde usf.) ergeben sich Begründungslasten ganz eigener Art; sie erweitern nicht nur die herkömmlichen Konzepte von philosophischer Anthropologie, sie werfen auch ein kritisches Licht auf sozialwissenschaftliche und philosophische Deutungen, die glauben, sich die Frage nach den normativen Voraussetzungen ihrer Diskurse ersparen zu können.

In seinen Überlegungen zu den »Quellen der Normativität« macht Gerhard Gamm den Versuch, eine moralphilosophische Antwort auf die Idee der Unausdeutbarkeit des menschlichen Selbst zu formulieren: Wie könnte eine Ethik aussehen, die in der »Unbestimmtheitsrelation des Menschen zu sich« (Plessner) ihren Ausgang hat? Wie lassen sich die beiden für Plessners Normativitätskonzept zentralen Strukturmomente – Offenheit und Verbindlichkeit – in ihrer konstitutiven Verschränktheit angemessen explizieren?

Der Beitrag von Andreas Hetzel thematisiert das Verhältnis von Anthropologie, Ethik und Politik im Denken Plessners. Die Grundfrage der philosophischen Anthropologie, was der Mensch sei, wird von Plessner weniger als wissenschaftliche denn als politisch-praktische Frage aufgefasst. Der Mensch begegnet uns im Rahmen dieses Projekts als »praktischer Anspruch«. Dieser Anspruch kann, so zeigt Heike Kämpf in ihrem Beitrag, nur in der Verweigerung und Kritik anthropologischer Bestimmungen liegen, die zu fixieren suchen, was den Menschen ausmache. In diesem Sinne sei er politisch. So sich mit der Theorie Plessners die performative Macht anthropologischer Modelle zeigen lasse, könne die verdinglichende Praxis szientifischer wie gesellschaftlicher Deutungen des Menschen kritisiert werden.

Alexandra Manzei
Mathias Gutmann
Gerhard Gamm
März 2005

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ANTHROPOLOGIE

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens

Michael Weingarten

Die Dominanz anthropologischer Fragestellungen und Antwortversuche in der gegenwärtigen Philosophie ist sicherlich selbst ein philosophisch erklärungsbedürftiges und von Seiten derjenigen, die solche Projekte verfolgen, auch begründungsbedürftiges Problem. Zum einen muss, bezogen auf den Kontext, in dem philosophische Anthropologie neue Aktualität gewonnen hat, allein schon aufgezeigt werden, inwiefern philosophisch-anthropologische Überlegungen ›angewandt‹ werden können zum Zweck der Klärung von Fragen, die bspw. aus bio- und gentechnischem Kennen und Können resultieren[1]; zum zweiten muss argumentiert werden dafür, dass gerade und möglicher Weise *nur* im Rahmen philosophisch-anthropologischer Konzepte solche Fragen geklärt werden könnten, nicht aber von Seiten dieser Wissenschaften und Techniken selbst bzw. anderer Wissenschaften (etwa Soziologie, Politikwissenschaft) oder anderer philosophischer Teildisziplinen (etwa der Wissenschaftstheorie). Indem ich diese Fragen stelle, möchte ich anzeigen, dass bisher weder die Möglichkeit der ›Anwendung‹ einer philosophischen Anthropologie begrifflich zureichend reflektiert wurde – man ›macht‹ es vielmehr einfach[2]–, noch wurde der Status philosophischer Anthropologie als philosophischer Disziplin in ihrem Verhältnis zu anderen philosophischen Disziplinen und zu anderen Wissenschaften geklärt – weder zu denjenigen, auf

1 | Dies ist parallel zu sehen mit der ›Anwendung‹ ethischen Wissens. Auch dort hat sich eine ganze Disziplin innerhalb der Philosophie ausgebildet als ›angewandte Ethik‹, ohne an irgend einer Stelle Auskunft darüber zu geben, inwiefern ›Ethik‹ überhaupt ›angewandt‹ werden kann; vgl. Weingarten (2003, 2004, 2005).

2 | Einen vergleichbaren Einwand scheint auch Volker Schürmann zu erheben; vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die sie sich in aller Regel *kritisch* bezieht (Biowissenschaften, Medizin, Bio- und Gentechniken u.a.), noch zu denjenigen, die sie selbst in ihren Argumenten und Begründungen verwendet (in aller Regel nämlich wiederum biowissenschaftliches Wissen!). Gerade dieser Punkt, dass im philosophisch-anthropologischen Diskurs als geltend behauptetes biowissenschaftliches Wissen in kritischer Absicht gegen anderes, in den Fachwissenschaften selbst geltendes biowissenschaftliches Wissen gesetzt wird, bedarf doch einer besonderen Argumentationsbemühung, will man den Eindruck vermeiden, es würde in kontingenter Weise erstens auf ein zufällig aufgerafftes biowissenschaftliches Wissen[3] zurückgegriffen und dies zweitens dann auch noch in einer Weise verwendet, dass der Unterschied zwischen und die Verschiedenheit von philosophischem und einzelwissenschaftlichem Wissen zum Verschwinden gebracht wird.[4]

Darüber hinaus zeigt die Wortzusammenstellung ›philosophische Anthropologie‹ an, dass Anthropologie in irgend einer Weise verstanden werden muss als Gattungsterminus, in dem wir als Arten dann medizinische, biologische, philosophische, psychologische usw. Anthropologien finden können. Gegenstand der Anthropologie als Gattung wäre so der *anthropos*; ihre Aufgabe fände sie darin, diesen als *anthropos* vorgestellten Gegenstand hinsichtlich seines *logos* zu bestimmen. Die Bestimmtheit des *anthropos* hinsichtlich seines *logos* finden die als Arten vorgestellten, einzelnen anthropologischen Disziplinen als schon außerhalb und unabhängig von ihnen bestimmten Gegenstand vor; sie können dann nur relativ zu dessen Bestimmtheit spezifische Ausführungen (medizinische, philosophische, psychologische usw.) vornehmen.

Wenn nun die einzelnen Disziplinen oder Wissensformen, die sich in Eigenschaftsstellung (*soziologische* Anthropologie, *medizinische* Anthropologie usw.) zu *der* Anthropologie sehen, ihren Gegenstand als je schon bestimmten und vorfindlichen unterstellen, dann muss *erstens* entweder die Wissensform, die den *logos* des *anthropos* bestimmt, eine nicht-philosophische *und* nicht-medizinische *und* nicht-biologische usw. Wissensform sein. Aber welche Wissensform oder welches Wissen könnte dies sein? In dem faktischen Kanon disziplinärer Wissenschaften und faktischer Typen des Wissens ist sie jedenfalls nicht zu finden. Was zunächst unproblematisch wäre, könnten wir denn nur angeben, wie eine Wissenschaft oder eine Wissensform ›Anthropologie‹ zu konstituieren wäre.

Oder wir kommen *zweitens* zu dem Schluss, eine solche Wissenschaft oder Wissensform ›die Anthropologie‹ könne es nicht geben,

3 | Zumal dieses Wissen häufig auch noch eher aus der Geschichte der Biowissenschaften stammt, nicht aber aus deren gegenwärtigem Wissen.

4 | Vgl. hierzu auch den Beitrag von Gutmann/Weingarten in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weil sie ihren Gegenstand, den *anthropos*, als invariant, a-historisch setzen müsste und damit dem von uns als wirklich und historisch wandelbar erfahrenen menschlichen Lebensvollzug und vor allem der Individualität der Lebensvollzüge strikt entgegengesetzt wäre. So hält Landmann fest:

> »Den allgemeinen Menschen, den die Aufklärer gefunden zu haben glauben, gibt es gar nicht. Man kann gar nicht nur Mensch überhaupt, sondern man muß notwendig Farbiger oder Weißer, Mann oder Frau, Kind oder Erwachsener sein usf. Erst in diesem Spezielleren verwirklicht und erfüllt sich der Begriff des Menschen.« (Landmann 1976: 25)[5]

Unter den Bedingungen der Moderne, die sich selbst beschreibt in ihrer Unterschiedenheit von anderen Epochen über Leitbegriffe wie Individualität, Historizität, Werden und Entwicklung, können Bestimmungen von etwas hinsichtlich seines invarianten Wesens oder Typus nur als gegen-modern und ideologisch motiviert erscheinen. Genau dies scheint die Struktur des Einwandes gegen die Möglichkeit von Anthropologie zu sein, die insbesondere Max Horkheimer im Rahmen seiner Aufklärungskritik mehrfach vorgetragen und damit den *ideologiekritischen* Vorbehalt der Kritischen Theorie gegenüber der Anthropologie insgesamt (mit-)begründet hat (Horkheimer 1985, 1988).[6] Die Anthropologie, und mit ihr ihre disziplinär ausgestalteten Arten, hat keinen Gegenstand, weil es den *anthropos* als invarianten Typus oder als Wesen nicht gibt; wird dennoch ihre Möglichkeit als Wissen behauptet, dann liegt ein Fall von *Täuschung* vor, der eben nur ideologiekritisch behandelt und aufgelöst werden könne.

Drittens könnte dann behauptet werden, es sei zwar grundsätzlich richtig zu sagen, dass mit den begrifflichen Mitteln einer philosophischen *Teil*disziplin wie der philosophischen Anthropologie der *anthropos* weder als Gegenstand noch hinsichtlich seines *logos* bestimmt werden könne; wir *irrten* uns aber daraus zu schließen, dass die Bestimmung des *anthropos* als Gegenstand und hinsichtlich seines *logos* daher durch eine Form von *Nicht-Philosophie* bewältigt werden müsse. Es könnte doch hier der ausnehmend besondere Fall vorliegen, dass das, was von einer *Teildisziplin* der Philosophie *nicht geleistet* werden kann, insofern sie ihren Gegenstand als bestimmten je schon vorfin-

5 | Vgl. Landmann (1979).

6 | Vgl. Weingarten (2001a). Hinsichtlich dieses Gesichtspunktes wäre es lohnenswert, die Diskussion zwischen Adorno und Benjamin zu rekonstruieren. Denn Benjamins Überlegungen zu einem ›Leib-Materialismus‹ stießen auf äußerst heftige Einwände Adornos – auch wenn dieser dann später Benjamins Überlegungen aufgriff, diese aber in gänzlich andere systematische, nämlich moralische, Zusammenhänge integrierte; vgl. Adorno (1974, 1996, 1997), Adorno/Benjamin (1995), Benjamin (1980, 1991).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

det, *von dieser selbst*, der Philosophie nämlich, zu leisten sei – und *möglicherweise nur* von ihr. Die Philosophie selbst und als solche sei also in all ihren Spielarten des Philosophierens zu kennzeichnen als das andauernde, unabgeschlossene (und unabschließbare?) Bemühen, den *anthropos* hinsichtlich seines *logos* zu bestimmen.

Historisch jedenfalls können Beispiele benannt werden, an denen dieses Verhältnis zwischen philosophischer Teildisziplin als philosophischer Anthropologie und der Philosophie selbst als Bestimmung des *anthropos* hinsichtlich seines *logos* expliziert werden kann. Prominentestes Beispiel dürfte wohl Kant sein. Zum einen wird sein gesamtes philosophisches Bemühen umschrieben als einmündend in die Beantwortung der Frage, was der Mensch sei. Zum anderen finden wir als eines seiner Werke auch eine *Anthropologie in pragmatischer Absicht* vor. Den Stellenwert dieses Werks umschreibt Landmann zureichend bösartig:

> »Die Anthropologie, die Kant veröffentlicht hat, wird seinen eigenen Ansprüchen nicht gerecht und will es auch nicht werden. In Kants Ordnung der Disziplinen hat nach dem Wesen des Menschen nicht sie, sondern die ›Metaphysik der Sitten‹ zu fragen. Es ist nur eine beschreibende ethnographisch-psychologische Anthropologie voller Kuriositäten. Sie soll nicht scholastisch Lehren aus der Schule, sondern solche aus der Welt für die Welt vortragen. In schnurrigem Professorenjargon werden wir belehrt: ›Der, welcher die berauschenden Getränke in solchem Übermaß zu sich nimmt, daß er die Sinnesvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen auf eine Zeitlang unvermögend wird, heißt trunken oder berauscht.‹ Weiterhin erfahren wir, daß die Beine der Frauen durch das Tragen von schwarzen Strümpfen schlanker erscheinen und daß die Seekrankheit nicht auf dem Schwanken unseres eigenen Körpers, sondern darauf beruht, daß unser Gesichtssinn infolge des Schwankens des Schiffes die feste Orientierung im Raume verliert.« (Landmann 1976: 35 f.)

Von diesem »schnurrigen Professorenjargon« unterscheidet sich dann Kants gehaltvolle These, dass anthropologische Überlegungen gebraucht würden im Begründungszusammenhang von Ethik und Moral, und zwar zum Zweck der Klärung der *subjektiven* Bedingungen der *Ausführung* sittlicher Gesetze. Zwar werden so der Anthropologie ein systematischer, wenn auch stark eingegrenzter, Ort und ein bestimmter Typus von, wenn auch eher untergeordneten, Fragestellungen zugewiesen; es bleibt aber offen, inwiefern es sich dann um eine *philosophische* Anthropologie handelt oder gar handeln muss: Denn auch die Psychologie und andere empirische Wissenschaften können gehaltvolle Beiträge leisten zur Identifizierung subjektiver Eigenschaften, Vermögen und Fähigkeiten, die ein sittliches Handeln ermöglichen (oder verhindern). Vergleichbar finden wir heute anthropologische Überlegungen etwa im Begründungszusammenhang der Diskurs-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ethik, wenn dort auf Ergebnisse der Kognitionspsychologie (Kohlberg) zurückgegriffen wird, um den Entwicklungsstand moralischer Fähigkeiten von Individuen zu beurteilen; oder um die begrifflich-systematischen Probleme zu bewältigen im Übergang vom Grundlegungs- zum Anwendungsteil der Diskursethik (vgl. Apel/Niquet 2002). In all diesen Fällen bleibt aber der Anthropologie günstigstenfalls der Status einer philosophischen Teildisziplin und Hilfswissenschaft.

Demgegenüber scheinen mir die Ansprüche gegenwärtiger anthropologischer Diskurse wesentlich stärker zu sein – zumindest wird dies nahegelegt durch Referenzautoren wie insbesondere Helmuth Plessner. Denn dieser beanspruchte eben nicht als Philosoph *auch* eine philosophische Anthropologie zu schreiben – so wie Kant eben *auch noch* eine Anthropologie geschrieben hat –, sondern *Philosophie systematisch als Philosophische Anthropologie* zu betreiben.[7]

Unterscheidet man in diesem Sinne philosophische Anthropologie als Teildisziplin irgend einer systematischen Philosophie von Philosophischer Anthropologie als selbst systematischer Philosophie, dann besteht für Philosophische Anthropologie sofort ein möglicherweise gar aporetisches Anfangsproblem.

> »So ist – trotz aller modischen Einkleidungen, in denen sie auftritt – die Anthropologie doch keine Mode, sondern eine im Wesen der Neuzeit angelegte Weise, die Frage nach dem Anfang der Philosophie zu stellen. Wird aber, in verkürzter Sicht, als vermeintlicher Gegenstand dieses Fragens der *Mensch* oder *der* Mensch genommen (und nicht *das menschliche Verhältnis* zur Welt), so verfehlt die Anthropologie ihr eigentliches Problem.« (Holz 1998: 13)[8]

Die Aporie besteht also darin, dass Philosophische Anthropologie nur dann sinnvoll möglich zu sein scheint, wenn sie gerade *nicht* zuerst nach dem Menschen fragt und zwar weder nach *dem* Menschen noch nach dem *Menschen*[9]; auch dies wieder im Unterschied zur philosophischen Anthropologie, die ihren Gegenstand als schon von anderem Wissen irgend wie bestimmten vorfindet. Würde Philosophische An-

7 | Wird im Folgenden von ›Philosophischer Anthropologie‹ gesprochen, so geht es um Konzepte, die genau einen solchen systematischen Anspruch erheben, als Philosophische Anthropologie nichts anderes als Philosophie selbst und als solche zu sein. Im Unterschied eben zu philosophischer Anthropologie, die als Teildisziplin der Philosophie sich auf einen ihr vorgängigen und nicht von ihr bestimmten Gegenstand bezieht. Insofern finden wir philosophische Anthropologien im Existenzialismus, der Hermeneutik, der Lebensphilosophie(n), der dialektischen Philosophie usw. Dagegen ist es begrifflich widersinnig von einer hermeneutischen Philosophischen Anthropologie, einer dialektischen Philosophischen Anthropologie usw. zu sprechen.

8 | Vgl. Holz (2003).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

thropologie in dem von Holz problematisierten Sinne mit der Frage nach dem Menschen beginnen, dann muss das, was für die philosophische(n) Anthropologie(n) als die vorgängige Bestimmtheit ihres Gegenstandes durch ein anderes Wissen unproblematisch ist, notwendig zu der Behauptung führen, dass der Mensch als Gegenstand der Philosophischen Anthropologie je schon *bestimmt ist* und als solcher bestimmter Gegenstand nur, beispielsweise von einer Philosophischen Anthropologie, *aufgefunden* zu werden braucht – und zwar eben damit als unabhängig und außerhalb des Wissens insgesamt je schon bestimmt-seiender Gegenstand. D.h., indem die Philosophische Anthropologie in ihrem Anfang nach dem Menschen (und zwar in der zweifachen problematischen Hinsicht als Frage nach *dem* Menschen und als Frage nach dem *Menschen*) fragen würde, unterstellte sie ein an sich bestimmtes Wesen, einen an sich bestimmten Typus von Substanz oder Ding ›Mensch‹, das im Wissen als dieses schon an sich Bestimmte bloß abzubilden oder bloß zu repräsentieren sei.

Wenn nun auch nicht am Anfang einer Philosophischen Anthropologie Sätze des Typs ›Der Mensch ist …‹ stehen können, so sollen doch in der Durchführung einer Philosophischen Anthropologie Sätze solchen Typs gebildet und als Resultat dieser Bemühungen fixiert werden können. Daher könnten am Anfang einer Philosophischen Anthropologie Sätze stehen des Typus ›Im Vergleich zu … ist der Mensch …‹. Und da ja der Mensch derjenige Gegenstand oder dasjenige Ding ist, nach dessen Bestimmtheit gefragt wird, muss, um über den Vergleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede der zu vergleichenden Gegenstände ermitteln zu können, die Bestimmtheit der Gegenstände und Dinge, mit denen das Etwas, das als ›Mensch‹ bestimmt werden können soll, aufgezeigt werden. In genau dieser Hinsicht beginnen zumindest die durch Scheler, Plessner und Gehlen repräsentierten Typen Philosophischer Anthropologien mit Sätzen des Typs ›Die Pflanze ist …‹, ›Das Tier ist …‹, um dann zu Sätzen kommen zu können des Typs ›Im Vergleich zur Pflanze, die … ist; und im Vergleich zum Tier, das … ist, ist der Mensch …‹. Formal kann dies dadurch gekennzeichnet werden, dass ein solches Vergleichen *nur* als Tier – Mensch – Vergleich durchführbar ist, *nicht aber in der formal ebenfalls möglichen Umkehrung* als Mensch – Tier – Vergleich; denn dann ginge der *Mensch* als das *schon Bestimmte* und beispielsweise das *Tier* als das *zu Bestimmende* in den Vergleich ein.

Nun ist es sicherlich eine Trivialität zu bemerken, dass dieser Vergleich weder sich selbst macht noch von beispielsweise den Tieren

9 | Und dann möglicherweise auch nicht nach *dem* menschlichen Weltverhältnis. Denn wenn, wie es die Formulierungen von Holz nahe legen, der (Kollektiv-)Singular höchst problematisch ist, dann gilt dies eben auch für die Rede von *dem* menschlichen Weltverhältnis.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(oder Pflanzen) vorgenommen wird. Sondern wir als Menschen sind es, die sich mit Tieren (und Pflanzen) vergleichen, um *uns selbst zu bestimmen* oder um *von uns als Bestimmten* zu wissen. Damit stehen wir vor dem merkwürdigen Sachverhalt, dass das, was wir zwar formal machen können, aber im Begründungsgang einer Philosophischen Anthropologie nicht machen dürfen, nämlich uns als Menschen mit Tieren (oder Pflanzen) zu vergleichen, gemacht werden können soll, wenn wir Menschen, die wir den Vergleich machen, uns sozusagen ›einklammern‹, um den Vergleich so als Tier – Mensch – Vergleich durchzuführen.

Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens

Anders formuliert: um den Vergleich als *Tier* – Mensch – Vergleich (und *eben nicht* als formal möglichen *Mensch* – Tier – Vergleich) durchzuführen, *sehen wir ab von uns als* Menschen oder von *unserem Wissen um uns selbst als Menschen*, obgleich wir doch mit einem schon vorhandenen, irgendwie gearteten Wissen um uns selbst als Menschen und unser Mensch-sein nach Maßgabe von Zwecken vergleichend Aussagen über Tier (und Pflanze) und Mensch treffen.

Dieses ›absehen von‹ hat erhebliche systematische Konsequenzen für die Durchführbarkeit des Projektes einer Philosophischen Anthropologie; Konsequenzen, von denen eine zumindest indirekt im Vorhergehenden schon angedeutet wurde: dass nämlich der Gegenstand ›Mensch‹ als *an sich* bestimmt gedacht werden *muss*, und nicht mehr gedacht werden *kann*, dass wir Menschen *uns selbst* als Menschen, beispielsweise im Vergleich mit Tieren, zu bestimmen versuchen und bestimmen, beispielsweise in der Durchführung und den so gewonnenen Ergebnissen eines solchen Vergleichs mit Tieren.

Um diese systematischen Konsequenzen noch besser in den Blick nehmen zu können, wenden wir uns in gewisser Weise noch einmal an den Beginn der Überlegungen zurück. Wurde bisher nämlich in der Frage nach dem Status Philosophischer Anthropologie das *Anthropologische* in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt, so soll nun nach dem *Philosophischen* der Philosophischen Anthropologie gefragt werden; also gefragt werden, was die Philosophische Anthropologie *als Philosophie* auszeichnet und inwiefern dann über die Kennzeichnung Philosophischer Anthropologie als Philosophie sich die *Verbindung* von Philosophie und Anthropologie als *begrifflich notwendig* erweist (oder eben auch nicht). Für diesen Zweck kann auf Überlegungen Heideggers zurückgegriffen werden.

Es ist sicherlich nicht ganz falsch zu sagen, dass Heidegger sich in seinen Freiburger Vorlesungen Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts intensiv mit der Möglichkeit einer Philosophischen Anthropologie auseinandergesetzt hat. So konstatiert er in seiner Vorlesung aus dem Sommersemester 1929, dass die zwei Grundtendenzen gegenwärtigen Philosophierens zu kennzeichnen sind zum einen als die Tendenz zur Philosophischen Anthropologie,

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zum anderen als die Tendenz zur Metaphysik. Er hält zusammenfassend für die Philosophische Anthropologie fest:

> »Aus dem, was über die Tendenz zur Anthropologie gesagt wurde, läßt sich leicht ersehen, daß eine solche philosophische Anthropologie nicht einfach nur eine neue Disziplin neben den bisherigen – Logik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie – sein kann, sondern: weil alles Wirkliche zuerst und zuletzt auf den Menschen bezogen wird, muß die Philosophie des Menschen, die philosophische Anthropologie, alle übrigen philosophischen Probleme wie in einem Becken sammeln. Philosophische Anthropologie als Grunddisziplin der Philosophie.« (Heidegger 1997a: 18)

Aber, so sein Vorbehalt, die Frage nach dem Menschen in der Philosophie erweise diese noch nicht als Anthropologie, genau wie auch umgekehrt die anthropologische Frage nach dem Menschen diese noch nicht als Philosophie erweise. Kant etwa habe seine Philosophie insgesamt verstanden wissen wollen als Frage »Was ist der Mensch?«, aber diese seine Philosophie – auch wenn sie eine Antwort darauf zu geben versucht, was der Mensch sei – eben nicht als Anthropologie verstanden, sondern, in Heideggers Rekonstruktion, als Metaphysik. Insofern gibt es zumindest zwei Möglichkeiten, philosophisch nach dem Menschen zu fragen: anthropologisch und metaphysisch. Und insofern gilt erstens: »Anthropologie in der Philosophie heißt noch nicht philosophische Anthropologie als Grunddisziplin«; und zweitens: »Und die Frage nach dem Menschen in der Philosophie ist nicht notwendig ›nur‹ Anthropologie« (Heidegger 1997a: 19 f.). Gesteht man den *Anspruch* der Philosophischen Anthropologie zu, Grundlagendisziplin zu sein oder Philosophie als solche, so kann diese sich als Grundlagendisziplin oder als Philosophie als solche nur dann ausweisen, wenn sie sich als *Philosophische* Anthropologie begründen lässt. Genau hier aber zeige sich die *Unbestimmtheit* der Philosophischen Anthropologie *als Philosophie*. Und diese Unbestimmtheit als Philosophie führt Heidegger zur Zurückweisung der Philosophischen Anthropologie:

> »Die philosophische Anthropologie kann nicht Grunddisziplin sein; weder ist sie eindeutig aus dem Begriff der Philosophie bestimmt, noch aber kann sie – was sie gerade als Grunddisziplin müßte – die Probleme der Philosophie selbst erst bestimmen.« (Heidegger 1997a: 20)

Versucht sie aber genau dieses, und versucht sie somit ihrem eigenen Anspruch, eine philosophische Grunddisziplin oder Philosophie als solche zu sein, einzulösen, dann nur in der Weise, dass sie in sich die Grundfrage der Metaphysik entwickelt. Daher kann Heidegger konstatieren: »Ja, die zweite Grundtendenz – die zur Metaphysik – zeigt sich überhaupt heute vorwiegend innerhalb der Tendenz zur Anthropologie« (Heidegger 1997a: 21).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens

Da es nicht um die Rekonstruktion der Philosophie Heideggers geht, sondern um das Aufzeigen des Philosophie-Begriffs der Philosophischen Anthropologie, genügt es hier, Heideggers Überlegungen verkürzend dahingehend zusammenzufassen, dass sich die Tendenz zur Metaphysik in der Tendenz zur Anthropologie genau darin zeigt, dass die Philosophische Anthropologie nach dem Sein *eines* Seienden, nämlich dem Sein des Menschen, fragt; die Metaphysik hingegen nach dem Sein *des* Seienden. Den Anspruch, Grunddisziplin zu sein, könne daher nur die Metaphysik, nicht aber die Anthropologie erheben: Denn um das Sein *eines* Seienden *philosophisch* thematisieren zu können, muss vorgängig sowohl begrifflich die Rede von Sein als auch das Verhältnis von Sein und Seiendem bestimmt sein; erst danach könne, bspw. im Sinne einer Regionalontologie, das seiend-Sein des Menschen behandelt werden.

Die Unterbestimmung der Philosophischen Anthropologie *als Philosophie* zeigt sich also darin, dass sie, um vom seiend-Sein *eines* Seienden, bspw. des Menschen, bestimmt und begründet reden zu können, irgendeinen Begriff von Sein sowie des Verhältnisses von Sein und Seiendem investieren muss, ohne aber darüber begrifflich begründet Auskunft zu geben. Diese, noch in der Perspektive Heideggers formulierte, philosophische Unterbestimmung der Philosophischen Anthropologie kann nun dahingehend radikalisiert werden, dass die Philosophische Anthropologie sich in ihrem Anfang immer schon entschieden hat für eine bestimmte Form des Philosophierens, ohne diesen Anfang in der Kritik anderer möglicher Anfänge als begründet aufgezeigt zu haben. Denn der Philosophischen Anthropologie geht es in ihrer Frage nach dem seiend-Sein des Menschen um die Bestimmung eines Seins, das zwar *auch* gewusst werden kann, aber *als* Sein *an sich* dem Wissen um es vorgängig und insofern unabhängig von dem Wissen um es ist.

Genau hier setzt der Widerspruch ein, den Josef König immer wieder gegen die Philosophische Anthropologie, insbesondere Plessners, als Philosophie erhoben hat. Dabei bestreitet König nicht den materialen Gehalt, den viele Untersuchungen Plessners haben; ihm geht es um die nicht überzeugende Methode, mit der diese gewonnen werden. Aber zugleich mit der Problematisierung der Plessner'schen Methode rückt insofern ein zentraler materialer Gehalt jeglichen, also auch anthropologischen Philosophierens in den Blickpunkt: nämlich die Frage nach der Möglichkeit der Rede von ›Subjekt‹ und ›ich‹.[10]

Am Ende des Buches *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, also nach der Durchführung des Pflanze–Tier–Mensch-Vergleiches und gewissermaßen dessen Ergebnisse aufsammelnd, schreibt Plessner zu Beginn der Ausführung zum ersten der drei »anthropologischen Grundgesetze«, dem »Gesetz der natürlichen Künstlichkeit«:

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er *schon ist*, *erst machen*. Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität – nicht einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht, sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen. Dieser Daseinsmodus des in seiner Gestelltheit Stehens ist nur als *Vollzug* vom Zentrum der Gestelltheit aus möglich. Eine derartige Weise zu sein ist nur als Realisierung durchführbar. Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt.« (Plessner 1981: 383 f.)

Nun hängt eigentlich alles davon ab, wie die Rede von dem so bestimmten Menschen und seinem Lebensvollzug verstanden wird: Denn wenn der Mensch sich zu dem, was er schon ist, nämlich Mensch, im Vollzug des Lebens erst machen muss, dann könnte dies zunächst so verstanden werden, als würde der Kollektiv-Singular ›der Mensch‹ hinsichtlich der Bestimmtheit als Gattung (im philosophischen Sinn) und des einzelnen Mensch hinsichtlich seiner Gattungsbestimmtheit als *›token‹* eines *›type‹*, aufgebrochen. Die Individuierung der Menschen als Angehörigen der Menschheit findet statt im Vollzug ihres individuellen Lebens als eines je durch ihren individuellen Lebensvollzug *selbst bestimmten* Lebens. Jeder Mensch (als Einzelner) lebt als Mensch (hier jetzt der Gattungsterminus) *sein* Leben und wird dadurch zu einem Individuum.

Diesem Satz, wenn er denn bei Plessner so gemeint wäre, könnte König zunächst durchaus zustimmen. Doch dort, wo man spätestens im angeführten Zitat erwarten würde, dass Plessner von dem *›selbstbestimmten* Vollzug *seines* Lebens‹ sprechen würde oder sogar müsste, steht: ›Der Mensch lebt nur, indem er *ein* Leben führt.‹ Was zunächst möglich schien, nämlich das Aufbrechen des Kollektiv-Singulars ›der Mensch‹, wird doch nun wieder als unmöglich behauptet. Im Unterschied zum Tier, das nur lebt, besteht das Sein dieses ›Mensch‹ genannten Seienden darin, nur zu leben, indem es ein Leben führt. D.h. der Mensch (als *token* seines *type*) kann als Mensch (Gattungsterminus) nicht leben, indem er nicht ein Leben führt; könnte der Mensch

10 | Die folgenden Überlegungen verstehen sich als erste Annäherung an diesen Problembereich. Denn um die angesprochenen Fragen begrifflich zureichend einer Lösung zuführen zu können, bedarf es einer Rekonstruktion der Entwicklung des sog. ›deutschen Idealismus‹ sowie insbesondere des Übergangs zu den darauf folgenden Philosophien. Hinsichtlich dessen dürften sich Plessner, König und auch Heidegger einig sein; für letzteren vgl. die Vorlesung *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)* aus dem Sommersemester 1929 sowie die Vorlesung *Hegels Phänomenologie des Geistes* aus dem Wintersemester 1930/31.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

leben, indem er nicht ein Leben führt, also nur lebt, dann wäre er eben kein Mensch, sondern per definitionem ein Tier.

Zugleich wird damit aber das bei Plessner ja auch behauptete *werden zum Menschen* gegenstandslos: Die fragliche Formulierung lautete: »Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen«. ›Mensch‹ *ist* jemand aber nur dann, wenn er lebt *und* indem er ein Leben führt. Dieses ›und‹ meint weder eine Aufzählung in dem Sinne, dass ein Wesen ein Mensch sei *und* dann *auch noch*, sich zum Menschen machend, ein Leben führt; und das ›und‹ meint keine zeitliche Reihenfolge, dass ein Wesen als Mensch zuerst oder zunächst lebt, um dann später ein Leben zu führen. Vielmehr ist der Satz ›ein Leben führen‹ irgendwie enthalten in dem Satz ›der Mensch lebt‹, sodass es genau nicht die beiden Sätze als je für sich gültige geben kann: ›der Mensch lebt‹ als Gattung-Sein des Menschen und ›das einzelne Exemplar wird zum Menschen, indem es ein Leben führt‹. Denn wenn gelten soll, dass das einzelne Exemplar ein Exemplar der Gattung Mensch ist, dann müsste dieses Exemplar, *obwohl* es hinsichtlich seiner Gattung schon Mensch ist, *als Einzelnes* vom Tier zum Menschen irgendwie erst werden (können), indem es ein Leben führt. Soll aber gelten, dass das einzelne Exemplar als Einzelnes *erst*, indem es ein Leben führt *zum Menschen wird*, dann kann das einzelne Exemplar als Einzelnes *genau nicht* bestimmt werden als Exemplar der Gattung Mensch, denn es wird ja erst zum Menschen, indem es ein Leben führt; so dass entweder gesagt werden muss, dass das einzelne Exemplar Tier war, bevor es zum Menschen wurde, indem es ein Leben führte; oder aber dasjenige Einzelne, das zum Menschen wird, indem es ein Leben führt, kann gar nicht als zugehörig zu irgendeiner Gattung bestimmt werden. Will man einen solchen formal-logischen Widerspruch vermeiden, dann kann nur gesagt werden: es definiert das *Sein* des Menschen als Gattung, nur dann zu leben, *indem* er ein Leben führt. Lebt ein Wesen nur, ohne ein Leben zu führen, dann ist es als Gattung kein Mensch, sondern als Gattung ein Tier; insofern kann es *kein* Wesen geben, das schon Mensch *ist* und sich zum Menschen, indem es ein Leben führt, *macht*. Zum Menschen *machen* könnte sich *nur* ein Wesen, das lebt, also gerade *kein* Mensch, *sondern* ein Tier ist, und das, indem es ein Leben führt, so *vom Tier zum Menschen wird*.

Weiter: Ist der Mensch (als einzelnes Exemplar oder *token*) aber im vollgültigen Sinne Mensch (als Gattung oder *type*) nur dann, wenn er nicht nur lebt, sondern zugleich auch *ein* Leben führt, dann gehört *sein* Leben führen, nämlich als *in Freiheit selbstbestimmtes* Führen *eines* Lebens *als seines* Leben, nicht als Bestimmung zum Sein des Menschen dazu. Es wird durch Plessners Definition zwar nicht direkt logisch ausgeschlossen, dass ein Mensch ein Leben als sein Leben führt, das Führen eines Lebens als sein Leben verändert aber nichts an sei-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nem Mensch-Sein: ›Mensch‹ ist jedes Wesen, das lebt, indem es ein Leben, eben auch, wenn es nicht sein Leben ist, führt.

Dies scheint König schon in der Entstehungsphase des Plessner'schen Buches als systematische Probleme des anthropologischen Ansatzes gesehen zu haben. Denn in einem Brief vom 6. 3. 1926 erinnert König Plessner an die anthropologischen Überlegungen Hegels in der *Enzyklopädie* und hält fest:

> »Die Unterscheidung Leib – Körper absolut klar und bestimmt in seiner Anthropologie. Wichtigster Gesichtspunkt für Hegel das Verhältnis von Anthropologischem zu rein Geistigem. *Nach ihm widerspricht etwas bloß Anthropologisches dem Begriff des freien Geistes*.« (Plessner/König 1994: 126 f.; Hervorhebung M. W.)

Der reflexive Bezug auf das Leben, der in Plessners Formulierung ›ein Leben führen‹ angesprochen ist, bezieht sich zwar auf das Verhältnis von Anthropologischem zu (rein) Geistigem; er *nivelliert* aber dieses Verhältnis insofern auf etwas *bloß* Anthropologisches, weil und indem der Geist nicht als *freier* Geist bestimmt wird. Deutlich wird dies etwa darin, dass das ›ein Leben führen‹ dem Menschen letztlich aufgezwungen wird von seiner Daseinsform. Und mit Bezug auf das fertige Buch sowie gegen die dort manifesten Heideggerianischen Formulierungen klagt König ein: »Das Ich *ist* ein Vorhandenes, ist *auch* ein Vorhandenes, *auch* ein ganz und gar Vorhandenes«. Und dies sei keine Bestimmung – und könne auch nicht eine solche sein! – des Heideggerschen »man«. Und weiter:

> »Dies also müssen Sie im Blick behalten, wenn Sie mich nicht mißverstehen wollen: denn dies einmal vorausgesetzt, bin ich allerdings der Ansicht, daß in philosophia das Subjekt, der Mensch auch der Form nach ›übergreifen‹ muß. Ich glaube nicht, wie Sie sagen, daß die Exzentrizität *eo ipso* die Legitimation für einen naturphilosophischen Ansatz ist. Daher hat ja für mich die ›Verschränkung‹ von jeher auch einen ›transzendentalen‹ Aspekt im kritischen Sinn gehabt.«[11] (Plessner/König 1994: 167)

Und in einem Brief vom 20. 2. 1928 macht König dann seine zunächst nur als Vermutung geäußerte Behauptung explizit: Plessners »Geist« entspreche dem Heideggerschen »Man selbst«, »Exzentrizität« decke sich mit Heideggers »geworfenem Entwurf«; und wenn dem so ist, dann könne »Exzentrizität« nicht eo ipso die Legitimation eines *natur*philosophischen Ansatzes sein, denn »Natur« werde von Heidegger »unterschlagen« (Plessner/König 1994: 169 ff.). Erst jetzt antwortet Plessner auf die doch fundamentale Kritik Königs; in einem Brief vom 22. 2. 1928 schreibt Plessner:

> »Was Sie sagen, ist mir natürlich aus der Seele gesprochen. Ich sehe die ›intelligible Zufälligkeit‹ des naturphilosophischen Ansatzes, das

11 | Brief Königs an Plessner vom 26. 1. 1928.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> noch nicht innerliche Geführtsein der ›Methode‹ vollkommen und will darüber hinaus, – aber nur, um es zu legitimieren; um zu begründen, daß die exzentrische Position die Legitimation (nicht *auch* eines naturphilosophischen Ansatzes ist, wie ich es bei der Niederschrift des Buches und der Einleitung noch glaubte, sondern) *nur* eines naturphilosophischen Ansatzes ist. Denn: Exzentrizität läßt sich als ›Rechts‹grund für die Gleichgültigkeit jedes Ansatzes nachweisen – wie in ihr zugleich auch die Überwindung des Historismus gegeben ist, speziell auch des Historismus der Philosophiegeschichte. Exzentrische Mitte einnehmen heißt eben: ihr entgleiten *und* in ihr drinstehen, d.h. jene Bewegung vollführen, welche das Eigentliche, Ewige, Bleibende und Wahre nur in einer inadäquaten Form und Situation, der sie anheimfällt bzw. anheimgefallen ist, faktisch und *wirklich erreicht*.« (Plessner/König 1994: 175 f.)

Und gegen das von König angedeutete Anknüpfen an sowie in Königs Arbeiten Weiterführen von Hegels Philosophie setzt Plessner:

> »Es gilt die Irrelevanz des gleichwohl notwendig zu machenden Ansatzes, also die Faktizität des eigenen Philosophierens, die intelligible Zufälligkeit zu sehen, ohne sie zur Notwendigkeit werden zu lassen. In *dem* Sinne also keine innerliche Legitimation der Methode suchen – nicht, weil es nicht ginge, sondern weil es noch eine höhere Möglichkeit gibt, der Situation der Exzentrizität zu entsprechen: zwischen Ernst und Nichternst zu bleiben.« (Plessner/König 1994: 179)

Plessner möchte zwar nicht auf Begründungen für seine materialen anthropologischen Ausführungen verzichten, aber das von ihm über *eine* Naturphilosophie gewählte Begründungs*verfahren* stelle nur ein, neben gleichberechtigt möglichen anderen, Begründungsverfahren dar. Nicht Dialektik, sondern die (begründungs-)skeptische Haltung der Ataraxie sei die angemessene Form des Philosophierens.

In einem 1934 erschienen Aufsatz hat Plessner diese Überlegungen weiter ausgebaut und zugespitzt. Die Unentscheidbarkeit wird zu einem »echten Grundsatz« erhoben, der offen lässt zu sagen, was Philosophie sei unter Verweis auf die »unerschöpfliche Vieldeutigkeit der philosophischen Überlieferung« (Plessner 1985: 98).

Nun könnte man Plessner zunächst schon zugestehen, dass certistische Vorstellungen, wie sie sich im Rationalismus von Descartes bis Husserl herausgebildet haben, keine mit guten Gründen haltbare Positionen sind. Auch könnte man die Verschiebung von ›Philosophie‹ hin zu ›Philosophieren‹ noch mitmachen, wird doch so auf ein bestimmtes Tun, das Philosophieren, hingewiesen, das sich nicht nur unterscheidet von anderem Tun, sondern auch seinem Produkt, der Philosophie, vorgängig ist. Es bleiben aber eine Reihe grundsätzlicher Fragen, die hier nur aufgelistet werden können, die aber doch belegen, inwiefern die Philosophische Anthropologie *als Philosophie* unterbestimmt ist.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

So darf *erstens* bezweifelt werden, ob die Position des Skeptizismus aus den Dilemmata des Certismus wirklich herausführt oder ob nicht Skeptizismus und Certismus sich zueinander verhalten wie die zwei Seiten einer Münze. So könnte bspw. aus dialektischer Sicht darauf verwiesen werden, dass Hegel in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* die Position des Skeptikers verortet hat als eine Form des ›natürlichen Bewusstseins‹, welches in der Realisierung des Begriffs ›seine Wahrheit verliert‹ und, indem es diese bloß negative Bewegung gegenüber den Gestalten des natürlichen Bewusstseins zu seinem Wesen macht, sich selbst nur als eine der Gestalten des *unvollendeten* Bewusstseins erweist. Da aber hier die nötige Auseinandersetzung zwischen Dialektik und skeptischer Ataraxie nicht geleistet werden kann, genügt der einfache Hinweis auf den Sachverhalt, dass Plessner insofern zirkulär argumentiert, als er die *Notwendigkeit* der Ataraxie als Haltung gegenüber der (Nicht-)Rechtfertigungsbedürftigkeit von Methoden und Verfahren *rechtfertigt* mit einem Ergebnis, das mit dieser Methode erst gewonnen wurde: Der ›Situation der Exzentrizität‹ entspricht die Haltung der Ataraxie – ob aber der *Begriff* der Exzentrizität *unabhängig* von der von Plessner gewählten naturphilosophischen Methode überhaupt gewonnen werden kann, ob es diesen Begriff *unabhängig von jeglicher* Methode gibt (nur dann könnte die Situation des Exzentrizität zur Rechtfertigung der Ataraxie herangezogen werden) oder ob der Begriff der Exzentrizität sich *als Begriff* nicht doch nur als *Resultat* der Verwendung *bestimmter* Methoden und Verfahren ergibt, wird von Plessner nicht diskutiert.

Wenn nun, *zum zweiten*, durch den Grundsatz der Unentscheidbarkeit die Vielfalt der *philosophischen* Überlieferung offen gehalten werden soll – woher weiß ich dann, was eine *Überlieferung als philosophische qualifiziert* und sie so *unterscheidet* von anderen Überlieferungen, die es unbestreitbar ja ebenfalls gibt. Soll also gerade deshalb keine Bestimmung von Philosophie gegeben werden, um die Vielfalt des Philosophierens offen halten und im eigenen Philosophieren erschließen zu können, so kann ich das nur, wenn ich irgendwie und irgendwoher schon weiß, was Philosophie *ist*.

Damit muss *drittens* gesagt werden, dass der Grundsatz der Unentscheidbarkeit gar kein Grundsatz ist, denn um diesen Grundsatz als Grundsatz des Philosophierens, jeglichen Philosophierens, einführen zu können, muss ich mich immer schon für eine *bestimmte*, also gerade *nicht* für eine *beliebige*, *Philosophie* entschieden haben. Eine bestimmte Philosophie bspw. insofern, als in ihr der Begriff der Exzentrizität enthalten sein muss, über den dann die Ataraxie und der Grundsatz der Unentscheidbarkeit als Prinzipien des Philosophierens behauptet werden können. Eine Philosophie, in der nicht der Begriff der Exzentrizität enthalten ist, kann dann aber auch nicht als Philosophie und als in der philosophische Überlieferung enthalten erkannt

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden. Ersichtlich wird es dann schwer fallen, noch von einer ›unerschöpflichen Vieldeutigkeit der philosophischen Überlieferung‹ zu sprechen.

Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens

Soll aber die philosophische Überlieferung auch diejenigen Philosophien als Philosophien und dasjenige Philosophieren als Philosophieren enthalten, in denen *weder* der Begriff der Exzentrizität *noch* die Haltung der Ataraxie, *noch* der Grundsatz der Unentscheidbarkeit enthalten ist, und soll gleichzeitig gelten, dass es sich in allen Fällen um *gleich gültige* Formen der Philosophie und Möglichkeiten des Philosophierens handelt, dann hat dies zur Konsequenz, dass *für die Philosophie und das Philosophieren* im Unterschied zu allen anderen Wissensformen *formal logische Widersprüche zugelassen werden müssen*. Eine Konsequenz, die Plessner selbst ausdrücklich formuliert:

> »Als erklärtes Prinzip der Philosophie aber steht der Grundsatz der Unentscheidbarkeit ihrer Wesensfrage im Dienste ihrer Entscheidung. *Diesen Widerspruch unter Berufung auf das Gebot der Widerspruchsfreiheit zurückzuweisen, heißt auf die Selbsterkenntnis der Philosophie verzichten, welche dieses Gebot zur Diskussion stellt, wie die Logik beweist*.« (Plessner 1985: 99. Hervorhebung M. W.)[12]

Und genau darin, in der Zulassung formal logischer Widersprüche, besteht die systematische Unbestimmtheit der Philosophischen Anthropologie als Philosophie.[13]

Entgegen dem nun vielleicht entstandenen Eindruck, ich möchte die Unmöglichkeit der Durchführung von Philosophischer Anthropologie insgesamt behaupten, beanspruche ich nur, die Fragwürdigkeit *dieser* Form Philosophischer Anthropologie[14] benannt zu haben. Entgegen der eher finsteren Entschlossenheit[15], sich angesichts der Un-

12 | Josef König hat gerade gegen diesen Aufsatz Plessners entschieden protestiert. Es ist geplant, diesen Aufsatzentwurf Königs sowie weitere Materialen der Diskussion zwischen König und Plessner in einem eigenen Band der Nachlass-Edition der Schriften Königs zu publizieren.

13 | Diese Unbestimmtheit als Philosophie zeigt sich gerade bei Plessner in dem Aufsatz auch darin, dass er zwar Philosophie als Wissenschaft von anderen Arten von Wissenschaften unterscheidet, aber sowohl Philosophie als auch die anderen Wissenschaften als Arten der ihnen gemeinsamen Gattung ›Wissenschaft‹ bestimmt. Philosophie und die anderen Wissenschaften sind als Arten der Gattung Wissenschaft unterschieden, aber in ihrem Wissenschaft-sein nicht unterschieden; vgl. König (1934, 1935).

14 | Allerdings meine ich schon, dass die vorgetragenen Einwände gegen das *Anthropologische* der Philosophischen Anthropologie im Grundsätzlichen und mit Modifikationen im Detail auch zutreffen auf die Entwürfe Schelers und Gehlens.

15 | Vgl. hierzu Lethen (1994) sowie die Debatte in Eßbach/Fischer/Lethen (2002).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

entscheidbarkeit doch zu entscheiden oder gar entscheiden zu *müssen* – irgendwie und zu irgendwas –, erscheint mir die Position des Ironikers, der beansprucht, gute Argumente und Gründe für sein Vorgehen benennen zu können, sympathischer – gerade weil er weiß und darauf auch aufmerksam macht, dass ein Anderer über bessere Argumente und Gründe verfügt oder doch verfügen könnte.

Literatur

Adorno, T.W. (1974): *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Frankfurt a. Main

Adorno, T.W. (1996): *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a. Main

Adorno, T.W. (1997): »Minima Moralia«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. Main

Adorno, T.W./Benjamin, W. (1995): *Briefwechsel 1928–1940,* Frankfurt a. Main

Apel, K.-O./Niquet, M. (2002): *Diskursethik und Diskursanthropologie*, Freiburg/München.

Benjamin, W. (1980): »Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt a. Main, S. 295–310.

Benjamin, W. (1991): »Zur Moral und Anthropologie«, in: *Gesammelte Schriften,* Bd. VI, Frankfurt a. Main, S. 54–89.

Eßbach, W./Fischer, J./Lethen, H. (Hrsg.) (2002): *Plessners ›Grenzen der Gemeinschaft‹,* Frankfurt a. Main

Gutmann, M. (2001): »Die ›Sonderstellung des Menschen‹. Zum Tier–Mensch-Vergleich«, in: *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie 8*, Berlin, S. 27–77.

Gutmann, M. (2004): *Erfahren von Erfahrungen,* 2 Bde., Bielefeld.

Hegel, G.W.F. (1970): »Phänomenologie des Geistes«; in: *Werkausgabe*, Bd. 3, Frankfurt a. Main

Hegel, G.W.F. (1970): »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, *Werkausgabe,* Bd. 8–10, Frankfurt a. Main

Heidegger, M. (1992): »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt a. Main

Heidegger, M. (1997a): »Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart«, in: *Gesamtausgabe,* Bd. 28, Frankfurt a. Main

Heidegger, M. (1997b): »Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 32, Frankfurt a. Main

Holz, H.H. (1998): »Zur Kritik der philosophischen Anthropologie«, in: *Topos* 10, S. 11–38.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Holz, H.H. (2003): *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie,* Bielefeld.

Horkheimer, M. (1985): »Zum Begriff des Menschen«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt a. Main, S. 55–80.

Horkheimer, M. (1988): »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. Main, S. 249–276.

König, J. (1934/1935): »ad Plessners Aufsatz ›Die Frage nach dem Wesen der Philosophie‹«, in: *Nachlass Josef König*, Universitäts–bibliothek Göttingen, Cod. Ms. 93:3.

König, J. (undatiert): »Bemerkungen über die Assimilierbarkeit der Lehre, dass sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat«, in: *Nachlass Josef König,* Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. 93:3.

König, J. (1969): *Sein und Denken,* Tübingen.

König, J. (in Vorb.): *Denken und Handeln,* Bielefeld.

Landmann, M. (1976): *Philosophische Anthropologie*, Berlin.

Landmann, M. (1979): *Fundamental-Anthropologie,* Bonn.

Lethen, H. (1994): *Verhaltenslehre der Kälte,* Frankfurt a. Main

Plessner, H. (1981): »Die Stufen des Organischen und der Mensch«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt a. Main

Plessner, H. (1985): »Die Frage nach dem Wesen der Philosophie«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, Frankfurt a. Main, S. 96–121.

Plessner, H. (2002): *Elemente der Metaphysik*, Berlin.

Plessner, H./König, J. (1994): *Briefwechsel*, Freiburg/München.

Weingarten, M. (2001a): »Bewegen, Verhalten, Handeln. Thesen zu ungeklärten Grundbegriffen der Philosophischen Anthropologie«, in: V. Schürmann (Hrsg.), *Menschliche Körper in Bewegung*, Frankfurt a. Main, S. 245–261.

Weingarten, M. (2001b): »Versuch über das Mißverständnis, der Mensch sei von Natur aus ein Kulturwesen«, in: *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie 8*, Berlin, S. 137–171.

Weingarten, M. (2003): *Leben (bioethisch)*, Bielefeld.

Weingarten, M. (2004): *Sterben (bioethisch)*, Bielefeld.

Weingarten, M. (2005): *Tod (bioethisch),* Bielefeld.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Natur als Fremdes

Volker Schürmann

> *Ich glaube, dass das Selbstbewusstsein am Anfang unserer modernen Epoche wie ein siamesischer Zwilling falsch zusammengewachsen ist. Galilei ist einerseits völlig respektlos gegenüber allem, was er nicht versteht, und gleichzeitig selbstbewusst. Wie kann ich das falsche Omnipotenzgefühl, den westlichen fundamentalistischen Standpunkt, der nicht religiös aussieht, aber durchaus religiös ist, und seine gute Kehrseite, die Eigenschaft, Horizonte versetzen zu können – wie kann ich diese beiden Eigenschaften wieder voneinander trennen?*[1]

Positionen der philosophischen Anthropologie auf zeitgenössisch-drängende gesellschaftliche Problemlagen beziehen zu sollen, ist ein eigen Ding. Theoretisch unproblematisch ist zum einen die sich vergewissernde Fragerichtung, ob eine Position aus vergangener Zeit angesichts etwa der ›biotechnologischen Medizin‹ noch zeitgemäß ist.[2] Zum anderen liegt eine der Bedeutsamkeiten historischer Theoriearbeit darin, angesichts solcher Problemlagen an Denkmittel zu erinnern, die möglicherweise einen wichtigen und sonst vergessenen Beitrag zur denkerischen Bewältigung des ›Zeitgeistes‹ leisten. Hier kann man ›Renaissancen‹ (etwa zu den Philosophien Cassirers oder Plessners) nutzen, selbst initiieren wollen und seinerseits als Symptom der Gegenwart verstehen. Zum dritten – und hier beginnt die

1 | Alexander Kluge in der ZEIT Nr. 44 v. 23.10.2003, S. 41.

2 | Beispielhaft im Hinblick auf die Kritische Theorie vgl. Manzei (2002).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zumutung – könnte man versucht sein, z.B. Plessners Philosophie herbeizitieren zu wollen, mit dem Ziel einer expliziten Stellungnahme zu problematischen gesellschaftlichen Entwicklungen. Es scheint jedenfalls ein Merkmal des zeitgenössischen bundesrepublikanischen Zeitgeistes zu sein, die Existenzberechtigung institutionalisierter Philosophie in solchen Stellungnahmen zu sehen. Die Omnipräsenz von Ethik-Kommissionen legt von solchem Klima beredtes Zeugnis ab; ein Klima, in dem eine ›Auftrags-Renaissance‹ philosophischer Statements jeden Lehrstuhl für Renaissance-Philosophie akut gefährdet.

Natur als Fremdes – Zur Programmatik

Die philosophische Anthropologie ist von vornherein ein Fremdkörper in solchen Debatten. Sie bezieht angesichts gesellschaftspolitischer Problemlagen nicht in direktem Sinne Stellung – was sollte eine philosophische Stellungnahme zu medizinischen Entwicklungen sein? –, sondern klärt Bedingungen der Möglichkeit formulierter Stellungnahmen. Es eint die Positionen der Philosophischen Anthropologie, ihr transzendentalphilosophisches oder, um es noch deutlicher zu sagen, ihr metaphysisches Moment zu kultivieren. Scheler, Plessner, Löwith etc. widersetzen sich von vornherein der Zumutung, Geltungsfragen in Genese aufzulösen. Als was der Mensch je historisch-konkret gilt, sei nicht ohne Rest in einer Geschichte einzufangen, die erzählt, wie es dazu gekommen ist, dass er so gilt.

In einem Amalgam von Unverständnis und berechtigtem Verdacht ist dieser philosophisch-anthropologische Zugriff oft und gerne kritisiert worden; prominent etwa von Horkheimer, woran Weingarten (2001: 251 ff.) noch einmal nachdrücklich erinnert. Der Verdacht liegt darin, die moderne philosophische Anthropologie wolle »neue absolute Prinzipien aufstellen, aus denen das Handeln seine Rechtfertigung gewinnen soll« (Horkheimer 1935: 252). Geradezu programmatisch wurde solche Kritik in der Historischen Anthropologie.[3] – Kritisiert wird exakt das, was Plessner (1928: 342) als Charakteristikum für Religiösität angesehen hat: »[…] sie schafft ein Definitivum. Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben«. Und Plessner ist nicht zimper-

3 | »Vom Menschen soll die Rede sein. Doch wie? Nicht länger ist es möglich, von *dem* Menschen zu sprechen. Diese Rede, die in der *philosophischen Anthropologie* Schelers, Plessners und Gehlens in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts den Diskurs in Deutschland bestimmte, führte zu einer unzulässigen Reduktion. Wenn von *dem* Menschen gesprochen wurde, dann wurde stillschweigend der singuläre, europäische, männliche Mensch zur Norm gemacht« (Wulf 1997: 13).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lich: Wer in die »Geborgenheit« will, »muß sich dem Glauben zum Opfer bringen«; wer es dagegen mit dem Geist hält, der schaffe ein Letztes als Definitivum ab. Zwischen Kulturalität und Religiösität herrsche »absolute Feindschaft«. – Es ist freilich keinesfalls eindeutig, dass Kulturalität ein Letztes abschafft oder auch nur abschaffen kann. Abgeschafft wird das Letzte als Definitivum – gesucht ist eine geistvolle Variante des Letzten:

> »Exzentrische Positionsform und Gott als das absolute, notwendige, weltbegründende Sein stehen in Wesenskorrelation. […] Diese Idee [des Absoluten] aufgeben, heißt aber die Idee der Einen Welt aufgeben. Atheismus ist leichter gesagt als getan. […] Dem menschlichen Standort liegt zwar das Absolute gegenüber, der Weltgrund bildet das einzige Gegengewicht gegen die Exzentrizität. Ihre Wahrheit, ein existentielles Paradoxon, verlangt jedoch gerade darum und mit gleichem inneren Recht die Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit die Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt.« (Plessner 1928: 345 f.)

Eine Metakritik an Horkheimer im Geiste Plessners müsste diese Doppelheit der Einen Bewegung: die Grundgelegtheit und Aufgelöstheit von Welt wahren.[4]

Jene Kritik an der philosophischen Anthropologie kann somit – sowohl in der Sache als auch insoweit sie sich als Kritik an Plessner versteht – nicht das letzte Wort in dieser Sache sein. Es ist schon eine Crux mit Gebrauchsanweisungen. Wer sie bereits entnervt liest, wird bestätigt werden. Dann liest man nur, dass Transzendentalien nicht in der Erfahrung zu finden sind. Und also, so weiß man ja schon, müssen sie wohl vor aller Erfahrung beheimatet sein. Wäre dem so, dann hätte sich das Programm der Philosophischen Anthropologie erledigt. Dann würde dort in der Tat die heute nicht länger glaubwürdige Fabel von der historischen und kulturellen Unbeflecktheit normierender Wesensannahmen erzählt. Allein, es war dereinst davon die Rede, dass Transzendentalien mit der Erfahrung gegeben sind (falls sie denn gegeben sind). Zu denken ist mithin eine bedingte Notwendigkeit apriorischer Bedingungen. Wer sich an solcher Bedingtheit verschluckt und nur auf den Sack schlägt, auf dem die Notwendigkeit der Wesensannahmen verzeichnet ist, der wird zweifellos oft genug den Richtigen treffen, dabei jedoch das sachliche Problem mit erschlagen.[5]

---

4 | Und das mindestens nicht explizit zu tun oder als Forderung aufzustellen, charakterisiert die Metakritik von Holz (2003: 12 f.) an Horkheimer. – In ihrem Vorschlag zur Weiterentwicklung der Kritischen Theorie plädiert Manzei (2002: 97) dafür, den entscheidenden Schachzug in der Anerkennung eines »Dilemmas« zu sehen.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Verdacht, der gegen die Rede von einem Wesen des Menschen spricht, ist mehr als berechtigt. Allzu erdrückend ist die historische Erfahrung, dass sich Philosophie als Kontingenzexorzismus aufführt. Ist sie nicht angetreten, um in all dem Stimmengewirr die eine vernünftige Rede zu der in Rede stehenden Sache zu diskriminieren? Ist Philosophie nicht gerade jenes Geschäft, gegen den relativistischen Abgrund bloßen Meinens – zum Beispiel zu dem, was denn der Mensch sei – die Sicherheitsvorrichtung des einen wahren Meinens zu fixieren? Wer ernsthaft Philosophie betreibt, will und muss der nicht die Notwendigkeit des Inhalts der Wesensannahmen erweisen wollen – bei Strafe, das Geschäft der Philosophie aufzugeben? Und das ist keineswegs bloß ein Geschäft der alten Philosophie, schon gar nicht lediglich ein Gestus der Affirmation des Bestehenden. Gerade dort, wo den kritischen Tendenzen biotechnologischer Entwicklungen etwas entgegengehalten werden soll, möge doch bitte schön recht verfügbar sein, dass der Mensch unverfügbar ist. Manzei (2002: 88) müsste die fällige Abgrenzung nicht vornehmen, wenn es sie nicht gäbe: jene Versuche der Substantialisierung, »konkrete […] Bereich[e] leiblicher Existenz« positiv zu bestimmen und als unverfügbar ausweisen zu wollen (vgl. Schürmann 2003). Es gibt sie noch: die Versuche, dem Menschen »sozusagen buchmäßig die Not seines Lebens abzunehmen, aus der heraus er sein Leben zu gestalten hat« (Plessner 1931: 206).

Mindestens war das in Plessners Sicht die Lage 1931, gegen die er schrieb. Plessner sagte nicht »Kontingenzexorzismus«, sondern »analytisches Philosophieren«; er meinte in Sonderheit die Phänomenologie Husserls und Heideggers *Sein und Zeit*. Kontingenzexorzismus liegt dort vor, wo auch noch der Maßstab zur Beurteilung des Gegebenen als gegeben unterstellt wird.[6] *Macht und menschliche Natur* ist dem Programm nach gegen jeden, sei es materialen, sei es formalen »Apriorismus« gerichtet. Gerade auch der transzendentalphilosophische Grundsatz der Notwendigkeit irgendwelcher Transzendentalien, den Plessner nachdrücklich teilt, könne nicht ausgebeutet werden hin zu einem Erweis dessen, wie diese Transzendentalien ›in Wahr-

5 | Gamm (2000: 264 ff.) hat dieses Problem in aller Schärfe formuliert. Die dort vorgeschlagene Lösung scheint mir jedoch eine andere zu sein als die einer *bedingten Notwendigkeit*. Bei aller Kritik an Kant am entscheidenden Punkt (Gamm 2000: 265), scheint er ihm doch dort zu folgen, wo die Rede von ›Bedingtheit‹ nur als Partikularität interpretiert werden kann. Dann aber könnte es keine gleich kategorischen Moralen im Plural geben, sondern in der Tat nur die Zumutung *einer* Moral, die »für alle vernünftigen Wesen in gleicher Weise gültig« sein muss (Gamm 2000: 266). Ich sehe nicht, was für diese Konsequenz spricht; jede gute Tragödie inszeniert doch bereits ganz anschaulich einen unauflösbaren *Konflikt* in Sachen Moralität (vgl. Menke 1996 zu Hegel).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heit‹ beschaffen zu sein haben, um ›wahr‹ vom Menschen zu reden.[7] Dass eine Rede vom Wesen des Menschen erfolgt, ist, so Plessner, notwendig; aber solches ›Wesen‹ ist, gegen alle Apriorismen, nie notwendigerweise, sondern kontingenterweise dieses-und-nicht-jenes. Insofern ist jede Wesensannahme (die, wie gesagt, nicht nicht gemacht werden kann) ein Stellungnehmen in Sachen Menschheit und Menschlichkeit. Eben das besagt Plessners Rede von einer »politischen Anthropologie« (vgl. Schürmann 1997).

Natur als Fremdes

Dass der Maßstab zur Beurteilung des (gesellschaftlich) Gegebenen nicht seinerseits gegeben ist, sondern als »durch Vereinbarungen begründet« (Rousseau) gedacht werden muss, heißt nun ja keinesfalls, dass es solchen Maßstab gar nicht mehr gibt und/oder dass er beliebig-willkürlich wäre. Immerhin ist solcherart Grundordnung »heilig«, also als verbindlich anerkannt.[8] Plessner bettet seine Anthropologie in eine umgreifende Naturphilosophie ein, und dieser Schritt steht dafür, den Menschen so zu denken, dass er nicht beliebig dieses oder beliebig jenes tun kann. Insbesondere kann er nicht beliebige Vereinbarungen treffen; der Maßstab zur Beurteilung ist nicht willkürlich gesetzt, sondern übersetzt: ein traditionell gelebter, den er je neu entweder akzeptierend-übernimmt oder aber verändert.[9] Der Mensch sei ein bedingtes Wesen, dessen autonome Macht der Selbst-Gesetzgebung nicht Autarkie sei, sondern prinzipiell gebrochen angesichts einer anderen Macht als er es selbst ist. Diese an-

6 | *Dagegen* bereits Rousseau (1762: 62): »Die Gesellschaftsordnung ist ein heiliges Recht, das die Grundlage für alle anderen Rechte ist. Diese Ordnung entspricht aber nicht der Natur. Sie ist durch Vereinbarungen begründet.« – Und bei Plessner (1918: 240 ff.): »Das Eingeständnis eines absoluten Sprungs, welcher mit dem Akte der Voraussetzung, in der Grundlosigkeit der Antezipation getan ist, soll eben nicht geduldet werden; [...]. Das Nichts der bildenden Freiheit oder die absolute Konstruktion ist das Prinzip der Synthesis und das Wesen der kritischen Reflexion [...]. Nichts verbietet sich für diesen Gedanken mehr, als eine Substantialisierung des Ursprungs nach Art der Fichte'schen Tathandlung. [...] Das Nichts bildender Freiheit ist der Nullpunkt des kritischen Koordinatensystems.«

7 | »Schon der Katholik z.B. wird die Heideggersche Angabe des Sinns von Existenz ablehnen müssen« (Plessner 1931: 159).

8 | »Aber diese Relativierung führt sich nur durch, indem der Grund, auf dem sie beruht: Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, vor Gott, selber als Prinzip zum Vorschein kommt.« – »Wir müssen [den Menschen] nicht so begreifen, aber wir *können* es« (Plessner 1931: 148/149).

9 | Die freie Entscheidung hat hier entweder »den Charakter eines Festhaltens an einer schon getroffenen Festlegung oder eines Revoltierens gegen sie« (Plessner 1931: 192). – Zur Problemlage, in der diese Antwort Plessners eine ganz eigene ist, vgl. nachdrücklich Krockow (1958, insbes. S. 129 ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dere Macht trägt den Titel Natur. Natur ist der Name für diejenige Macht, mit der der Mensch in seinem (individuellen und gemeinschaftlichen) Tun zu rechnen hat; sie liegt nicht in seiner Verfügungsgewalt, ohne deshalb schlicht (vor-)gegeben zu sein. Angesichts dieser Macht trifft er seine Vereinbarungen so, dass er damit rechnet, nicht alle ihn betreffenden Angelegenheiten einfach vereinbaren zu können. Anders gesagt: Natur ist das Fremde – weder ein transzendentes Außen noch einfach das Andere des Menschen. Das Fremde als dasjenige, an dem sich eigener Maßstab bildet.[10]

Plessner Anthropologie-Konzept als ein naturphilosophisches anzusprechen, hat somit rein gar nichts damit zu tun, dass in irgendeinem (dann jedoch zu klärenden) Sinne die *Stufen des Organischen und der Mensch* Bezug nehmen auf zeitgenössische naturwissenschaftliche, insbesondere biologische Theorien. Die Bezugnahme auf Natur ist eine Bezugnahme auf eine philosophische Idee ›Natur‹. Selbst dann, wenn man zeigen könnte, dass Plessners Anthropologie-Konzept ganz ohne naturwissenschaftliche Theoriebildung auskommt (was sachlich nicht der Fall ist), und selbst dann, wenn man zeigen könnte, dass er auf sachlich ›falsche‹ oder problematische naturwissenschaftliche Theorien Bezug nimmt (was der Fall sein mag oder auch nicht), berührt das schlichterdings nicht Plessners Konzept: »Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen« (Plessner 1928: 26). Der »Gedanke einer Grundlegung der geisteswissenschaftlichen Erfahrung« erzwinge »eine Philosophie der Natur«, was Dilthey und Misch gewußt hätten. Deren Interesse an »Goethescher Naturphilosophie« dürfe man »nicht rein historisch bewerten« (Plessner 1928: 24).

Man mag diesen Ansatz beurteilen wie auch immer. Der Sache nach handelt es sich um einen Gegenentwurf, der – zum Beispiel und prominent – an diesem systematischen Ort mit der Philosophie Cassirers nicht harmonisierbar ist:

> »Wer da glaubt, daß mit Sprachphilosophie oder Kulturphilosophie die Sache gemacht ist, irrt sich ganz gewaltig und unterschätzt denn doch den Sinn der Situation, die in Dilthey zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen war« (Plessner 1928: 25).[11]
>
> »Setzen wir die Welt wieder in ihre Rechte (›wieder‹ ist gut, sie hat sie noch nie gehabt: erst läßt man sie von Gott geschaffen sein, später

10 | Diese Fassung des ›Fremden‹ beruht wesentlich auf den Arbeiten von Röttgers (im Kern Röttgers 2002: 273 ff.) und der dort vorgenommenen prinzipiellen Unterscheidung des Fremden vom Anderen. Vgl. auch die Arbeiten von Waldenfels (etwa Waldenfels 1997) und mit Bezug auf Plessner, Kämpf (2003).

11 | Und diesem »Irrglauben« nicht aufzusitzen, dafür steht die Philosophie von Hans Heinz Holz und auch die Plessner-Interpretation von Joachim Fischer.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vom Menschen) […]. Die Welt als das Nichtkreatürliche, Unschöpfbare – Unvergängliche und doch nicht Ewige (auch nicht ewig, insofern es zeitigt). Das erst wäre Atheismus.« (Plessner in: Plessner/König 1994: 177 ff.)

Skepsis

Odo Marquard hat einmal in dem ihm eigentümlichen lapidaren Tonfall bemerkt, dass es bei den Skeptikern zwei Fraktionen gebe, und dass man an die falsche geraten könne. Die auch für Marquard falsche Fraktion ist die, der akademischen Skepsis, die eine positive These in Wahrheitsfragen vertritt, nämlich, dass Wahrheit nicht zu finden sei. Es ist hauptsächlich diese Fraktion, die für den schlechten Leumund der Skepsis in der Philosophie gesorgt hat. Sie ist theoretisch relativ schnell erledigt, insofern man ihr sehr leicht einen Selbstwiderspruch vorrechnen kann: Falls Wahrheit nicht zu finden sei, woher bezieht dann die positive These der akademischen Skepsis, dass Wahrheit nicht zu finden sei, ihre eigene Wahrheit?[12]

Sowohl von Verfechtern als auch von Kritikern der Skepsis ist auch zeitgenössisch vor allem diese Fraktion allein im Blick. Insbesondere im Kontext der Analytischen Philosophie wird in aller Regel jene Differenzierung schlicht ignoriert. Dort hat man als Skeptiker ein Problem mit der so genannten Existenz der Außenwelt zu haben – und das kann man dann beliebig entweder als Absurdität hinter sich lassen oder als niemals zu lösendes Problem vor sich her tragen. Hier liegt der glückliche Fall vor, eine beinahe sichere Diagnose treffen zu können. Diese Diagnose ist im gleichen Sinne ›sicher‹, wie die Diagnose von Kinderkrankheiten sicher ist: So sicher, wie Ziegenpeter eine dicke Backe macht, so sicher redet ein Kontingenzexorzist mehr oder weniger lauthals über den von ihm so genannten Skeptizismus, und ist dabei unterschiedslos an die falsche Fraktion geraten. Typische Metasymptome sind die Gleichsetzung von Skepsis und Relativismus, ein sich-Mokieren über das anything goes und, in postmoderner Variante, das ›sichere‹ Wissen, dass ›Postmoderne‹ und ›Beliebigkeit‹ das Gleiche sei.

Weil häufig nur diese akademische Fraktion im Blick ist, gilt die Skepsis bestenfalls als mehr oder weniger sympathische Marotte, aber nicht als ernst zu nehmende philosophische Option. Sextus Empiricus, der Chronist der Pyrrhoneer, hatte aber bereits auf den Unterschied aufmerksam gemacht. Er unterschied in Wahrheitsfragen drei Positionen, nämlich die positiven Dogmatiker, die meinten, die Wahr-

12 | Vgl. ausführlicher zu diesem *Skepsis*-Abschnitt Schürmann (2002, insbes. S. 41–79, S. 117–139); dort auch mit Literaturnachweisen.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heit gefunden zu haben, die negativen Dogmatiker, die meinten, Wahrheit könne nicht gefunden werden (also die akademische Skepsis), und die pyrrhonische Skepsis, die noch nach der Wahrheit suche. Die Pyrrhoneer nennen sich selbst nicht Zweifelnde, sondern Suchende. Die Pyrrhoneer berichten von einer Erfahrung, die sie bis dato gemacht haben: Zu jeder Behauptung hätten sie bis dato jemanden gefunden, der die Gegenbehauptung aufgestellt und vertreten habe, und zu jeder Begründung einer Behauptung hätte es eine Begründung der Gegenbehauptung gegeben. Also sei doch wohl das Kriterium für die Wahrheit von Behauptungen bzw. für die Güte von Begründungen seinerseits unklar bzw. umstritten. Ihr zentrales Problem liegt in der Frage: Was sollen wir jetzt tun? Was sollen wir tun angesichts sich widerstreitender Thesen und Begründungen? Dass es einen Streit um Positionen gibt, zeigt, dass man sich noch nicht geeinigt hat – und zwar nicht nur nicht auf eine gemeinsame Position, sondern vor allem nicht auf das Kriterium, auf die Basis, auf das Prinzip der Begründungen. Mittels der so genannten Tropen kann man sehr schnell aufzeigen, dass vom Prinzip her die entgegenstehenden Begründungen gleich gut bzw. gleich schlecht sind. Dieses Faktum der logischen Gleichwertigkeit der Begründungen heißt in der pyrrhonischen Skepsis Isosthenie. Angesichts dieser bis *dato de facto* immer gegebenen Isosthenie von Begründungen machten sie eine weitere Erfahrung. Als sie selbst noch Dogmatiker waren, versuchten sie den Streit zu entscheiden – also eine der Positionen als die wahre auszuzeichnen – , wodurch sich der Streit permanent reproduzierte. Doch als sie es dann damit probierten, sich angesichts der Isosthenie nicht zu entscheiden, sondern weiter zu suchen, da folgte ihnen die Ataraxie genau so, wie der Schatten dem Körper folgt.

Plessner (1931) redet vielfältig von »Unentscheidbarkeiten«. Sehr deutlich ist das bei ihm als Prinzip gedacht: Begründungssituationen der Unentscheidbarkeit sind nicht solche Situationen, die aus einer Begrenztheit an Einsicht noch nicht für eine Entscheidung reif geworden sind, sondern Situationen, die durch Unentscheidbarkeit definiert sind. Plessne'rsche ›Unentscheidbarkeit‹ ist ein Nachkomme der pyrrhonischen ›Isosthenie‹, nämlich durch die ›Kritik‹ hindurchgegangene ›Isosthenie‹. Auch Kant meinte sich angesichts der metaphysischen Streitigkeiten nicht entscheiden zu sollen, sondern stattdessen solchem Streit bei dessen Selbst-Kollabieren zusehen zu können. Er verortet sich über dem Kampfplatz der Streitigkeiten und postuliert die Neutralität des Richterstuhls der Vernunft. Das wiederum gilt Hegel als ungereimter Versuch, Schwimmen lernen zu wollen ohne ins Wasser zu gehen. Marx und Plessner erweisen sich hier als gelehrige Schüler Hegels: Sie kennen keine neutrale Position in Begründungsstreitigkeiten mehr. Was Marx noch recht lapidar als »Kritik im Hand-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gemenge« fasste, wird von Plessner in einer ganzen Arbeit ausgeführt: *Natur als Fremdes*

> »Hier erst begreift man, warum [...] eine neutrale Position gegenüber diesem Kampf nicht möglich ist, sondern jede Position selber schon im Kampffelde liegt, so daß es keine Wesensbetrachtung des Menschen gibt, die sich nicht schon im Ansatz ihrer Frage für eine bestimmte Auffassung entschieden hätte.« (Plessner 1931: 220 f.)

Die Tradition Feuerbach

An diesem systematischen Ort ist Plessner Feuerbachianer. Das Folgeproblem seiner skeptischen Anthropologie ist offenkundig: Wahrheit in Fragen des Mensch-seins behält definitiv ein dezisionistisches Moment; sie ist ohne ein Moment machtvollen Durchgesetztseins nicht zu haben. Wahrheit hat sich gleichsam schmutzige Hände zugezogen, sie ist in schöner Reinheit nicht zu haben. Dieses Folgeproblem ist durch Plessners Nähe zu Carl Schmitt auch offen gelegt. Es ist vielfältig diskutiert, ja geradezu anrüchig geworden (vgl. Richter 2001). Plessners Konzept ist kein Dezisionismus (vgl. Schürmann 1997: 355 f.); aber es definiert dieses Konzept, dass sich ihm gegenüber die Not der Abgrenzung vom Dezisionismus stellt. Die Not dieser Abgrenzung ist ein Qualitätsmerkmal, das in zu schneller Schelte an Carl Schmitt – oder gar in einer Gleichsetzung von Plessner und Schmitt – wieder verloren geht. Wer aus guten Gründen den Dezisionismus kritisiert und dabei aber jenes dezisionistische Moment mit preisgibt, der betreibt eben wieder Kontingenzexorzismus (vgl. Fn. 9). Es ist schlechterdings nicht möglich, zugleich die Geschichtlichkeit philosophischer Wesensbestimmung zu behaupten und jenes dezisionistische Moment zu bestreiten (oder schön zu reden oder auf die lange Reise der unendlichen Annäherung zu schicken).[13] Die Verbindlichkeitserklärung der Unergründlichkeit des Menschen hat ein dezisionistisches Moment. Mir scheint, dass Plessner hier schlechterdings und vorbehaltlos Max Weber folgt.[14] Dass diese Setzung nicht zu einem Dezisionismus gerät, ist der Feuerbach'sche, oder wenn man denn will: der metaphysisch-materialistische Zug Plessners.

13 | Innerhalb eines marxistischen Kontextes hat Gramsci das in aller Entschiedenheit als Problem formuliert: »Wenn die Philosophie der Praxis theoretisch behauptet, daß jede für ewig und absolut gehaltene ›Wahrheit‹ praktische Ursprünge gehabt hat und daß sie einen ›provisorischen‹ Wert dargestellt hat (Geschichtlichkeit jeder Welt- und Lebensauffassung), so ist es sehr schwierig, ›praktisch‹ verständlich zu machen, daß eine solche Interpretation auch für die Philosophie der Praxis selbst gilt, ohne dabei die zum Handeln notwendigen Überzeugungen zu erschüttern« (Gramsci, GH, H. 11 [1932–33]: 1476).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der systematisch entscheidende Punkt liegt darin, dass Feuerbach (1843a: 253) ein »passives Prinzip« in Bezug auf den Menschen für die Philosophie einklagt. Dem Selbstverständnis nach richtet sich das gegen Kant und gegen den Deutschen Idealismus. Etwas plakativ gesprochen, kann man Kant als Stiftungsvater des zeitgenössischen Konstruktivismus betrachten. Wir mögen es so denken, dass wir es sind, die der Natur die Regeln vorschreiben. Insofern machen wir uns ein Bild der Natur nach unserem Bilde. Natur ist mit und seit Kant immer schon oder immer nur das Andere unserer selbst.

Das ist nun auch für Feuerbach überhaupt nicht zu kritisieren, sondern das ist eben so, wenn man nicht hinter Kant zurück will. Allerdings kann man das noch ganz unterschiedlich deuten. Feuerbach klagt schlicht ein, dass die These der Konstruiertheit der Natur ihrerseits eine Konstruktion ist, und d.h. wesentlich: Menschen konstruieren Natur nicht aus einem epistemologischen Nullpunkt heraus, sondern diese Konstruktion ist ihrerseits bedingt. Und diese Bedingtheit zu ignorieren, das ist das, was Feuerbach »Idealismus« nennt: »Außer dem Ich ist nichts, alle Dinge sind nur als Objekte des Ich« (Feuerbach 1843b: § 17). Die Betonung liegt mitnichten auf dem »Ich«, sondern darauf, dass die Dinge ohne Rest darin aufgehen, nach unserem Maße gemessen zu sein. Es hilft deshalb nicht, aus dem Ich ein transzendentales Wir zu machen; vielmehr gilt es, die Bedingtheit des Ich bzw. des Wir bzw. der Konstruktion zu bedenken. Was Feuerbach unter dem Titel des »passiven Prinzips« einklagt, ist die Bedingtheit des Setzens des Maßes.

Der Idealismus-Vorwurf geht bei Feuerbach mitnichten gegen die so genannte Konstruiertheit all des von uns Erkannten. Um Materialist im Sinne Feuerbachs zu sein, muss man mitnichten nun doch wieder behaupten, dass es ›eigentlich‹ und ›in letzter Instanz‹, mit vielen ›Wenns und Abers‹ doch die Natur sei, die uns die Regeln ihres Erkennens diktiert. Es ist für Feuerbach, und für Plessner allemal, selbstver-

14 | »Nur positive Religionen – präziser ausgedrückt: dogmatisch gebundene *Sekten* – vermögen dem Inhalt von *Kulturwerten* die Dignität unbedingt gültiger *ethischer* Gebote zu verleihen. Außerhalb ihrer sind Kulturideale, die der Einzelne verwirklichen *will*; und ethische Pflichten, die er erfüllen *soll*, von prinzipiell verschiedener Dignität. Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den *Sinn* des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommneten Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen, daß ›Weltanschauungen‹ niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Ideen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren« (Weber 1904: 154).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ständlich, einen solchen Schritt hinter Kant zurück nicht zu machen. Was sie gleichwohl kritisieren und zu unterlaufen suchen, ist die im engeren Sinne transzendentalphilosophische Version der Transzendentalphilosophie. Die nämlich verortet die Maß-gebende Vernunft in vermeintlicher epistemologischer Unschuld über allen Stand- und Gesichtspunkten.[15] Diese Vernunft ist nicht ihrerseits bedingt, sondern nur bedingend: »Die Vernunft ermöglicht zwar Erfahrungen, wie uns die Transzendentalphilosophie lehrt, aber sie macht keine und sie braucht auch keine« (Röttgers 2002: 284). Was seinerzeit Privileg Gottes war – nämlich »vom Körper gänzlich befreit«, sprich: nicht bedingt, nicht verortet zu sein (Leibniz 1714: § 72) – wird als Grundmodell beibehalten. Wird es dann ernsthaft auf den Menschen bezogen, entspringt Hybris, Vermessenheit. Solch erfahrungsresistente Maß-Gabe ist »Kulturimperialismus der Vernunft« (Röttgers 2002: 284). Hier schlummert terroristische Gewalt, bis zu ihrem Ausbruch mühsam verborgen unter der Decke einer Pflichtenethik. Elfriede Jelinek hat diesen inneren Zusammenhang nicht auf den Begriff, sondern auf das Drama gebracht:

Natur als Fremdes

> »Am liebsten wäre mir, ich könnte meine eigene Frau werden, das wäre der einzige Zustand, in dem mich die Zumutung eines anderen Körpers [...] nicht in rasenden Zorn versetzen würde. [...] Als Frau müßte ich mich allerdings mehr nach fremden Bildern richten, ja, ich müßte mich ununterbrochen beschreiben lassen und dabei stillhalten. Das liegt mir nicht. Müßte mich impfen lassen mit Bildern, denen ich ja doch nie entsprechen könnte. Ich gebe auf. [...] In meiner rasenden Wut, nicht selber eine Identität ohne Mangel zu sein, also eigentlich ohne Körper, muß ich alle anderen Körper zerstören, vor allem die schwachen, baufälligen [...]. Ich bin eine Frau und gleichzeitig ihr Gegenteil, weil ich nur meinen eigenen Blick, und auch den nur auf mich selbst zulasse. Den fremden Blick, der mich ansonsten mißt, aber nicht in Sicherheit wiegt, weise ich entschlossen zurück. Ich gebe das Inserat heute noch auf, um meiner Identität auch noch ihren letzten Makel zu nehmen: nicht allein mit meinem Spiegel auf der Welt zu sein. Selber Spiegel zu sein, mir selber mein eigenes Gesicht zu zeigen, das ich mir anschauen kann oder nicht, ganz wie ich will. Das wünsche ich mir zum Geburtstag. Ich bin jeden Tag, den ich jemanden umbringe, selber wie neu geboren. [...] Da die Frau erstens am Mann,

15 | Zur hier einschlägigen Begriffsgeschichte von »Standpunkt« und »Gesichtspunkt« vgl. Röttgers (1994). An dem hier thematisierten systematischen Ort hilft diese Unterscheidung jedoch gerade nicht. Auch noch über allen *Gesichts*punkten, die keine *Stand*punkte mehr sein möchten, wäre Ruh, wie *über* allen sonstigen Gipfeln auch. Und als je schon verortete Gesichtspunkte sind es in entscheidender Hinsicht eben Standpunkte, und keinesfalls »bloße« Gesichtspunkte.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zweitens an jeder anderen Frau gemessen wird, muß ich alles um mich herum ausradieren, um nicht mehr gemessen werden zu können, sondern selber Maß zu sein. Und dann nehme ich zusätzlich noch Maß an mir selber. Das heißt: Nur ich passe mir wirklich!« (Jelinek 1998: 77 ff.)[16]

Dagegen nun steht metaphysisch-materialistisch das Konzept der Bedingtheit auch noch jeder Maß-Gabe. Der Leibniz'sche Gott hat einen Körper bekommen (vgl. Feuerbach 1837). Freiheit ist dann nicht das, was wir idealerweise täten, gäbe es nur die Anderen nicht, die uns in unserem quasi-göttlichen Narzismus stören. Das Ensemble der Verhältnisse ist dann keine Beschränkung, sondern Ermöglichungsgrund von Freiheit. Die Welt ist dann nicht *factum brutum* für atomistisch konzipierte Individua, sondern Exzentrizität ist sich-in-einer-Welt-bewegen. Für solcherart »passives Prinzip« in Bezug auf den Menschen steht bei Feuerbach die philosophische Idee ›Natur‹; zunächst und u.a. in Gestalt der Kategorie des »spekulativen Leibes«.[17] Der Leib ist das »poröse Ich«. Oder auch: »Weil auch das Objekt tätig ist, leidet das Ich – ein Leiden, dessen sich übrigens das Ich nicht zu schämen hat, denn das Objekt gehört selbst zum innersten Wesen des Ich« (Feuerbach 1841: 150). Verallgemeinert heißt das später, an Schleiermacher anknüpfend »Gefühl der Abhängigkeit«.[18]

Natur als Fremdes

Wenn mit und seit Kant gegeben sein kann, dass wir alles je Gegebene nach menschlichem Maße messen – dass alles für uns Gegebene eben das Andere unserer selbst ist –, so ist eben das eine nun, mit und seit Kant, neu gegebene »Ansicht« – nicht zu diesem oder jenem Gegebenem, sondern zu dem, was ›das Gegebene‹ meint. Mit kopernikanischen Wenden ändert sich der bis dato fungierende Maßstab, und

16 | Den Hinweis auf das *Sportstück* verdanke ich Siegfried Bönisch und Meike Hinnenberg.

17 | »Ja, das Fleisch oder, wenn ihr lieber wollt, der Leib hat nicht nur eine naturhistorische oder empirisch-psychologische, er hat wesentlich eine spekulative, eine metaphysische Bedeutung. Denn was ist der Leib anderes als die Passivität des Ich?« (Feuerbach 1841: 152 f.)

18 | »Die Behauptung, daß die Religion dem Menschen eingeboren, natürlich sei, ist falsch, wenn man der Religion überhaupt die Vorstellung eines Theismus, d.h. des eigentlichen Gottesglaubens unterschiebt, vollkommen wahr aber, wenn man unter Religion nichts weiter versteht als das Abhängigkeitsgefühl – das Gefühl oder Bewußtsein des Menschen, daß er nicht ohne ein andres, von ihm unterschiednes Wesen existiert und existieren kann, daß er nicht sich selbst seine Existenz verdankt« (Feuerbach 1846: § 3).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht bloß das Ansehen einiger, vieler oder aller bis dato angesehener Sachen. Der bis dato lediglich fungierende, im Gebrauch seiende Maßstab ist nun seinerseits zu einer gesehenen Sache zweiter Stufe geworden.

Darin liegt die reale Möglichkeit, dieses Maßstäbliche nun auch einfach als ein Anderes unserer selbst – eben als eine von uns gesehene Sache – anzusehen. Das neue Andere wäre dann zwar in anderer Weise anders als das Andere der ersten Stufe, aber als von uns nunmehr eingesehene Sache eben entscheidend doch auch wieder ein anderes Anderes. Die Steigerungsform des Andersseins wäre sachlich insofern berechtigt, als nunmehr auch das messende Selbst ein wenig verrückt worden ist – es verfügt ja jetzt über einen anderen Maßstab als vorher. Gleichwohl ist jener Maßstab eben nur ein anderes Anderes, denn das Selbst ist nun zu besserer Einsicht gekommen, mithin zu einer Sicht der Dinge, die es besser schon vorher hätte gehabt haben sollen.

Diese Möglichkeit, die Maß-gebende Vernunft als Steigerungsform des Verstandes anzusehen, ist die von der transzendentalphilosophischen Version der Transzendentalphilosophie ergriffene. Dafür ist sie von der spekulativen Version der Transzendentalphilosophie heftig gescholten worden. Das Maßstäbliche als anderes Anderes logisch über allem Gemessenen anzusiedeln, lasse den alten Maßstab nicht »zu Grunde« gehen (vgl. Wolff 1996), sondern sehne sich nach wie vor nach dem Maßstab aller Maßstäbe, wenn auch in aller Bescheidenheit im Status des Regulativen. Es beginnt die lange Reise der unendlichen Annäherung, die zwangsläufig in der phantastischen Vorstellung endet, »selber Spiegel« (Jelinek) oder »spekulativer Dalailama« (Feuerbach 1839b: 20) zu sein. Allein, einen Maßstab gibt es nur im Messen von Sachen. Diese von Hegel konsequent vorgenommene Umsiedelung ist notwendigerweise von antinomischem Charakter: Der Maßstab des Messens ist auch nur eine von vielen anderen gemessenen Sachen neben all diesen anderen und unterliegt somit dem Maßstab seiner selbst.

Das ›Gefühl der Abhängigkeit‹ ist als Steigerungsform des Anderen nicht zu haben. Es ist die Furcht des Herrn, die der Knecht gespürt hat, worin sein »ganzes Wesen […] innerlich aufgelöst worden, durchaus in sich selbst erzittert [hat], und alles Fixe hat in ihm gebebt«. Es ist gerade nicht Angst vor dem Herrn oder »um dieses oder jenes« (Hegel, HW 3: 153). Im Angesicht der Angst vor etwas gilt es, Strategien »auszuklügeln« (Hegel, HW 20: 255) – der Maßstab bleibt fix. Die Konstruktion des Fremden dagegen ist es, dass eine Grenze anerkannt ist, »jenseits derer die Kontinuitäten ein Ende haben« (Röttgers 2002: 290).

In Plessners Selbstverständnis ist das Konzept einer Philosophie der Natur die De-Potenzierung der Idee der Sonderstellung des Men-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen in der Welt. Eine solche Sonderstellung des Menschen liegt dort zugrunde, wo die Mächtigkeit des exzentrischen Wesens nicht an sich selbst als gebrochene gedacht wird (sondern lediglich Bedingungen gedacht werden, unter denen die menschliche Macht ›klügelt‹). Die Idee der Natur ist in Plessners Konzept gerade nicht in der Rolle, auch noch eine der zahllosen Bedingungen zu sein, die der Mensch bedenken und in sein Kalkül einbeziehen möge. Die qua ›Natur‹ gebrochene Mächtigkeit des Menschen ist eine Gebrochenheit der Mächtigkeit selbst, und nicht lediglich eine Begrenztheit der Wirkungen solcher Mächtigkeit.

Zeitgenössisch richtet sich das explizit gegen Heideggers Konzept des Primats der Ontologie des Daseins. Der Sinn und die Legitimation seines naturphilosophischen Ansatzes sei die Ablehnung des Heidegger'schen Grundsatzes, dass jeder Untersuchung von außermenschlichem Sein eine Existentialanalytik des Menschen vorhergehen müsse. Damit glaube Heidegger noch immer, dass »der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste« sei. Demgegenüber meint Plessner festhalten zu sollen, dass Exzentrizität eben auch und wesentlich meint, »sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein« (Plessner 1928: V f.). Plessner liest Heideggers Konzept eines Primats der Ontologie des Daseins so, dass Heidegger damit zugleich behauptet bzw. unterstellt, eine solche Ontologie des Daseins sei eben nicht nur vorgängig, sondern auch sichere Basis aller anderen Ontologien. In *Macht und menschliche Natur* ist diese Kritik dann ausgeführt.

Plessners *Stufen* bekommen dadurch etwas Missverständliches. Sie klären nicht explizit genug, dass sein Konzept der Stufung der Natur seinerseits in der menschlichen Lebensform, d.h. in Exzentrizität gründet. Man kann die *Stufen* durchaus so lesen, als sei Exzentrizität das Ergebnis des Durchlaufens der Stufen der Natur. Das würde bedeuten, dass der Philosoph Helmuth Plessner Auskunft geben könnte über pflanzliche und tierische Lebensformen (bzw. über die Bestimmung der Positionalität) ohne selbst schon exzentrisch formatiert zu sein. Anders gesagt: Man kann die *Stufen* so lesen, als gebe das Buch Auskunft über ontische Sachverhalte, verbrämt als philosophische Ideen. Plessner selbst konstatiert, dass Josef König ihn wohl so verstehen würde, und er spricht selbst von einer »quasi unbekümmerte[n] Direktheit in der Wendung zur äußeren ›Natur‹anschauung«, von einem »bewußte[n] Überspringen des angeblich (und ja trotzdem auch wirklich) sich vorgelagerten Existenzsubjekts« (Plessner in: Plessner/König 1994: 176 f.). Direkt an König:

> »ich glaube, daß Sie – sicher nicht ganz mit Unrecht – mich zunächst so als Gegenspieler Heideggers sehen: kein Primat des Ontologischen vor dem Ontischen, sondern des Ontischen vor dem Ontologischen.« (Plessner in Plessner/König 1994: 176)

Aber bereits im selben Brief schließt daran ganz direkt an:

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Natur als Fremdes

> »Und doch ist das nicht die ganze Weite dessen, was hier Natur bedeutet und naturphilosophischer Ansatz. Vielmehr: die in und mit der Exzentrizität gegebene Irrelevanz des Ansatzes und der Untersuchungsrichtung, die Primatlosigkeit in dieser Situation, das Gefragtsein jeder gestellten Frage.« (Plessner in: Plessner/König 1994: 177)

Das bedeutet, dass der pure Textbestand der *Stufen* zwei Lesarten zulässt: zum einen die, dass dieser Text einen Primat der Naturphilosophie vor der Anthropologie formuliert. Das wäre im historischen Kontext der strikte Gegensatz zu Heidegger: die vermeintliche begründungstheoretische Notwendigkeit einer allgemeinen Ontologie vor einer Ontologie des Daseins. Die *Stufen* wären dann quasi unbekümmerte Naturontologie, um nicht zu sagen: vorkantisches Ablauschen der ontisch gedachten Natur auf hohem Niveau. Diese Lesart geht – bei aller hier vorgenommenen Zuspitzung – nach eigenem Bekunden Plessners nicht völlig an diesem Text vorbei, sie besteht »sicher nicht ganz mit Unrecht«. Um nur die sensibelste Stelle zu nennen: Ist der Sachverhalt der Grenze dort tatsächlich als Phänomen gedacht, also als Onto-Logikum? Oder legt der Text dem Lesenden nicht doch sehr suggestiv in den Kopf, es handele sich recht eigentlich um einen ontischen Bestand, der in diesem Buch adäquat auf seine Logik gebracht wurde?

Die zweite Lesart ist die, dass auch und bereits die *Stufen* die Primatlosigkeit im Verhältnis von Naturphilosophie und Anthropologie formulieren. Diese Lesart verlangt ein wenig Wohlwollen, ist aber immerhin diejenige, die Helmuth Plessner selbst als die den Sinn des Wortlauts treffende ausgezeichnet hat. Mir scheint wesentlich, dass beide Lesarten möglich sind; und mir scheint es die zentrale Leistung von *Macht und menschliche Natur* zu sein, die Lektüremöglichkeit der *Stufen* zu vereindeutigen. 1931 arbeitet Plessner explizit den Grundsatz der Primatlosigkeit bzw. der Unentscheidbarkeit hinsichtlich des Primats von Naturphilosophie und Anthropologie heraus. Alles Philosophieren, und somit auch Plessners Ausführungen zu den »Stufen des Organischen«, ist immer nur als menschliches Unternehmen realisiert, d.h. gründet selbst in Exzentrizität. Zugleich ist Plessners Hauptanliegen, dieses Vorgelagertsein des Menschen zu depotenzieren und den Menschen als ein Naturkörper neben anderen zu denken – und dies nicht als ›Auch-Wichtigkeit‹, sondern als verbindliches Moment des Philosophierens. Dass das bereits der Sinn der Stufen war, hatte Plessner auch schon 1928 gesagt: »diese Situation der Exzentrizität« komme mit dem überein, was Josef König 1926 im *Begriff der Intuition* herausgearbeitet habe (Plessner 1928: VI), nämlich mit der Figur der Verschränkung.

Genau deshalb und (nur) in diesem Sinne ist Anthropologie an sich selbst politische Philosophie. Als Onto-Logikum ist Exzentrizität die Antwort auf eine gestellte Frage, und also hat Exzentrizität andere

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Götter neben sich: »Wir müssen den Menschen nicht so begreifen, aber wir können es« (vgl. Fn. 8). Philosophie hat hier nirgends eine feste Basis, auf die sie sich zurückziehen könnte, sondern sie selbst ist das Basteln dieser Basis bzw. das Legen ihres eigenen Grundes.

> »In dem Sinne also keine Legitimation der Methode suchen – nicht, weil es nicht ginge [das wäre das Analogon zur akademischen Skepsis], sondern weil es noch eine höhere Möglichkeit gibt, der Situation der Exzentrizität zu entsprechen: zwischen Ernst und Nichternst zu bleiben [...] eine Ataraxie, die aus einer Distanz zum Ernst, zur Notwendigkeit, zum Legitimen kein Kapital schlägt wie der romantische Ironiker.« (Plessner in: Plessner/König 1994: 179)

Weil und insofern Plessners Anthropologie aus einer Vielheit isosthenisch postierter, gleich gültiger Wesensannahmen eine, und nur eine, heiligt, entspringt Exzentrizität in einer bestimmten Haltung. Als grundlegender und maßgebender Maßstab ist Exzentrizität dreifach strukturiert: ein Onto-Logikum im Geiste eines bestimmten Ethos. Aufklärung und Kritik lebt nicht mehr von einem *lumen naturale,* sondern in einem numinosen Politikum. Man muss und sollte wohl in bezug auf Macht und menschliche Natur von *positionierter Exzentrizität* sprechen.

Ohne Wenn und Aber ist es die Exzentrizität, die Plessner, ganz im Sinne Webers, gegen alle anderen Götter neben ihr heilig spricht. Freilich ist es eine Heiligsprechung mit Augenzwinkern – zwischen Ernst und Nichternst. Plessner ist Feuerbachianer: »Das Christentum ist der Widerspruch von Polytheismus und Monotheismus« (Feuerbach 1843a: 244; vgl. Feuerbach 1839a: 10 über Humor).

Positionierung

Ich vermag nicht zu entdecken, dass Plessners Philosophie den Kontingenzexorzismen lediglich isosthenisch gegenübersteht. Ich halte es schlicht für eine grundsätzliche Überlegenheit, die eigene Position als gesetzte Positionierung im Feld umkämpfter Maßstäbe, also ohne vermeintlichen Anker im Ontischen, verorten zu können. Bei allem Respekt vor den Leistungen etwa Cassirers in den irdischen Bereichen der Philosophie: dass die Philosophie der symbolischen Formen notorisch den Ort im Unklaren lässt, von dem aus sie selbst entworfen ist, unterscheidet sie scharf von Plessners Entwurf der positionierten Exzentrizität. Das ist ein Unterschied, der sicher nur in himmlischen Sphären relevant wird, den man aber getrost zu den »Feinen Unterschieden« (Bourdieu) rechnen kann, in denen sich die Klasse des Geschmacks manifestiert.

In dieser Hinsicht steht Plessner heute nicht mehr allein. Gesa Lindemann sucht seit Jahren »die Konstruktion der Wirklichkeit« in-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nerlich mit der »Wirklichkeit der Konstruktion« zu verknüpfen; und es überrascht wenig, dass sie mit Ausnahme von Plessner beinahe nur »Restnaivitäten« hinsichtlich der Reflexivität des je eigenen Beobachtungsstandpunktes vorfindet (vgl. Lindemann 2002: 63). Bei Dona Haraway ist die Reflexion der je eigenen Positionierung unter dem Titel »situierte Ontologie« Programm; ein Programm, das nunmehr von Jutta Weber, ausdrücklich im Namen von ›Natur‹, weitergeführt und auf die neuen »Technowissenschaften« bezogen wird (vgl. Weber 2003).

Solcherart Selbstreflexivität der Theoriebildung ist Ausdruck des grundlegenden Prinzips, ein »passives Prinzip« in bezug auf den Menschen verbindlich zu nehmen. In der Feuerbach-Plessner'schen Sicht der Dinge kommt sehr vieles darauf an, alles nur Denkbare zu tun, um Menschen von ihren Krankheiten zu heilen. Aber dieses Begehren wahrt nur dann die Endlichkeit des Mensch-seins, wenn es in einer Praxis verkörpert ist, die spürbar darum ›weiß‹, dass ›gelebte Krankheiten reicher sind als alles sie vorwegnehmende Bewußtsein‹ (vgl. Leont'ev 1982: 125). Endliche Wesen müssen Glück haben, um zu ihrem Glück zu gelangen. Was das positiv heißen soll, mag rätselhaft bleiben.[19] Was es negativ heißt, ist klar – und man muss hier nicht schweigen: Glück ist nicht biotechnologisch fabrizierbar. Das Konzept der positionierten Exzentrizität ist diejenige Philosophie, die den Welterfolg von Asterix erklärt: Natur als Fremdes zu denken heißt, in spielerischer Weise darauf gefasst zu sein, dass einem der Himmel auf den Kopf fallen könnte.

Literatur

Engels, F. (1886): »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie«. Nach dem revidierten Sonderdruck 1888 in: *Marx-Engels-Werke, Bd. 21* (1984), S. 259–307.

Feuerbach, L. (1837): »Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke,* Bd. 3 (^{3}1984), Berlin.

Feuerbach, L. (1839a): »An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (1970), Berlin, S. 3–15.

19 | Martin Seel hat sehr viel Erhellendes dazu geschrieben (exemplarisch Seel 1995: 2002); und er weiß gelegentlich um den Zusammenhang zur Philosophie Plessners (Seel 1996: 240, 270 f.). Unverzichtbar hier auch Waldenfels (1994).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Feuerbach, L. (1839b): »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (1970), Berlin, S. 16–62.

Feuerbach, L. (1841): »Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹ von Dr. J.F. Reiff«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (1970), Berlin, S. 143–153.

Feuerbach, L. (1843a): »Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke,* Bd. 9 (1970), Berlin, S. 243–263.

Feuerbach, L. (1843b): »Grundsätze der Philosophie der Zukunft«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (1970), Berlin, S. 264–341.

Feuerbach, L. (1846): »Das Wesen der Religion«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (1971), Berlin, S. 3–79.

Gamm, G., (2000): *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten,* Frankfurt a. Main.

Gramsci, A. (GH): *Gefängnishefte,* Kritische Gesamtausgabe, W. F. Haug (Hrsg.), Hamburg 1991 ff.

Hegel, G.W.F. (HW): *Werke*, 20 Bd., E. Moldenhauer/K. M. Michel (Hrsg.), 1986, Frankfurt a. Main.

Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit,* ^{17}1993, Tübingen.

Holz, H.H. (2003): *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie,* Bielefeld.

Horkheimer, M. (1935): »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 (1988), Frankfurt a. Main, S. 249–276.

Jelinek, E. (1998): *Ein Sportstück,* Reinbek.

Krockow, C. Graf v. (1958): *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger,* ^{2}1990, Frankfurt a. Main, New York.

Leibniz, G.W. (1714): »Die Prinzipien der Philosophie oder Die Monadologie«, in: *Philosophische Schriften*, Bd. 1, hrsg. und übers. H. H. Holz, ^{2}1985, Darmstadt, S. 438–483.

Leont'ev, A.N. (1982): *Tätigkeit – Bewußtsein – Persönlichkeit,* Köln.

Lindemann, G. (2002): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin,* München.

Kämpf, H. (2003): *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie,* Berlin.

Manzei, A. (2002): »Eingedenken der Lebendigkeit im Subjekt? Kritische Theorie und die anthropologischen Herausforderungen der biotechnologischen Medizin«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie,* 15, 2002, S. 79–101.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Menke, C. (1996): *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel,* Frankfurt a. Main.

Plessner, H. (1918): »Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang«, in: *Gesammelte Schriften,* Bd. I, Frankfurt a. Main, S. 143–310.

Plessner, H. (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie,* ^{3}1975, Berlin, New York.

Plessner, H. (1931): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: *Gesammelte Schriften,* Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 135–234.

Plessner, H./König, J. (1994): *Briefwechsel 1923–1933,* H. U. Lessing/A. Mutzenbecher (Hrsg.), Vorwort von F. Rodi, Freiburg, München.

Richter, N.A. (2001): »Unversöhnte Verschränkung. Theoriebeziehungen zwischen Carl Schmitt und Helmuth Plessner«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001, S. 783–799.

Röttgers, K. (1994): »Der Standpunkt und die Gesichtspunkte«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37, S. 257–284.

Röttgers, K. (2002): *Kategorien der Sozialphilosophie,* Magdeburg.

Rousseau, J.J. (1762): »Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes«, in: *Politische Schriften,* übers. und Einführung von Schmidts, L., ^{2}1995, Paderborn u.a., S. 59–208.

Schürmann, V. (1997): »Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45, 1997, S. 345–361.

Schürmann, V. (2002): *Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteilichen Skepsis,* Magdeburg.

Schürmann, V. (2003): »Die Bedeutung der Körper. Literatur zur Körper-Debatte – eine Auswahl in systematischer Absicht« in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie,* 28.1.2003, S. 51–69.

Seel, M. (1995): *Versuch über die Form des Glücks.* Studien zur Ethik, Frankfurt a. Main.

Seel, M. (2002): *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie,* Frankfurt a. Main.

Waldenfels, B. (1994): *Antwortregister,* Frankfurt a. Main.

Waldenfels, B. (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1,* Frankfurt a. Main.

Weber, M. (1904): »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann (Hrsg.), ^{4}1973, Tübingen, S. 146–214.

Weber, J. (2003): *Umkämpfte Bedeutungen. Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience,* Frankfurt a. Main, New York.

Weingarten, M. (2001): »Bewegen, Verhalten, Handeln. Thesen zu ungeklärten Grundbegriffen der Philosophischen Anthropologie«, in: *Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte*

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Sportwissenschaft, V. Schürmann (Hrsg.), Frankfurt a. Main, New York, S. 245–261.

Wolff, M. (1986): »Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation?«, in: *Neue Hefte für Philosophie* 26, S. 89–114.

Wulf, C. (Hrsg.) (1997): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie,* Weinheim, Basel.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

GESELLSCHAFTSTHEORIE

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Umkämpfte Deutungen – Zur Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin

Alexandra Manzei

Herausforderungen der Biomedizin für die Sozialwissenschaften

Wie ein roter Faden zieht sich die Frage nach dem Menschen und seiner Natur durch alle Debatten um die moderne Medizin. Ob in den öffentlichen, ethisch-rechtlichen Diskussionen oder in den Reflexionen der Sozial- und Geisteswissenschaften, es scheint, als sei die Conditio Humana der Dreh- und Angelpunkt, an dem sich die Geister scheiden. So stand bereits in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die Reproduktions- und Transplantationsmedizin in Deutschland Anfang der 1990er Jahren die Frage nach Anfang und Ende menschlichen Lebens im Zentrum: Ist Mensch erst Mensch als Person? Sofern er/sie über Geist, Bewusstsein, Kommunikations- und Handlungsfähigkeit verfügt, wie es im Transplantationsgesetz von 1997 verankert wurde? Oder ist bereits die befruchtete Eizelle – obwohl weder handlungs- noch kommunikationsfähig oder gar mit bloßem Auge sichtbar – als menschliche Existenz zu begreifen, deren Leben und Würde es unbedingt zu schützen gilt, wie es das Embryonenschutzgesetz von 1990 vorschreibt? Auch eine Dekade später noch sind die ethischen Debatten um Stammzellforschung und ›therapeutisches‹ Klonen durch nahezu den gleichen Konflikt gekennzeichnet.[1] Was menschliches Leben ist, wo es beginnt, wo es endet, und somit die Frage, wer denn eigentlich zum Kreis der Menschen gehört, denen verglichen mit anderen Lebewesen besondere Schutzrechte zukommen (sollen) – es sind solche anthropologischen Fragen, die die Grundlage für ethi-

1 | Vgl. für die verschiedenen Positionen in der Bioethik Diskussion in Deutschland Geyer (2001).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sche und rechtliche Entscheidungen bilden. Fragen, die wiederum ihrerseits nicht frei von normativen Implikationen sind.[2] In der Biomedizin sind anthropologische Deutungen aufs Engste mit normativen Fragen verknüpft.

Gleichwohl erschöpft sich die normative Dimension anthropologischer Fragen nicht in jenen abstrakten moralischen Dilemmata, wie sie häufig in bioethischen Debatten diskutiert werden.[3] Es liegt keineswegs in der Natur der Sache, biomedizinische Probleme z.B. im Lichte der Menschenwürde zu diskutieren; dies ist vielmehr ein Spezifikum christlich-westlicher Gesellschaften und erfährt in Deutschland aufgrund seiner Geschichte noch einmal besondere Bedeutung.[4] Mit der Technisierung des Menschen in der Biomedizin erhalten anthropologische Fragen vielmehr eine normative Dimension, die weit über moralische Fragen im engeren Sinne hinausgeht, und ebenso ethische und ästhetische wie rechtliche und soziale Implikationen besitzt.[5] Moderne europäische Vorstellungen über die ›Natur des Menschen‹, über Anfang und Ende des Lebens, über die Unteilbarkeit individueller Existenz oder über das Verhältnis von Ego und Alter erweisen sich

2 | Vgl. bspw. zur strategischen Dimension des Hirntodkonzeptes in der Transplantationsmedizin Manzei (2003, Kap. 4).

3 | In der Debatte über Stammzellforschung bspw. stehen Fragen des Embryonenschutzes und der Menschenwürde im Zentrum und werden als abstrakte moralische Dilemmata thematisiert: Wann die Würde menschlichen Lebens beginne und was folglich der moralische Status ›des Embryos‹ sei, wird gefragt, um diesen Status dann der Würde jener Kranken gegenüber zu stellen, die potenziell von der Stammzellforschung profitieren könnten. Auf diese Weise wird ein moralisches Dilemma konstruiert, das auf einer abstrakten Ebene die Würde verschiedener menschlicher Wesen einander vergleichend und wertend gegenüberstellt. In ihrer Grundstruktur ähnelt diese Gegenüberstellung jener Frage, die Mitte der 1990er Jahre die Diskussion um die Transplantationsmedizin dominierte. ›Spenden oder nicht spenden‹, hieß dort das moralische Dilemma: Wann das menschliche Leben und mit ihm seine Würde zu Ende sei, wurde gefragt, um den moralischen Status so genannter Hirntoter den Bedürfnissen jener Patienten gegenüber zu stellen, deren Leben und Gesundheit von einer Organspende abhängen. Vgl. zum schwierigen Verhältnis von Gesellschaft und Moral in der Bioethik Manzei (2005).

4 | In anderen Kulturen, Religionen und Gesellschaften wird mit den gleichen Fragen anders umgegangen. Vgl. dazu am Beispiel der Stammzellforschung: Bender/Hauskeller/Manzei (2005), insbesondere die Einleitung.

5 | Dass moralische Fragen in der Debatte um die Biotechnisierung der Medizin eine solche diskursive Dominanz gewinnen, wie es in Bezug auf Hirntodkonzept und Stammzellforschung der Fall ist, erklärt sich erst vor dem Hintergrund der spezifischen Struktur moderner Gesellschaften am Ende des 20. Jahrhunderts; vgl. dazu Manzei (2005).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als überholt, angesichts der dauerhaften Einverleibung fremder Körperteile und Techniken. Erscheinungen, wie ›warme Leichen‹, ›schwangere Hirntote‹ oder ›tiefgefrorene Embryonen‹ oder auch der moralische Anspruch auf die Organe anderer Menschen, wie er durch die Transplantationsmedizin entsteht, lassen sich mit den gewohnten Gegenüberstellungen, wie natürlich/künstlich, organisch/technisch, innen/außen oder eigen/fremd, kaum mehr angemessen beschreiben. Durch die Technisierung des Menschen in der Biomedizin werden vielmehr unsere alltäglichen Handlungssicherheiten und Wahrnehmungsgewohnheiten, unser Alltagswissen, unsere sozialen Beziehungen und nicht zuletzt unser *gesellschaftlich geteiltes Selbstverständnis als Menschen* in Frage gestellt.[6]

Diese anthropologische Verunsicherung besitzt eine soziale Dimension, die, über den Bereich der Medizin und Gesundheitsversorgung hinaus, weitreichende politische, rechtliche und ökonomische Konsequenzen hat. Aktuelle Diskussionen, wie um die Kommerzialisierung des Organersatzes oder die Herstellung bzw. den Erwerb menschlicher Embryonen zur Gewinnung humaner Stammzellen oder auch um die Bedeutung der *life-science*-Industrie im internationalen Wettbewerb, verdeutlichen die gesellschaftliche Relevanz szientifischer Bestimmungen des Menschen.[7] Durch die unterschiedlichsten medizinischen, ökonomischen, politischen und sozialen Akteure und deren Interessen auf nationaler wie internationaler Ebene bestimmt, gestaltet sich die Biotechnisierung der Medizin als konflikthafter, vielschichtiger, globaler Prozess. Die moderne Medizin kann deshalb nicht nur als ein gesellschaftlicher Teilbereich, ein Subsystem unter anderen verstanden werden, das für die Verwaltung und den Umgang mit Krankheit und Gesundheit zuständig ist. Entsprechend sind auch ihre Deutungen des Menschen als gesellschaftlich bedeutsame, anthropologische Verunsicherungen zu begreifen: als machtvolle, naturwissenschaftlich-technische Selbstinterpretationen menschlicher Existenz, die den Diskurs über den Menschen weit über den Bereich der Gesundheitsversorgung hinaus bestimmen.[8]

Für die Sozialwissenschaften stellt sich damit die Frage, wie die szientifischen Bestimmungen des Menschen und deren gesellschaftliche Bedeutung reflektiert, beschrieben, erklärt und kritisiert werden können, die mit der Biotechnisierung der Medizin einhergehen. Kann sich die Soziologie angesichts der Dominanz, die naturwissenschaft-

6 | Vgl. dazu Manzei (2003). Vgl. zur Veränderung sozialer Beziehungen und Verwandtschaftsbeziehungen durch den Anspruch auf Körperteile von anderen lebenden und sterbenden Menschen: Hauser-Schäublin et al. (2001).

7 | Vgl. hierzu Hauskeller (2002) und Manzei (2003b).

8 | Vgl. zur Differenzierung der Begriffe ›Biomedizin‹, ›biotechnologische Medizin‹, ›technisierte Medizin‹: Manzei (2003a: 207 ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lich-technische Deutungen heute gewinnen, noch – ihrer historischen Genese gemäß – von der Anthropologie abgrenzen und der Frage nach dem Menschen enthalten? In Deutschland versteht sich die Soziologie ja traditionell nicht als Humanwissenschaft, sondern als Wissenschaft von der Gesellschaft, dem Sozialen, von sozialen Systemen oder sozialem Handeln.[9] Gleichwohl rekurrieren nicht nur handlungstheoretische Ansätze[10], sondern auch Gesellschafts- und Systemtheorien implizit und explizit auf anthropologische Annahmen. Sei es, dass implizit auf *menschliche* Gesellschaften, *menschliche* Sozialität und *menschliches* Handeln Bezug genommen wird oder dass mit Begriffen wie Individuum, Subjekt, Person oder Geschlecht explizit *von Menschen* die Rede ist. In jedem Fall wird – zumeist unhinterfragt – ein sicheres Wissen darüber vorausgesetzt, wer ein Mensch ist, was ihn/sie als solchen auszeichnet und wer somit *schon*, *noch* oder *nicht mehr* der menschlichen Gesellschaft angehört.[11]

Wird dieses Wissen um die *anthropologischen Differenz*, also das Wissen um den Unterschied zwischen Menschen und Anderen, jedoch unhinterfragt, als quasi naturgegeben voraussetzt, kann weder die sozio-technische Genese szientifischer Deutungen nachvollzogen werden noch lässt sich ihr strategischer, ausgrenzender Charakter thematisieren. Mit anderen Worten: Solange es sich in der Soziologie scheinbar von selbst versteht, wer ein Mensch ist, können szientifische Bestimmungen des Menschen nicht als kontextabhängige, wirkmächtige soziale Inklusions- und Exklusionsprozesse wahrgenommen werden. Erst die Denaturalisierung der eigenen unhinterfragten anthropologischen Vorannahmen würde dem soziologischen Blick die politische Dimension der biomedizinischen Grenzziehung zwischen Menschen und Anderen eröffnen. Darüber hinaus verstellt der unreflektierte Bezug auf quasi natürliche anthropologische Annahmen die Sicht auf die Beteiligung der Soziologie selbst am gesellschaftlichen Prozess der Deutung menschlicher Existenz: Befördert nicht gerade das Verständnis menschlicher Individuen als historisch wandelbare, nicht festgelegte, durch und durch gesellschaftliche und kulturelle Wesen, wie sie sich für die Sozialwissenschaften in der Tradition der Sozialphilosophie herausgebildet hat, die cartesianische Denkform, indem sie die ›Natur des Menschen‹ der Biomedizin überlässt?[12]

9 | Hier seien exemplarisch die Handlungstheorie Max Webers, die Soziologie Georg Simmels, die Gesellschaftstheorie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos und die Systemtheorie Niklas Luhmanns benannt.

10 | Handlungstheoretische Ansätze stützen sich mit der Unterscheidung zwischen Handeln und Verhalten anhand des Kriteriums der Intentionalität explizit auf eine unhinterfragt vorausgesetzte Differenz von Mensch und Tier. Vgl. hierzu die Kritik von Michael Weingarten o. J.

11 | Vgl. zu dieser Problematik ausführlich Lindemann (2002, 2002a).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Umkämpfte Deutungen – Zur Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin

In den letzten 15–20 Jahren ist nun auch in der deutschsprachigen Soziologie eine verstärkte Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Menschen und seiner leib-körperlichen Existenz zu beobachten. Anlass sind für viele AutorInnen, neben anderen Gründen, eben jene anthropologischen Verunsicherungen, die mit den Technisierungen menschlicher Existenz einhergehen. Ähnlich, wie sich die Sozialwissenschaften in den 1980er und 90er Jahren durch die Technisierung der ›äußeren Natur‹ zum Überdenken ihrer Grundbegriffe gezwungen sahen, stellt sich auch mit der Biotechnologisierung der ›inneren Natur‹ des Menschen die Frage nach Gegenstand und Grundverständnis der Sozialwissenschaften.[13] Arbeiten der feministischen Theorie, der Wissenschaftsgeschichte und -theorie, der Technikforschung sowie der Cultural Studies u.a. aufgreifend, findet eine intensive Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Körpers für die theoretischen Grundlagen der Sozialwissenschaften statt.[14]

Eine zentrale Rolle für viele dieser Ansätze spielt dabei der Bezug auf jene sozialwissenschaftlichen Klassiker, die den Körper als wichtigen grundlagentheoretischen Bezugspunkt begreifen, wie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, Pierre Bourdieu, Irving Goffman, George Herbert Mead, Michel Foucault u.a. Gleichwohl betonen selbst viele dieser Ansätze die Notwendigkeit, sich wesenhaften anthropologischen Deutungen zu enthalten oder plädieren gerade angesichts der Möglichkeiten der Biomedizin dafür, die Soziologie vom Ansatz her vollständig zu »entanthropologisieren« (Lindemann 2002a). Zu Recht wird auf die Probleme verwiesen, die mit der Rede vom Wesen des Menschen verbunden sind, wie die Gefahr der *Renaturalisierung*, der *Entsozialisierung* und der *Dekontextualisierung* menschlicher Selbstbeschreibungen.[15]

Ich möchte im Folgenden begründen, warum gerade eine kritische Soziologie trotz dieser Gefahren ihre Haltung zu anthropologischen Annahmen überdenken und zur Frage nach dem menschlichen Wesen Position beziehen sollte. Mit der Rede von Subjekten, Personen, Individuen oder Geschlechtern, anstatt von Menschen, gelingt

12 | Vgl. dazu auch Fischer in diesem Band.

13 | Viele soziologische Autoren nahmen die großen industriell-technischen Katastrophen der 1970er und 80er Jahre, wie Bhophal und Tschernobyl, zum Anlass, eine grundlagentheoretische Reflexion des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft in den Sozialwissenschaften zu fordern (vgl. Beck 1986) und das Verhältnis von Natur-, Technik- und Sozialwissenschaften zu überdenken; woraus neue soziologische Bereiche, wie die Techniksoziologie (vgl. bspw. Rammert 1998) oder die Sektion *Soziologie und Ökologie* der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (vgl. Görg 2003, Kap. 2) sowie neue disziplinübergreifende Arbeitsmethoden entstanden (vgl. Becker/Jahn 2003).

14 | Vgl. hierzu ausführlich Jäger (2004: 37 ff.) sowie Meuser (1997).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

es ihr nämlich nur scheinbar, sich anthropologischen Deutungen und den mit ihnen verbundenen Problemen zu entziehen. Denn einerseits liegen auch diesen Begriffen Annahmen zugrunde, die aus Vorstellungen über das Wesen des Menschen abgeleitet sind, wie Handlungsfähigkeit, Vernunft, Intentionalität o.Ä.; wesenhafte anthropologische Deutungen werden mit diesen Begriffen also keineswegs umgangen, sondern lediglich verschleiert. Andererseits sind gerade auch Konzepte von Individualität, Personalität, Subjektivität oder Geschlechtlichkeit usf. nicht vor identitätslogischen Ausgrenzungen gefeit, haben doch die Unterscheidungen von Personen und Nicht-Personen, Subjekten und Nicht-Subjekten, Männern/Frauen und Anderen ebenso machtvolle soziale Konsequenzen, wie die Differenz Mensch/Nicht-Mensch.

Es ist deshalb angesichts der Wirkmächtigkeit biomedizinischer Menschenbilder für eine kritische Gesellschaftstheorie heute unerlässlich, die eigenen anthropologischen Grundannahmen zu reflektieren und sich mit der Frage nach dem Menschen auseinander zu setzen. Die Sicherheit nämlich, zu wissen, um wen es sich handelt, wenn von Menschen die Rede ist, ist spätestens mit den Grenzüberschreitungen der Biomedizin obsolet geworden. Solange die Soziologie sich jedoch als Sozialwissenschaft *von Menschen* versteht, solange sie historisch konkrete Menschen und deren Selbst- und Weltverhältnisse empirisch und theoretisch zum Gegenstand hat, kommt sie nicht umhin, sich einen Begriff vom Menschen zu machen. Dass es sich dabei nur um einen »Begriff vom Menschen [handeln kann], der die Unmöglichkeit eines Begriffs vom Menschen begrifflich nachweist« (Kamper 1973: 26), soll im Folgenden verdeutlicht werden. Orientiert an der Positionalitätstheorie des Lebendigen von Helmuth Plessner soll gezeigt werden, dass philosophische Anthropologie nach dem »Tode des Menschen« (Foucault), nach der Dekonstruktion und Dezentrierung eines positiv bestimmten, universellen menschlichen Wesens, dann sinnvoll möglich ist, wenn sie gerade nicht zuerst nach *dem Menschen* fragt, sondern von den unterschiedlichen Selbst- und Weltverhältnissen lebendiger Entitäten ausgeht.

Ich werde dabei in zwei Schritten vorgehen und zunächst einmal exemplarisch implizite und explizite soziologische Wesensdeutungen des Menschen reflektieren: Am Beispiel der Transplantationsmedizin soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden, in welcher Weise sozial-

15 | Vgl. zum Problem der Renaturalisierung anthropologischer Deutungen bspw. die Debatte in der Zeitschrift für kritische Theorie: Böhme (1999), Gamm (2001a), Manzei (2003a). Vgl. zum Problem der Entsozialisierung und Dekontextualisierung: Barkhaus/Fleig (2002a); Horkheimer (1935), Landwehr (2001), Weingarten o.J., zum Ansatz einer *Entanthropologisierung* der Soziologie: Lindemann (2002a).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wissenschaftliche Grundannahmen die szientifischen Bestimmungen menschlicher Existenz ergänzen und damit die gesellschaftliche Wirkmächtigkeit naturwissenschaftlicher Deutungen – auch ungewollt – befördern. In einem zweiten Schritt soll dann mit Bezug auf Plessners dialektische Anthropologie, die *Unausdeutbarkeit menschlicher Existenz* konzeptualisiert werden: Orientiert an der Theorie Plessners wird verdeutlicht, wie eine anthropologische Erweiterung soziologischer Grundbegriffe gelingen kann, ohne naturalistisch oder reduktionistisch zu argumentieren, und welche Deutungsmöglichkeiten die Soziologie dadurch gewinnt. Zum Schluss ist es jedoch auch unerlässlich, auf die systematischen Probleme hinzuweisen, die einer kritischen Gesellschaftstheorie mit dem Rekurs auf Plessners Anthropologie entstehen.

Wirkmächtige Vereindeutigungen. Wie sich natur- und sozialwissenschaftliche Deutungen des Menschen ergänzen

Nach dem Transplantationsgesetz gelten komatöse Patienten als tot, wenn ihre Hirnfunktionen nach bestimmten medizinischen Kriterien mit diagnostischen und technischen Verfahren nicht mehr messbar sind.[16] Diese Deutung des menschlichen Todes wird als Hirntodkonzept bezeichnet. Sie ist insofern problematisch, als das Absterben des Gehirns mit dem Tod des Menschen gleichgesetzt wird, obwohl der Körper nach alltagsweltlichen Erfahrungen als lebendig erscheint und auch nach medizinischen Kriterien als ›vital‹ gedeutet wird.[17] Gesellschaftlich bedeutsam wurde diese Todesvorstellung erst in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, nachdem mit der Möglichkeit der künstlichen Beatmung erstmals in den 50er Jahren die Symptomatik eines *irreversiblen Komas* beschrieben wurde, was die Intensivmedizin vor die Frage des Behandlungsabbruchs stellte: Konnte und durfte man Patienten weiterbehandeln, deren Genesung nach bestem medizinischen Wissen aussichtslos erschien? Ich möchte jetzt hier nicht näher die Entwicklung verfolgen, wie und warum es ausgehend von der Frage des Behandlungsabbruchs bei irreversiblem Koma überhaupt zu einer neuen Todesdefinition kam – was keineswegs selbstverständlich ist.[18] Anhand der parlamentarischen Debatte um das Hirntodkonzept, wie sie 1995 kurz vor der Verabschiedung des

16 | Vgl. zum Transplantationsgesetz: Manzei (2003: 270 ff.).

17 | Welche Probleme Patienten, Angehörigen aber auch dem medizinischen Personal durch diese Deutung entstehen sowie die sozialen Folgen, die damit verbunden sind habe ich an anderer Stelle ausführlich beschrieben.; vgl. hierzu Manzei (2003).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Transplantationsgesetztes im Bundestag geführt wurde, soll vielmehr gezeigt werden, wie sich natur- und sozialwissenschaftliche Annahmen über das Wesen des Menschen ergänzen.

Die Begründungen, die von medizinischen Akteuren, wie der *Bundesärztekammer* (Ausschussdrucksache 13/137), der *Deutschen Gesellschaft für Anästhesie und Intensivmedizin* (Ad 13/149) der *Deutschen Gesellschaft für Neurologie* (Ad 13/161) u.a., für die Gleichsetzung des Ausfalls des Gehirns mit dem Tod des Menschen angeführt wurden, verknüpfen – mehr oder weniger explizit – biologische und anthropologische Argumente.[19] Das Gehirn besitze, so heißt es in verschiedenen Stellungnahmen, eine »integrative Steuerungsfunktion für den gesamten Organismus« und wenn diese ausfalle sei »die Systemeinheit Mensch zerbrochen« (Stöcker Ad 13/149: 2 f.), oder »der Mensch als Leib-Seele-Einheit nicht mehr funktionsfähig«. Das Gehirn sei darüber hinaus der materielle Ort des eigenen Willens, der Autonomie, des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, der Erfahrung, der Wahrnehmung, der Erkenntnis, des Gefühls und des Geistes und wenn das Gehirn ausfalle handele es sich nicht mehr um einen Menschen, sondern nur noch um eine »leere leibliche Hülle« (Schöne-Seifert, Ad 13/162: 7) oder einen »den Hirntod-überlebenden Restkörper« für den jegliches menschliche Leben ausgeschlossen sei.[20]

Einwände, die sich aus sozialwissenschaftlicher Seite gegenüber dem Hirntodkonzept erhoben wurden, betreffen zum einen dessen Ahistorizität – die Annahme bspw., dass der Hirntod schon immer der Tod des Menschen gewesen sei, man hätte es aufgrund mangelnder medizinisch-technischer Entwicklung nur nicht eher feststellen können –, seinen mangelnden Bezug zum gesellschaftlichen Kontext – also die Ausblendung der Interessen verschiedenster Akteure und Machtverhältnisse – sowie die Positivierung partikularer menschlicher Eigenschaften als wesenhaft, natürlich und universell.[21] So berechtigt diese Kritik an den Naturalisierungen, Entsozialisierungen und Dekontextualisierungen des Hirntodkonzept ist, so zweideutig bleibt die kritische Absicht dann, wenn die Soziologie implizit *mit den gleichen anthropologischen Deutungen arbeitet*. Wenn sie – mehr oder weniger

18 | Das habe ich an anderer Stelle ausführlich getan und auch AutorInnen, wie Gesa Lindemann oder Werner Schneider haben die Genese und soziale Institutionalisierung der Hirntodkonvention ausführlich beschrieben. Vgl. zum Folgenden: Lindemann (2002, 2003); Manzei (1997, 2003); Schneider (1999, 2001).

19 | Vgl. dazu die schriftlichen Stellungnahmen zur Bewertung des Hirntodes sowie der engen und erweiterten Zustimmungslösung in einem Transplantationsgesetz vor dem Ausschuss für Gesundheit des Deutschen Bundestages am 28.6.1995 in Bonn. Ausschussdrucksachen: 13/117, 13/136, 13/137, 13/140, 13/149, 13/161, 13/162, 13/165, 13/171, 13/173.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

reflektiert – ebenfalls davon ausgeht, dass wesenhafte, universellmenschliche, sei der Geist, sei Vernunft, Selbstbewusstsein, Person-Sein, Intentionalität, Autonomie usw.

Denn selbst für Theorien, die universelle, essenzialistische Aussagen über den Menschen zurückweisen und sich kritisch von den Naturalisierungen und Reduktionismen philosophischer Anthropologie abgrenzen, sind Annahmen über das Wesen des Menschen von grundlegender theoretischer Bedeutung. Horkheimer und Adorno haben sich bspw. im Rahmen ihrer Gesellschaftstheorie kritisch mit den Grundannahmen der Anthropologie Arnold Gehlens auseinandergesetzt. Sie konnten zeigen, dass der biologisch fundierten These vom Mensch als Mängelwesen und der darauf aufbauenden Institutionentheorie Gehlens ein konservatives und antidemokratisches politisches Weltbild zugrunde liegt, welches durch die scheinbare Ableitung menschlicher Eigenschaften aus der Biologie verdeckt wird (Horkheimer 1935, Adorno/Gehlen 1965). Anhand der gleichen Texte lässt sich jedoch auch zeigen, dass Annahmen über das Wesen des Menschen für die (ältere) kritische Theorie von zentraler, grundlagentheoretischer Bedeutung sind. So endet der Disput zwischen Adorno und Gehlen um die Frage, ob die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen sei, mit einem emphatischen Plädoyer Adornos für die Befreiung der (im wertenden Sinne) positiven Natur des Menschen von den repressiven gesell-

20 | »Der Mensch verliert durch den Tod seines Gehirns außerdem und zugleich die notwendige und unersetzliche Grundlage für alles, was an ihm unstofflich ist, und hört damit auf, die körperlich-geistige oder leiblich-seelische Einheit zu sein, die der lebende Mensch ist. Ohne Hirntätigkeit kann der Mensch auch im menschlichen Sinne nichts mehr tun, nichts mehr erfahren und nichts mehr erleiden, im einzelnen: nicht mehr handeln, nichts mehr fühlen und empfinden, auch kein innerstes und kein rein subjektives Empfinden haben, nichts aus seiner Umgebung und nichts aus sich selbst wahrnehmen, beobachten und beantworten, nichts mehr denken, erkennen, entscheiden, erleben und beabsichtigen, kein Ich-Bewußtsein und kein anderes Bewußtsein mehr haben. Zusammengefaßt entspricht der Hirntod einer äußerlich freilich unsichtbaren Enthauptung, über die hinaus der Rumpf und die Kopfweichteile intensivmedizinisch weiterbehandelt werden«, so bspw. der Neurologe Heinz Angstwurm (Ad, 13/173: 3). Kritisch demgegenüber der Neurochirurg Andreas Zieger: »Leben kann ein Mensch auch ohne Bewußtsein; mit Hilfe intensivmedizinischer Maßnahmen und künstlicher Beatmung kann ein Mensch, dessen Atemfunktion erloschen ist, überleben und am Leben gehalten werden. […] (Das) Atemzentrum läßt sich keineswegs nur im unteren Hirnstamm bzw. dem verlängerten Rückenmark lokalisieren, […]. Menschsein hört nicht am Hinterhauptsloch auf« (Zieger, Ad 13/161: 9).

21 | Vgl. als Überblick über ethische und sozialwissenschaftliche Positionen: Hoff/In der Schmitten (1995) sowie Manzei (1997) und Meyer (1997).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schaftlichen Institutionen: Erst die Last der eigenen Verantwortung ermögliche die Entwicklung von Autonomie und Selbstverwirklichung (Adorno/Gehlen 1965: 246 ff.).[22]

Es kommt mir nun nicht darauf an, das positive Menschenbild der kritischen Theorie inhaltlich als unangemessen zu kritisieren.[23] Ich habe das Beispiel vielmehr gewählt, um zu zeigen, dass selbst jene Gesellschaftstheorien, die sich kritisch von essentiellen Aussagen über den Menschen abgrenzen, auf unhinterfragten anthropologischen Annahmen basieren, die für ihre Theorie und damit für ihre Deutung gesellschaftlicher Verhältnisse von grundlegender Bedeutung sind. Durch unreflektierte Annahmen über das Wesen des Menschen wird eine kritische Auseinandersetzung mit szientifischen Deutungen der Biomedizin, wie dem Hirntodkonzept, jedoch erschwert: Wenn Soziologie und Medizin sich letztlich auf ähnliche oder gleiche anthropologische Vorannahmen stützen, wenn beide Personalität, Bewusstsein, Intentionalität und Kommunikations- und Handlungsfähigkeit als die wesentlichen Eigenschaften des Menschen erachten, dann kann das Hirntodkonzept nicht als kontextabhängige Deutung wahrgenommen werden. Sofern mit der Abgrenzung der Soziologie gegenüber anthropologischen Aussagen eine Kritik der Normierung menschlicher Existenz und der Verschleierung ideologischer Verhältnisse intendiert ist, wird diese Kritik unterlaufen, wenn die gleichen Menschenbilder zugrunde gelegt werden. Unterstützt durch die historisch entstandene disziplinäre Arbeitsteilung zwischen Sozial- und Naturwissenschaften wird so im öffentlichen Diskurs westlicher Gesellschaften ein stillschweigender bis offensiver Konsens befördert, der das genuin Menschliche als das Geistige, die Vernunft, das Bewusstsein usw. begreift.

Wichtig ist dabei festzuhalten, das nicht nur jene anthropologischen Deutungen als reduktionistisch zu verstehen sind, die sich auf universelle, unveränderliche Wesensmerkmale *festlegen*, sondern ebenfalls solche, die den Menschen als historisch wandelbares, machtvoll diskursiv geformtes, durch und durch kulturelles und gesellschaftliches Wesen beschreiben. Denn mit diesen Interpretationen werden ebenfalls Vereindeutigungen vorgenommen, die reduktionistisch und ausgrenzend sind. Am Beispiel der Beschreibungen Organ-

22 | Welche normative Bedeutung dem positiven Menschenbild der (älteren) kritischen Theorie für deren theoretischen Grundannahmen zukommt zeigt sich auch in dem Aufsatz »Individuum« (Institut für Sozialforschung 1972).

23 | Genauso wenig, wie ich den Bezug auf die ältere kritische Theorie für anthropologische Fragen heute für gänzlich unangemessen halte – im Gegenteil: Vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit dem theoretischen Motiv des *Eingedenkens der Natur im Subjekt* und dessen Bedeutung für eine Kritik der Biotechnologisierung der Medizin: Manzei (2003a).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

transplantierter, ihrer Angehörigen und Pflegenden lässt sich verdeutlichen, dass auch kulturalistische Vereindeutigungen den widersprüchlichen Selbsterfahrungen der Individuen in der Biomedizin nicht entsprechen.

In Interviews und anhand der Berichte von Betroffenen der Transplantationsmedizin lässt sich nämlich zeigen, dass sich die Erfahrung des eigenen Körpers sowie des Körpers der Anderen als widersprüchlich und uneindeutig erweist: Es werden sowohl Metaphern der Gestaltbarkeit als auch der Unverfügbarkeit verwendet; es wird sowohl von Künstlichkeit als auch von Natürlichkeit gesprochen. Vorstellungen des Eigenen und des Fremden, von innen und außen sind ebenso bedeutsam, wie die Erfahrung, diese Differenz angesichts der Einverleibung chemischer, technischer und organischer Artefakte nicht mehr machen zu können. Es zeigt sich, dass die Erfahrung der Unvertretbarkeit des eigenen kranken Selbst sowie des Todes auch gegenüber den biotechnologischen Verfügungen der Medizin bedeutsam bleiben. Auch die Erfahrung der Individualität löst sich nicht allein deshalb auf, weil die Körper faktisch geteilt werden. Und nicht zuletzt spielen für Organtransplantierte Erfahrungen von Subjektivität und Handlungsfähigkeit eine ebensolche Rolle, wie das gegenteilige Gefühl, sich im Netz von diagnostischen und therapeutischen Maßnahmen aufzulösen, also kein Selbst, kein abgegrenztes Ich mehr zu sein.[24]

Gegenüber diesen widersprüchlichern, uneindeutigen Erfahrungen konkreter Akteure in der Medizin erweisen sich Zuschreibungen der Kontingenz und Wandelbarkeit menschlicher Existenz als ebenso repressiv, wie die Normierung durch universell gültige, unveränderliche Wesensmerkmale. Jede Vereindeutigung menschlicher Existenz auf diese oder jene Eigenschaften, wird den widersprüchlichen Erfahrungen, die die Individuen in der Biomedizin von sich und anderen machen, nicht gerecht. Sozialwissenschaftliche Theorien müssen deshalb mit ihren je konkreten anthropologischen Grundannahmen ebenso als Akteure in gesellschaftlichen Deutungsprozessen verstanden werden, wie die Naturwissenschaften. Ihre ambivalente Haltung zu anthropologischen Annahmen – sie einerseits abzulehnen und anderseits implizit und unreflektiert darauf zu rekurrieren – verschleiert

24 | Vgl. hierzu die Interviews, die Ulrike Baureithel, Anna Bergmann sowie Vera Kalitzkus u.a. mit Transplantierten, ihren Angehörigen und Pflegenden durchgeführt haben (Baureithel/Bergmann 1999, Kalitzkus 2004). Vgl. dazu auch Manzei (2003), insbesondere die Einleitung und Kap.5. Ein besonders beeindrukkendes Beispiel für die ambivalenten Gefühle Transplantierter stellt darüber hinaus die Selbstreflexion des herztransplantierten Philosophen Jean Luc Nancy dar. Vgl. Nancy (2000).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lediglich die Beteiligung der Soziologie am Diskurs über den Menschen.

Ebenso verkennt auch jeder Versuch, sich methodisch ›rein deskriptiv‹ auf die Grenzüberschreitungen der Biomedizin zu beziehen, den Anteil sozialwissenschaftlicher Theorien am gesellschaftlichen Prozess der Deutung. Denn gerade wenn man davon ausgeht, *dass soziale Prozesse kontingent sind*, also weder aus der Sache heraus bzw. ›naturbedingt‹ noch strukturfunktionalistisch erklärt werden können, ist es notwendig, nach den sozialen Gründen veränderter Deutungen zu fragen. Eine sich rein deskriptiv verstehende Rekonstruktion szientifischer Deutungen, wie des Hirntodkonzepts, kann lediglich individuelle historische Ereignisse konstatieren, die heute so und morgen anders sind; damit begibt sie sich jedoch der Möglichkeit, soziale Zusammenhänge als Erklärungsgründe in Betracht zu ziehen.[25] Sie kann dann – sofern sie nicht wiederum auf naturalistische bzw. strukturfunktionalistische Begründungen zurückfallen will – keine Aussagen darüber machen, *warum* bestimmte Deutungen über Körper und Krankheit vorgezogen und andere zurückgewiesen werden oder warum bestimmte biomedizinische Verfahren ökonomisch erfolgreich sind, ohne gegenwärtig irgendeinen therapeutischen Nutzen aufzuweisen.[26]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass jede Vereindeutigung menschlicher Existenz auf diese oder jene Eigenschaften, ob szientifischer, soziologischer, ethischer, ästhetischer oder sonstiger Provenienz, die Existenzweisen historisch konkreter Menschen um ihre Entfaltungsmöglichkeiten beschneidet und dass der unreflektierte Bezug auf anthropologische Annahmen diese Verkürzungen verschleiert. Ich möchte deshalb dafür plädieren, das begriffliche Instrumentarium der Soziologie *offensiv* um anthropologische Deutungen zu erweitern. Angelehnt an Helmuth Plessners Theorie des Lebendigen werde ich im folgenden Abschnitt ausführen, wie eine solche anthropologische Fundierung der Soziologie gelingen kann, ohne hinter die Erkenntnisse des Sozialkonstruktivismus und die Anthropologiekritik zurück zu fallen.

---

25 | Der Medizinhistoriker Thomas Schlich kann deshalb seine Studie über die Entstehung der Transplantationsmedizin »Die *Erfindung* der Organtransplantation« (Hervorhebung A. M.) nennen und behaupten, dass die Genese der Organtransplantation lediglich auf historisch kontingenten Faktoren beruhe, deren Zusammentreffen in keinem gesetzmäßigen Zusammenhang stünden (Schlich 1998: 338).

26 | Wie bspw. die private Einlagerung von Nabelschnurblut, in der Hoffnung daraus in Zukunft irgendwann individuell passende Organe biotechnologisch herstellen zu können; vgl. dazu Manzei (2003b).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nicht-Identität von Mensch und Macht. Das kritische Potenzial der Theorie exzentrischer Positionalität.

Die Theorie des Lebendigen, die Plessner in seinem Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Plessner 1975) entwickelt hat, bietet für eine gesellschaftstheoretische Kritik szientifischer Deutungen interessante Anschlussmöglichkeiten.[27] Zum einen (1.) ermöglicht sie eine differenzierte Deutung menschlicher und anderer Lebewesen, ohne – wie andere philosophische Anthropologien – ein hierarchisches Entwicklungsprinzip zugrunde zu legen und ohne einen Begriff des Menschen vorauszusetzen. Zum anderen gelingt es (2.), mit dem *Konzept exzentrischer Positionalität* ein kritisches Prinzip zu formulieren, dass anthropologische Vereindeutigungen jedweder Art zurückweist und als normativer Bezugspunkt kritischer Gesellschaftstheorie dienen kann. Zum Schluss (3.) ist es jedoch auch unerlässlich, die mikrosoziologische Perspektive des Plessner'schen Ansatzes zu kritisieren, wenn man ihn für eine kritischen Auseinandersetzung mit der Wirkmächtigkeit szientifischer Deutungen fruchtbar machen will.

1. | Obwohl Plessner seine Arbeit in den beiden Vorworten zu *den Stufen* selbst im Vergleich mit der Philosophischen Anthropologie und der Existenzphilosophie diskutiert, entwirft er in den darauf folgenden Kapiteln keine Theorie des Menschen, sondern eine Theorie des Lebendigen, die sich inhaltlich auf natur-, sozial- und geisteswissenschaftliche Erkenntnisse stützt und methodisch erkenntniskritische, phänomenologische und hermeneutische Elemente verbindet.[28] Dabei leitet er weder nach klassischem Muster die Über- oder Unterlegenheit der menschlichen Spezies aus einem nur ihr zukommenden Vermögen oder Defizit ab, wie es die Anthropologen Max Scheler mit ›dem Geist‹ oder Arnold Gehlen mit dem ›Organmangel‹ getan haben. Noch entwirft er einen abstrakten existentialistischen oder systemtheoretischen Ansatz, der von der leiblich-materiellen Grundlage des Menschen abstrahiert.[29] Er wählt vielmehr einen grundsätzlich anderen Ausgangspunkt. Er fragt danach, wie unbelebte, belebte und bewusstseinsbegabte Dinge *im Verhältnis zu ihrer Umwelt erscheinen*. Die einzige Vorannahme die er dafür treffen muss, ist keine anthropologische, sondern eine *erkenntnistheoretische*: Er geht grundsätzlich da-

27 | Vgl. zur Einführung in die anthropologische Theorie Helmuth Plessners Arlt (1996), Fischer (2000), Habermas (1958), Honneth/Joas (1980).

28 | Für die folgende Interpretation des methodischen Vorgehens Plessners orientiere ich mich an Gesa Lindemann (2002a, 2004).

29 | Vgl. zum Problem systemtheoretischer Deutungen des Menschen in der Biomedizin: Manzei (2003, Kap. 2).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von aus, dass sich Entitäten – ob lebendig oder nicht – von ihrer Umgebung abheben, sich von ihr unterscheiden müssen, um als eigenständig und abgegrenzt wahrgenommen werden zu können. Dieses methodische Vorgehen unterscheidet die Theorie Plessners von klassischen philosophischen Anthropologien, die zumeist einen Begriff des Menschen voraussetzen.[30]

Die Annahme der prinzipiellen Abgegrenztheit von Entitäten zu ihrer Umwelt wird so zur Grundkategorie seiner Theorie des Lebendigen.[31] Nach Plessner ist anhand der Stellung, der Position eines Objekts zu seinem Umfeld erkennbar, ob es sich um eine unbelebte, eine belebte oder eine lebendige, bewusstseinsbegabte Entität handelt. Diese Verhältnisbestimmung des je konkreten Gegenstandes zu seiner »Sphäre« wird für Plessner zur entscheidenden Grundannahme seiner Philosophie: Lebendige Dinge, so gelingt es Plessner zu zeigen, unterscheiden sich von unbelebten Dingen, indem *sie sich selber* gegenüber ihrer Umgebung abgrenzen. Die Art und Weise, wie lebendige Entitäten diese Grenzrealisierung selber vollziehen – sich aktiv auf ihre Umwelt beziehen, mit ihr im Austausch stehen und sich ihr gegenüber abgrenzen – nennt Plessner »Positionalität«. Und innerhalb der Gruppe lebendiger Dinge lassen sich belebte von lebendigen und bewusstseinsbegabten Dingen noch einmal dahingehend unterscheiden, wie sie ihre Positionalität, also ihre Stellung zur Umwelt und zu sich selbst, gestalten.[32]

Obwohl Plessner mit diesem methodischen Vorgehen keinen Begriff des Menschen voraussetzt, ist es ihm dennoch möglich, Aussagen über die Erscheinungsweisen historisch konkreter Menschen zu machen. Denn die Frage nach dem Menschen thematisiert Plessner

30 | Vgl. zu dieser Einschätzung kritisch: Weingarten (2000).

31 | Vgl. zum Folgenden Plessner (1975, 89–123), Manzei (2003, Kap. 4.) sowie Fischer (2000: 272f), Habermas (1958), List (2001), Lindemann (2002, Kap. 1).

32 | Diese Idee der eigenen Grenzrealisierung belebter Entitäten ist der *Theorie der Autopoiesis* nicht unähnlich, wie sie von Maturana und Varela auf der Basis der systemischen Biologie Bertalanffys in den 1970er Jahren ausgearbeitet wurde. Beide Theorien definieren die Merkmale des Lebendigen anhand dessen Fähigkeit, sich auf die Umwelt zu beziehen und sich gleichzeitig von ihr abzugrenzen. Eine entscheidende und für die Kritik der Biotechnisierung des Menschen bedeutsame Differenz zwischen der Theorie der Positionalität und der Theorie der Autopoiesis betrifft n.a. jedoch die Frage der Materialität. Während es für die systemtheoretische Biologie von untergeordneter Bedeutung ist, *in welcher Form* sich ein System realisiert – ob physikalisch, biologisch oder virtuell – spielt die Beschaffenheit des Gegenstandes, die leib-körperliche Existenz von Lebewesen für Plessners Theorie eine entscheidende Rolle, wie der zweite Abschnitt zeigen wird. Vgl. hierzu ausführlich: Manzei (2003).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unter der gleichen Perspektive, wie die Frage nach der Erscheinung anderer lebendiger Entitäten: als Frage nach der Organisation ihres je konkreten Selbst- und Umweltverhältnisses. Die Rede von den *Stufen des Organischen* bezeichnet in diesem Sinne also »verschiedene Komplexitätsstufen der Umweltbeziehung« (Lindemann 2002a) und nicht Entwicklungsstufen des Lebendigen im Sinne höherer oder niedrigerer Entfaltung des Geistes, des Bewusstseins, der Seele o.ä.

Mit der Kategorie der Positionalität hat Plessner so einen theoretischen Rahmen entwickelt, der es ihm ermöglicht, zwischen verschiedenen Formen des Lebendigen *aufgrund ihres Verhältnisses zu sich und ihrer Umwelt zu differenzieren* – zwischen »offenen« und »geschlossenen Formen« und innerhalb der geschlossenen Form noch einmal zwischen »zentrischen« und »exzentrischen Organisationsformen«. In einem zweiten methodischen Schritt wird dann phänomenologisch überprüft, ob diese unterschiedlichen Positionalitätsformen in der Wirklichkeit auffindbar sind und welche Lebewesen sich durch welche Organisationsform auszeichnen. Auf diese Weise lassen sich lebendige Entitäten hinsichtlich ihres Selbst- und Umweltbezugs mit einander vergleichen – Pflanzen, Tiere und Menschen ebenso, wie Hybride, Aktanten, Stammzellen und sonstige Biofakte. Dieser zweite, phänomenologische Schritt kann methodisch als ein »Prüfprinzip der Positionalitätstheorie« (Lindemann 2002a) verstanden werden: Die Theorie gilt nur wenn sich Phänomene zeigen, die den verschiedenen Formen der Positionalität entsprechen. Das heißt, welche Entitäten als lebendig gelten können, wird anhand der Deutung empirischer Sacherhalte ermittelt.

Mit diesem methodischen Vorgehen erweist sich – und das ist für den Anschluss an die Gesellschaftstheorie bedeutsam – die Frage nach den Grenzen des Lebendigen *als kontext- und deutungsabhängiger Prozess*. Diese Annahme der Deutungsabhängigkeit bildet die Voraussetzung, um überhaupt die Frage stellen zu können, *wie* in der Medizin die Grenzen zwischen Menschen und anderen, zwischen Lebendigem und Totem gezogen werden. Für die Auseinandersetzung mit dem Hirntodkonzept heißt das, dass es sich weder von selbst versteht noch universell beantworten lässt, wer in den Kreis lebendiger Entitäten gehört und wer nicht, wer ein lebendiger Mensch ist und wer nicht. Erst wenn der Akt der Grenzziehung zwischen dem Lebendigen und dem Unbelebten als kontextabhängige Deutung interpretiert wird, lässt sich überhaupt problematisieren, *wie* diese Deutung geschieht, welchen Interessen sie folgt, welchen Machtverhältnissen sie unterliegt. Solange die Soziologie diesen Prozess implizit als selbstverständlich und quasi naturgegeben voraussetzt, kann sie die Frage nach der Deutung nicht stellen. Mit Plessners Theorie exzentrischer Positionalität gewinnt die Soziologie ein Verfahren, mit dem sich die eigenen anthropologischen Grundannahmen denaturalisieren

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lassen, ohne auf jegliche Differenzierungen zwischen Menschen und anderen verzichten zu müssen.

2. | Darüber hinaus formuliert die Theorie exzentrischer Positionalität ein kritisches Prinzip, das als normativer Bezugspunkt kritischer Gesellschaftstheorie dienen kann, ohne auf eine positive Vorstellung unverfügbarer Natur zurückgreifen zu müssen. Indem Plessner auf allen Komplexitätsstufen seiner Theorie konsequent antireduktionistisch argumentiert, formuliert er nicht nur eine Kritik an den Naturalisierungen szientifischer Bestimmungen. Es gelingt ihm darüber hinaus, eine dialektische Anthropologie zu entwickeln, die die menschliche Existenz als *unausdeutbar* begreift und somit Vereindeutigungen jedweder – szientifischer ebenso wie kulturalistischer, ethischer oder ästhetischer – Art zurückweist.

Eine für die kritische Reflexion szientifischer Deutungen entscheidende Annahme seiner Theorie ist, dass bereits die Deutung unbelebter Dinge konsequent antireduktionistisch gedacht wird. Denn schon das physikalische Objekt geht, nach Plessner, in der Art und Weise seines empirischen Erscheinens nicht auf. Um vielmehr die unterschiedlichen empirischen Seiten eines Objekts – quantitative wie qualitative, sinnlich wie technisch wahrnehmbare – als einheitliche Erscheinung eines Gegenstandes begreifen zu können, bedarf es vielmehr eines Bezugspunktes, der dem Beobachter nicht erscheint, den er vielmehr aus der Konstellation der wahrnehmbaren Aspekte zu einander erschließen muss.[33] Damit erfordert bereits die Wahrnehmung unbelebter Objekte ein Wissen vom Gegenstand, dass nicht in dessen empirischer Erscheinung aufgeht, sondern der Deutung unterliegt. Diese »Doppelaspektivität«, wie Plessner die Verbindung wahrnehmbarer und nicht wahrnehmbarer Seiten des Gegenstandes bezeichnet, ist ein Grundaspekt aller Entitäten und gilt auch für die Erscheinung lebendiger Dinge. Mit diesem Kriterium der »Doppelaspektivität des gewöhnlichen Wahrnehmungsdinges« hebt Plessner die Bedeutung nicht naturwissenschaftlichen Wissens für szientifische Bestimmungen hervor und formuliert damit bereits für die Deutung unbelebter Erscheinungen ein antireduktionistisches Prinzip.

Auf der Ebene belebter Dinge gewinnt dieses Prinzip noch einmal besondere Ausprägungen. Anders als unbelebte Dinge zeichnen sich belebte Dinge dadurch aus, dass sie sich gegenüber ihrer Umgebung selber abgrenzen; ein Umweltverhältnis, das Plessner – wie schon gesagt – als Positionalität bezeichnet. Belebte Dinge lassen sich nun wiederum dahingehend unterscheiden, in welcher Form sie ihr Um-

33 | Um die Asche einer Zigarre als die Asche einer Zigarre deuten zu können, bedarf es eines nicht nur naturwissenschaftlichen Wissens, das über die chemisch-physikalische Analyse der Asche hinausgeht; vgl. Plessner (1975: 80 ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weltverhältnis realisieren. Plessner differenziert hier zwischen *offenen* und *geschlossenen* Formen der Positionalität. Als offene Positionalität beschreibt er bspw. das Umweltverhältnis von Pflanzen, welches sich dadurch auszeichnet, dass sich der Austausch mit der Umwelt als unmittelbarer chemischer Prozess an den Außengrenzen der Pflanze vollzieht. Sie ist ihrer Struktur nach »unselbständig«, in ihren natürlichen Lebenskreis eingegliedert und an ihren »Standort« gebunden.[34] Anders hingegen jene Lebewesen, deren Existenz als geschlossene Form erscheint; für sie gibt es wiederum zwei Möglichkeiten den Austausch mit der Umwelt zu vollziehen: eine *zentrische* und eine *exzentrische*.

Als *zentrisch* organisiert erscheinen erst jene Lebewesen, die über ein zentrales Nervensystem verfügen, wie bspw. Tiere. Über dieses Zentralorgan ist das Tier »in seine Mitte gesetzt«, wie Plessner es nennt. Das heißt, insofern sich ein zentrisches Lebewesen »selbstständig« und »mittelbar« in seiner Umgebung bewegt, reproduziert es sich »als ein auf eine Mitte hin organisiertes Organsystem« (Honneth/Joas 1980: 75). Wichtig ist nun, dass sich bereits auf dieser Ebene, also bei zentrisch organisierten Lebensformen, Momente von Spontanität und Subjektivität erkennen lassen. Denn aufgrund ihrer »Beweglichkeit« sind bspw. Tiere zu einem auf Umweltreize hin reagierenden Verhalten aus sich heraus gezwungen; Reiz und Reaktion müssen »spontan« zugeordnet werden. Insofern zentrisch organisierte Lebensformen damit nicht nur auf die äußere Welt reagieren, sondern ebenso auf ihre eigene Existenz, ist bereits auf dieser Ebene eine einfache Form von »Reflexivität« möglich: Auch tierische Lebensformen können sich ihre körperlichen Bedürfnisse selbst zum Gegenstand machen, sie auf die eine oder andere Weise befriedigen oder aufschieben. Diese Form der Selbst-Distanz beschreibt Plessner als das Verhältnis von *Leib und Körper* (Plessner 1975: 237 ff.).

Dabei bezeichnen die Begriffe ›Leib‹ und ›Körper‹ jedoch *keine positiv unterscheidbaren Entitäten*; in ihrer gegenständlichen Dimension sind Leib und Körper vielmehr identisch. Der Ausdruck ›Körper‹ steht vielmehr für die Fähigkeit, *sich die eigene Existenz zum Gegenstand zu machen zu können*, bspw. Bedürfnisse wie Hunger, Schutz, Reinlichkeit usw. wahrzunehmen und aktiv, den Umweltverhältnisse entsprechend, zu befriedigen. Der Begriff ›Leib‹ hingegen bezeichnet die existenzielle Dimension des Körpers, *von der jeder Reiz ausgeht und auf den sich jede Handlung richtet* – von Plessner auch als Zuständlichkeit bezeichnet. Beide Dimensionen – Leib/Zuständlichkeit sowie Körper/

34 | »Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht« (Plessner 1975: 219).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gegenständlichkeit – stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zueinander, beide finden in der jeweils anderen Seite ihre Ermöglichung sowie ihre Grenze.

Mit diesem dialektischen Selbstverhältnis zentrischer Lebensformen verbindet sich ein kritisches Prinzip, das in der Auseinandersetzung um die Biomedizin als normativer Bezugspunkt dienen kann. Denn jede Art und Weise, sich den Körper zum Gegenstand zu machen, seine Bedürfnisse zu befriedigen oder eben auch technische Eingriffe vorzunehmen, hat existenzielle Bedeutung für das Lebewesen selbst, für seine Leiblichkeit, seine Zuständlichkeit. Und umgekehrt, ist die leibliche Existenz die Voraussetzung aktiver Bedürfnisbefriedigung, bzw. eines jeden technischen Eingriffs. Jedes Körpererleben, auch jene unvertretbar subjektiven Empfindungen wie Hunger, Durst, Schmerz, Krankheit usw. sind bereits auf der Ebene zentrischer Lebensformen nur vermittelt zu denken. Jeder Versuch, leibliche und körperliche bzw. existenzielle und gegenständliche Erfahrungen von einander getrennt positiv auszuweisen, wird der dialektischen Struktur der Doppelaspektivität leib-körperlicher Existenz nach Plessner nicht gerecht.[35]

Die Technisierung des Lebendigen lässt sich damit bereits auf der Ebene zentrischer Positionalität als Gestaltungs- und Veränderungspotenzial begreifen, das seine Bedingung und Grenze notwendig in der dialektischen Struktur der Selbstbezüglichkeit, also in der leibkörperlichen Existenz des Lebewesens findet: Eine vollständige Technisierung, also eine Gestaltung, die das Lebewesen ungeachtet seiner spontanen, selbstreflexiven Bedürfnisstruktur nach rein äußeren Maßstäben formt, würde letztlich das Objekt ihrer Verfügung – das zentrische Lebewesen selbst – zerstören. Eine solche ›Entleiblichung‹, eine Missachtung seiner reflexiven Form, würde die Existenzweise des Lebewesens auf eine einfache, rudimentäre, nicht selbstbezügliche Organisation des Lebens reduzieren und damit eine Existenzweise schaffen, die etwa der einer Pflanze gleichkäme. Falls und sofern dies jedoch nicht die Intention des technischen Eingriffs wäre, könnte auch den Akteuren des Biomedizin die Anerkennung dieser Grenze unterstellt werden.

35 | Der Philosoph Hans-Peter Krüger bspw. versucht die Kategorie des Leibes als unmittelbare und die des Körpers als mittelbare *Selbsterfahrung* zu beschreiben (Krüger 2000: 293 ff.). Der Schmerz sei eine Äußerung des Leibes (»Leibesnot«), während schmerzstillende Maßnahmen dem Körper zuzuordnen seien. Diese positivistische Trennung von Leib und Körper ist m. E. mit der Plessner'schen Theorie nicht nur nicht vertretbar, sie verschenkt darüber hinaus das kritische, nicht-reduktionistische Potenzial der Positionalitätstheorie. Vgl. hierzu Plessner (1975, Kap. 7) und als Kritik an einer Position wie der Krügerschen Gamm (2001a).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ebenso jedoch, wie sich mit der dialektischen Verhältnisbestimmung von Leib und Körper eine Minimalbedingung biotechnologischer Verfügung formulieren lässt, lässt sich auch die Forderung einer völligen technischen Enthaltsamkeit zurückweisen: Sofern zentrische Lebensformen, aufgrund ihrer reflexiven Organisation ohnehin darauf verwiesen sind, ihr Selbst- und Umweltverhältnis aktiv gestalten zu müssen, lässt sich nicht begründen, warum dies nicht prinzipiell auch technisch geschehen kann. Was heißt das am Beispiel? Je nach Umgebung, in der zentrische Lebewesen, wie bspw. Tiere, leben, ist ihr Selbstbezug auch technisch (im weitesten Sinne möglich): Sie können Verhaltenstechniken oder Werkzeuge verwenden, um an Futter zu gelangen; sie können andere Lebewesen instrumentell zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse einsetzen; und sie können auch an den technologischen und pharmakologischen Errungenschaften teilhaben, die die Biomedizin bereitstellt. Die Grenzen der Technisierung liegen in der dialektischen Organisationsform zentrischer Lebewesen selbst; dort, wo die existenzielle, zuständliche Dimension auf die (technische) Verfügung/Gestaltung reduziert werden soll, wenn bspw. eine medikamentöse Therapie einen reflexiven Selbstbezug verhindert, statt unterstützt.

Die Möglichkeit der Selbstdistanz, die mit dem Verhältnis von Leib und Körper bereits zentrisch organisierten Lebensformen zukommt, bleibt nun auch auf jener Komplexitätsstufe erhalten, der Plessner die Erscheinung des Menschen zuordnet, der *exzentrischen Positionalität*. Für exzentrische Lebensformen, wie Menschen, gilt, dass sie ihren Umweltbezug – ebenso wie zentrische Lebensformen – auf der Basis ihrer leib-körperlichen Existenz realisieren müssen. Es gibt für Tiere wie für Menschen keine Organisationsform jenseits ihrer leib-körperlicher Existenz. Gegenüber der einfachen Selbst- und Umweltbezogenheit zentrischer Lebensformen jedoch erscheint die Möglichkeit menschlicher Selbstdistanz noch einmal um eine Reflexionsstufe gesteigert. Aufgrund seiner exzentrischen Organisation muss der Mensch nicht nur die Zuständlichkeit und Gegenständlichkeit seiner leib-körperlichen Existenz zum Ausgleich bringen; er muss diesen Ausgleich darüber hinaus *reflexiv* vollziehen. Er kann sich seine leib-körperliche Existenz selbst wiederum denkend und handelnd zum Gegenstand machen kann – ob mythisch, religiös, symbolisch oder heute eben auch technologisch und virtuell. Obwohl sich Abstraktionsfähigkeit damit auch für Plessner als bedeutsame Fähigkeit des Menschen erweist, lässt sich die menschliche Existenz nach seiner Theorie jedoch nie auf ihre geistige, symbolische oder technische Form reduzieren, weil die exzentrische Positionalität eine leib-körperliche Existenz voraussetzt.

> »Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden […] und könnte daher auch unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bekannten nicht übereinstimmt. Gebunden ist der Charakter des Menschen nur an die zentralistische Organisationsform, welche die Basis für seine Exzentrizität abgibt.« (Plessner 1975: 293)

Gebunden an ihre leib-körperliche Existenz weist die exzentrische Lebensform insofern gleichwohl immer schon über ihre zentrische Basis hinaus. Als distanziertes Gegenüber ist sie in ein Außen »gestellt«, sie erfährt sich trotz ihrer Gebundenheit im »Hier-und-Jetzt« immer auch als »zeit- und ortlos« (Plessner 1975: 288 ff.). Hinter diese Selbstdistanz gibt es für exzentrisch organisierte Lebewesen kein Zurück. Dieses distanzierte und zugleich gebundene Selbstverhältnis erlebt der Mensch als fundamentalen Bruch seiner Existenz, der alltagsweltlich eine permanente Vermittlungsleistung erfordert, die gleichwohl nie erreicht wird. Es kommt in jeder Äußerung, jedem Bedürfnis, in jeder Empfindung und in jeder aktiven Gestaltung des Selbst und der Welt zum Ausdruck. Jedes Körpererleben, auch jene unvertretbar subjektiven Empfindungen wie Hunger, Durst, Schmerz und Krankheit sind immer schon durch das gebrochene Verhältnis zu sich selbst geprägt. Orientiert an seiner sozialen und natürlichen Umgebung muss er der Zwiespältigkeit seiner Existenz Gestalt verleihen. Mit den Worten Plessners, »muss er sich zu dem, was er schon ist, erst machen. Nur so erfüllt er die ihm, mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungenen Weise, im Zentrum seiner Positionalität nicht einfach aufzugehen […]. Der Mensch lebt nur, indem er sein Leben führt« (Plessner 1975: 309 f.) .

Im Kontext technischer Zivilisation ist dieser Vollzug des Lebens immer auch ein technologischer. Für die Frage nach der Erscheinung menschlicher Existenz in der Biomedizin heißt das, der Umgang mit Krankheit und Körper, mit Geburt und Tod ist immer auch technisch möglich. Bezogen auf das Hirntodkonzept ließe sich sogar sagen, dass erst technologische, pharmakologische und soziale Verfahren die exzentrische Organisationsform komatöser Patienten aufrechterhalten; indem Beatmung und Medikation die zentrische Organisation ermöglichen und Beziehungspartner und andere soziale Akteure vorübergehend die notwendige Selbstdistanz gewährleisten. Gleichwohl erfordert exzentrische Lebensform eben auch, nicht im Vollzug der Vermittlung aufzugehen. Weshalb Hirntote dann keine exzentrische Organisationsform mehr aufweisen, wenn jegliche Selbstdistanz von technischen Verfahren und anderen sozialen Akteuren übernommen wird. Selbst dann würden sie jedoch, nach Plessner, noch nicht als tot gelten, wird ihre zentrische Basis doch im Zusammenspiel von Leib/Körper und Technik aufrechterhalten.

Insofern exzentrisch organisierte Lebewesen immer schon über die Vermittlungsleistung hinaus sind, die sie notwendig vollziehen müssen, um ihr Leben zu führen, sind sie auch nie mit der Vermittlung selbst identisch – sie sind nicht nur Hybride, technische Artefak-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

te, Klone oder hirntot, ebenso wenig, wie sie mit Diskurs, Sprache, Kultur, Sozialität oder Geschlechtlichkeit identisch sind. Jede Identifikation entspräche vielmehr der Reduktion exzentrischer Lebensformen auf ihre Vermittlungsleistung und damit der Vereindeutigung exzentrischer Organisation auf ihre zentrische Basis.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es Plessners so auf jeder Komplexitätsstufe gelingt, die Positionalitätstheorie des Lebendigen antireduktionistisch zu konzeptualisieren und auch anthropologische Deutungen als kontext- und deutungsabhängige Prozesse zu begreifen. Mit der dialektischen Konzeption der Positionalitätstheorie formuliert er ein kritisches Prinzip, das jede Vereindeutigung anthropologischer Bestimmungen – ob natur- oder sozialwissenschaftlicher Provenienz – zurückweist. Dies gelingt ihm, ohne die Möglichkeit der Differenzierung zwischen unterschiedlichen Existenzweisen des Lebendigen aufzugeben.[36] Mit dem Rekurs auf die Positionalitätstheorie Plessners hätte eine kritische Gesellschaftstheorie die Möglichkeit gewonnen, die eigenen anthropologischen Annahmen zu hinterfragen, indem die Frage nach den Grenzen des Menschlichen grundsätzlich als kontextabhängiger Deutungsprozess interpretiert wird. Vereindeutungen jedweder Art lassen sich dann auf ihre historisch-konkreten gesellschaftlichen Wurzeln zurückführen und die Frage nach dem Menschen lässt sich im Rahmen der Theorie exzentrischer Positionalität nicht mehr universell beantworten: *Was* als dem Menschen wesentlich erachtet und *wer* als alter Ego erfahren wird, hängt vom historisch-konkreten Kontext der jeweiligen sozialen und kulturellen Umwelt ab.

Darüber hinaus formuliert Plessner jedoch mit der Annahme des immer auch zentrischen Charakters exzentrischer Positionalität eine universell gültige Minimalbedingung menschlicher Existenz, die gerade *nicht* von der Leib-Körperlichkeit des Menschen abstrahiert: Jede exzentrische Gestalt des Menschen setzt seine leib-körperliche Existenz voraus. Erst diese Annahme macht es möglich, zwischen konkreten biomedizinische Erscheinungen des Lebendigen – wie Stamm-

36 | Damit erweist sich seine Theorie auch gegenüber sg. postmodernen konstruktivistischen Theorien, wie bspw. denen von Donna Haraway oder Bruno Latour, als vorteilhaft. Beide haben nämlich zum einen das Problem, dass sie mit der Abkehr vom Natur-Begriff ihre normative Basis und damit die Möglichkeit von Kritik untergraben. Zum anderen erlauben Vermittlungsbegriffe, wie *Cyborg* oder *Hybrid*, keine Differenzierung zwischen unterschiedlichen Erscheinungsweisen des Lebendigen mehr: In einer technisierten Welt erscheinen alle Lebewesen irgendwie als Cyborgs oder Hybride. Vgl. zur Problematik der Abkehr vom Natur-Begriff: Manzei (2003a) sowie zur Kritik der normativen Grundlagen bei Donna Haraway: Braun (1998), Weber (1998, 2000). Zur Kritik an Latour: Gransee (2003), Gamm (2001).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zellen, Embryonen und Hirntoten – differenzieren zu können. Darüber hinaus lässt die Positionalitätstheorie die Frage offen, ob ausschließlich Menschen als exzentrisch organisierte Lebewesen gedeutet werden können, und eröffnet damit prinzipiell die Denkmöglichkeit für alternative Existenzweisen – sofern diese nicht jenseits eines leib-körperlichen Daseins gedacht werden.

3. | Zum Schluss sei noch auf ein Problem verwiesen, das mit der Relektüre der Positionalitätstheorie aus gesellschaftstheoretischer Perspektive verbunden ist. Denn es gelingt zwar mit Plessner, die Grenzziehungen zwischen lebendigen und unbelebten Dingen als historisch konkrete Deutungsprozesse und damit die Antworten auf anthropologische Fragen als kontingent auszuweisen; allein auf dieser Grundlage lässt sich jedoch noch nichts darüber sagen, warum in welchem Zusammenhang bestimmte Deutungen bevorzugt und andere zurückgewiesen werden. Anders gesagt: Mit der Rede von der historischen Kontingenz sozialer Deutungen verbindet sich häufig – implizit oder explizit – die Vorstellung der Zufälligkeit; ein Ereignis sei, obwohl so eingetreten, prinzipiell auch anders möglich gewesen.[37] Die Herkunft des Begriffs aus dem lateinischen Wort ›contingere‹, was soviel bedeutet, wie ›sich berühren‹, ›zusammenfallen‹, und seine Ableitung im Deutschen im Sinne von Zufall, Unbestimmtheit (Indetermination)[38] legen diese Deutung ja auch nahe.

Gleichwohl handelt es sich bei biotechnologischen Interpretationen des Menschlichen nicht um zufällige Interpretationen, sondern um wirkmächtige, umkämpfte Deutungen. Dass sich bestimmte Deutungen als sozial dominant erweisen, ist nicht nur der Form der bezeichneten Lebewesen geschuldet, sondern auch eine Frage konkreter Machtverhältnisse. Es gibt jeweils konkret benennbare Gründe individueller wie institutioneller Akteure, bestimmte Deutungen zu präferieren und andere zurückzuweisen. Dass bspw. Krankheiten heute als ›Organ-, Zell- oder Gendefekte‹ verstanden werden, ist nicht nur eine Frage der Angemessenheit oder Unangemessenheit anthropologischer Deutungen, sondern der Durchsetzung biotechnologischer Interessen in medizinischen sowie alltagsweltlichen Vorstellungen über den menschlichen Körper. Dass Coma-depassé-Patienten heute als Tote gelten und dass das Hirntod-Konzept seit seiner Entstehung zunehmend mehr Körperbewegungen (der Arme, der Beine, des Gesichts)

37 | So deutet bspw. der Medizinhistoriker Thomas Schlich die Entstehung des Organersatzkonzeptes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vgl. Schlich (1995).

38 | Vgl. zum Begriff der Kontingenz: Ritter (1980: 1027).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als mit dem Tod vereinbar interpretiert[39], ist auch einem wachsenden transplantationsmedizinischen Organbedarf geschuldet.

Eine kritische Analyse muss auch soziale Ursachen anthropologischer Deutungen benennen und als historisch entstandene herleiten können. Sie muss ebenso fragen können, welche Attraktivität biotechnische Konzeptionen für die betroffenen Individuen besitzen, wie sie strukturelle Machtverhältnisse und Institutionalisierungsprozesse thematisieren können muss. Genau das ist jedoch im Anschluss an die Theorie Plessners allein nicht möglich. Ausgehend von den sozialwissenschaftlichen Arbeiten Plessners, wie bspw. *Macht und menschliche Natur* (Plessner 1931), ist es zwar möglich, *subjektive* Machtbeziehungen als Interaktion zwischen Individuen zu thematisieren, *strukturelle* Macht- und Herrschaftsverhältnisse lassen sich damit jedoch nicht erfassen bzw. erklären. Eigentum bspw. lässt sich mit Plessner zwar als individueller Besitz, nicht jedoch als gesellschaftliche Institution thematisieren. Ebenso lässt sich das Hirntodkonzept zwar als Grenzregime der Inklusion und Exklusion sozialer Akteure in den Bereich des Menschlichen interpretieren[40] und damit als Machtverhältnis zwischen den je konkreten Akteuren (Patienten, Ärzte, Pflegepersonal etc.) in den Blick nehmen; der Prozess seiner Institutionalisierung zu einem wirkmächtigen, handlungsleitenden und global agierenden Regime lässt sich jedoch ohne den Rekurs auf macht- bzw. herrschaftstheoretische Ansätze nicht nachvollziehen.

Will man den Prozess seiner Institutionalisierung problematisieren muss man also vielmehr auch den gesellschaftlichen (politischen, ökonomischen) Kontext thematisieren, zu dem die zunehmende Technisierung der Medizin ebenso gehört, wie der Umbau des Gesundheitswesens nach marktwirtschaftlichen Prinzipien (wie die Individualisierung und Privatisierung von Verantwortung, von Krankheitsursachen, von Gesundheitsleistungen, die Implementation von Wettbewerb usw.). Das Hirntodkonzept muss dann im Lichte einer Medizin gesehen werden, die biotechnische Therapien (Organtransplantationen, Stammzelltransplantationen usw.) auch deswegen forciert, weil damit auf dem Gesundheitsmarkt höhere Gewinne zu erzielen sind, als mit sozial- und gesundheitspolitischen Präventionsmaßnahmen. Um diesen institutionellen Charakter des Hirntodkonzepts (oder auch der Stammzellforschung[41]) zu problematisieren, darf es ergänzender theoretischer Ansätze, die gesamtgesellschaftliche Prozesse nicht nur vom Individuum ausgehend thematisieren. Und hier liegen m.E. auch die eigentlichen Herausforderungen, bei der Frage

39 | Vgl. dazu Lindemann (2003).

40 | Vgl. hierzu ausführlich: Lindemann (2003).

41 | Vgl. dazu Manzei (2003b, 2005).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nach der Verbindung zwischen gesellschaftstheoretischen und anthropologischen Ansätzen.

Literatur

Adorno, T.W./Gehlen, A. (1965): »Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch«, in: F. Grenz (Hrsg.), *Philosophie in Grundbegriffen*, 1974, Frankfurt a. Main, S. 225–255.

Arlt, G. (1996): *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners*, München.

Barkhaus, A. et al. (Hrsg.)(1996): *Identität, Leiblichkeit, Normativität – Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a. Main.

Barkhaus, A./Fleig, A. (2002a): »Körperdimensionen oder die unmögliche Rede von Unverfügbarem«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle,* S. 9–25.

Barkhaus, A./Fleig, A. (Hrsg.) (2002): *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle,* München.

Baureithel, U./Bergmann, A. (1999): *Herzloser Tod. Das Dilemma der Organspende,* Stuttgart.

Beck, U. (1986): *Die Risikogesellschaft,* Frankfurt a. Main.

Becker, E./Jahn, T. (2003): »Umrisse einer kritischen Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse«, in: G. Böhme/A. Manzei (Hrsg.), *Kritische Theorie der Technik und der Natur*, München, S. 91–113.

Bender, W./Hauskeller, C./Manzei, A. (Hrsg.) (2005): *Grenzüberschreitungen. Kulturelle, religiöse und politische Konflikte in der Stammzellforschung weltweit,* Münster, i. E.

Böhme, G. (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen,* Frankfurt a. Main.

Böhme, G. (1997): »Natur«, in: C. Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim, Basel, S. 92–119.

Böhme, G. (1999): »Kritische Theorie der Natur«, in: *Zeitschrift für Kritische Theorie,* 9/1999, S. 59–73.

Böhme, G. (2002): »Über die Natur des Menschen«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle,* München, S. 233–248.

Böhme, G./Manzei, A. (2003): *Kritische Theorie der Technik und der Natur,* München.

Braun, K. (1998): »Mensch, Tier, Schimäre: Grenzauflösungen durch Technologie«, in: G.-A. Knapp (Hrsg.), *Kurskorrekturen*, Frankfurt a. Main.

Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung 11/97: *Broschüre zur Organspende*.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eßbach, W. (1998): »Die Exzentrische Position des Menschen«, in: *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 139, März 1998, S. 143–151.

Fischer, J. (2000): »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48, Heft 2, S. 265–288.

Gamm, G. (2000): *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten,* Frankfurt a. Main.

Gamm, G. (2001): »Menschliche und nicht-menschliche Wesen. Zur Wissenschafts- und Technikforschung von Bruno Latour«, in: *Rechtshistorisches Journal,* 20/2001, S. 136–161.

Gamm, G. (2001a): »›Aus der Mitte denken‹. Die ›Natur des Menschen‹ im Spiegel der Bio- und Informationstechnologie«, in: *Zeitschrift für Kritische Theorie,* 12/2001, S. 29–51.

Gamm, G. (2004): *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität,* Berlin/Wien.

Gehlen, A. (1993): *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen,* Einbeck bei Hamburg, S. 44–77.

Geyer, C. (Hrsg.)(2001): *Biopolitik. Die Positionen,* Frankfurt a. Main.

Görg, C. (2003): *Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise,* Münster.

Gransee, C. (2003): »Über Hybridproduktionen und Vermittlungen – Relektüren der kritischen Theorie im biotechnischen Zeitalter«, in: G. Böhme/A. Manzei (Hrsg.), *Kritische Theorie der Technik und der Natur,* S. 187–199.

Habermas, J. (1958): »Philosophische Anthropologie«. Ein Lexikonartikel, in: ders. (1973), *Kultur und Kritik*, S. 89–111.

Haraway, D. (1995): *Die Neuerfindung der Natur; Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt, Main/New York.

Hauser-Schäublin, B. et al. (2001): *Der geteilte Leib. Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland,* Frankfurt, Main/New York.

Hauskeller, C. (2000): *Das paradoxe Subjekt,* Tübingen.

Hauskeller, C. (Hrsg.) (2002): *Humane Stammzellen. Therapeutische Optionen, Ökonomische Perspektiven, Mediale Vermittlung,* Lengerich.

Hoff, J./in der Schmitten, J. (Hrsg.) (1994): *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterium,* Reinbek bei Hamburg.

Holz, H.H. (2003): *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie,* Bielefeld.

Honneth, A./Joas, H. (1980): »Anthropologie als Handlungslehre. Arnold Gehlens Entwurf einer systematischen Anthropologie«, in: dies.: *Soziales Handeln und menschliche Natur*, S. 48–62.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Horkheimer, M. (1935): »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: ders. (1988): *Gesammelte Schriften*, Bd. III, S. 249–267.

Institut für Sozialforschung (1972): »Individuum«, in: dies.: *Soziologische Exkurse*, Frankfurt a. Main, S. 40–54.

Jäger, U. (2004): *Der Körper, der Leib und die Soziologie*. Königstein/Taunus.

Kalitzkus, V. (2003): *Leben durch den Tod,* Frankfurt a. Main.

Kamper, D. (1973): *Geschichte und menschliche Natur,* München.

Kamper, D. (1996): »Mensch«, in: C. Wulf (Hrsg.) (1997), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel, S. 85–92.

Krüger, H.-P. (2000): »Das Spiel zwischen Leibsein und Körperhaben. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48, Heft 2, S. 289–318.

Landweer, H. (2002): »Konstruktion und begrenzte VErfügbarkeit des Körpers«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle,* München, S. 47–64.

Latour, B. (1985): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie,* Berlin.

Lindemann, G. (2000): »Der lebendige Körper – ein utopisches Objekt der szientifischen Wissbegierde«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle,* München, S. 211–232.

Lindemann, G. (2002): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin,* München.

Lindemann, G. (2002a): »Kritik der Soziologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 50, S. 227–245.

Lindemann, G. (2003): *Beunruhigende Sicherheiten. Zur Genese des Himtodkonzeptes*, Konstanz.

Lindemann, G. (2004): »Reflexive Anthropologie und die Analyse des Grenzregimes«, in: U. Bröckling et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik,* Tübingen, S. 23–34.

List, E. (1997): »Telenoia – Lust am Verschwinden? Technologie als Substitution des Lebendigen«, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 4/1997, S. 495–506.

List, E. (2001): *Grenzen der Verfügbarkeit,* Wien.

Manzei, A. (1997): *Hirntod, Herztod, ganz tot? Von der Macht der Medizin und der Bedeutung der Sterblichkeit für das Leben,* Frankfurt a. Main.

Manzei, A. (2000): »Gewalt des Todes – Bemächtigung des Lebens. Die Transplantationsmedizin und die Bestimmung des Todes«, in:

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sozialwissenschaftliche Informationen, Nr. 29, Heft 2/2000, S. 88–96.

Manzei, A. (2003): *Körper – Technik – Grenzen. Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin,* Münster/Hamburg.

Manzei, A. (2003a): »Eingedenken der Lebendigkeit im Subjekt? – Kritische Theorie und die anthropologischen Herausforderungen der biotechnologischen Medizin«, in: G. Böhme/A. Manzei (Hrsg.), *Kritische Theorie der Technik und der Natur,* München, S. 199–221.

Manzei, A. (2003b): »Mythos der unendlichen Rekonstruierbarkeit des Körpers. Wunsch und Wirklichkeit der regenerativen Medizin am Beispiel der Stammzellforschung«, in: *Ethica. Wissenschaft und Verantwortung*, Jg. 11, Heft 4, S. 411–421.

Manzei, A. (2004): *Zur Genese und Bedeutung ›neoliberaler Subjektivität‹ in der biotechnologischen Medizin.* Unveröffentlichtes Manuskript.

Manzei, A. (2005): »Über die Moralisierung der Bioethik-Debatte und ihre gesellschaftlichen Ursachen. Das Beispiel des Stammzelldiskurses in Deutschland«, in: W. Bender/C. Hauskeller/A. Manzei (Hrsg.), *Grenzüberschreitungen. Kulturelle, religiöse und politische Konflikte im Kontext der Stammzellforschung weltweit*, Münster.

Meuser, M. (1997): *Die leibliche Dimension sozialen Handelns. Zu einer Soziologie des Körpers,* Universität Bremen: Habil-Vortrag.

Meyer, G. (1998): *Der andere Tod. Die Kontroverse um den Hirntod,* Frankfurt a. Main.

Nancy, J.-L. (2000): *Der Eindringling. Das fremde Herz,* Berlin.

Plessner, H. (1931): »Macht und menschliche Natur«, in: ders. (1983): *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 135–235.

Plessner, H. (1961): »Die Frage nach der Conditio Humana«, in: ders. (1983): *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt a. Main, S. 136–218.

Plessner, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlin/New York.

Plessner, H. (1983): »Conditio humana«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 136–217.

Rammert, W. (1998): »Technikvergessenheit der Soziologie?«, in: ders. (Hrsg.), Technik und Sozialtheorie, Frankfurt a. Main, S. 9–28.

Ritter, J. et al. (Hrsg.) (1980): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt.

Schlich, T. (1998): *Die Erfindung der Organtransplantation. Erfolg und Scheitern des chirurgischen Organersatzes (1880–1930)*, Frankfurt, Main/New York.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schneider, W. (1999): *›So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!‹ Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der fortgeschrittenen Diskussion um den Hirntod in Deutschland*, Münster/Hamburg.

Schneider, W. (2001): »Vom schlechten Sterben und dem guten Tod – Die Neuordnung des Todes in der politischen Debatte um Hirntod und Organtransplantation«, in: T. Schlich/C. Wiesemann (Hrsg.), Hirntod, Frankfurt a. Main, S. 279–318.

Schriftliche Stellungnahmen: Zur Bewertung des Hirntodes sowie der engen und erweiterten Zustimmungslösung in einem Transplantationsgesetz vor dem Ausschuss für Gesundheit des Deutschen Bundestages am 28.6.1995 in Bonn, in: *Ausschußdrucksachen*: 13/117, 13/136, 13/137, 13/140, 13/149, 13/161, 13/162, 13/165, 13/171, 13/173.

Weber, J. (1997): »Sprechen, wovon sich nicht sprechen lässt? Zum Naturbegriff in der aktuellen Feministischen Debatte«, in: *Feministische Studien,* 2/1997, S. 109–120.

Weber, J. (1998): »Feminismus & Konstruktivismus. Zur Netzwerktheorie bei Donna Haraway«, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Heft 227/1998, S. 699–712.

Weingarten, M. (2001): »Versuch über das Missverständnis, der Mensch sei von Natur aus ein Kulturwesen«, in: ders. u.a. (Hrsg.) (2002), *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie,* VIII, Berlin, S. 137–172.

Weingarten, M. (2003): *Leben (bio-ethisch)*, Bielefeld.

Weingarten, M. (2004): *Sterben (bio-ethisch)*, Bielfeld.

Weingarten, M. (o.J.): *Bewegen, Verhalten, Handeln. Thesen zu ungeklärten Grundbegriffen der Anthropologie,* unveröffentlichtes Manuskript.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners

Gesa Lindemann

Innerhalb der Rezeption des Werkes von Helmuth Plessner dominiert die Tendenz, die Positionalitätstheorie im Sinne einer positiven Anthropologie zu verstehen. In den *Stufen des Organischen* geht es demnach darum, die Eigenart der menschlichen Existenz zu bestimmen.[1] Auf der Grundlage einer als selbstverständlich betrachteten Eingrenzung auf ›die Menschen‹ kann dies durchaus die These einschließen, nach der es zum Wesen des Menschen gehört, dass dieses gerade nicht bestimmt werden kann, da der Mensch sich durch »Unergründlichkeit« auszeichnet. Demnach gibt es einen wohl definierten Kreis von Subjekten, die sich qua Unergründlichkeit jeder letztgültigen Bestimmung entziehen.

Dieser Interpretation zufolge müsste die Antwort auf die Frage, wer ein Mensch ist, für Plessner fraglos evident sein. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, dass dem nicht so ist, stattdessen erweist sich Plessners ›Anthropologie‹ als paradox. Die Theorie der exzentrischen Positionalität formuliert nämlich zum einen, dass Exzentrizität das Charakteristikum der Positionsform des Menschen ist und zum anderen, dass für Wesen exzentrischer Positionalität nicht feststehen kann, mit wem sie in ein menschlich-personales Seinsverhältnis geraten können. Mit anderen Worten der Kreis der Menschen zeichnet sich durch eine exzentrisch personale Seinsform aus und zugleich können personal vergesellschaftete Wesen das Personsein nicht a priori auf einen Kreis körperlich bestimmter Entitäten, etwa die Menschen, beschränken.

Sowie man die Positionalitätstheorie in den Mittelpunkt stellt, wird einsichtig, dass exzentrische Positionalität keine anthropologische Theorie darstellt, sondern im Sinne einer Theorie personaler Ver-

1 | Vgl. hierzu etwa Arlt (1996), Asemissen (1973), Claessens (1993), Fischer (2000), Gamm (1998), Lessing (1995).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gesellschaftung begriffen werden muss. Die Beschränkung dieses Vergesellschaftungsprozeses auf die Menschen ist keine Voraussetzung der Theorie, sondern kann mit ihrer Hilfe als das Ergebnis historischer Prozesse verstanden werden. Auf diese Weise wird die anthropologische Differenz selbst, d.h. die bloße Unterscheidung zwischen Menschen und anderem, reflexiv zum Gegenstand gemacht. Plessners Theorie ist folglich nicht im Sinne einer anthropologischen Fundierung von Sozial- und/oder Gesellschaftstheorie zu begreifen. Vielmehr formuliert Plessner umgekehrt eine Theorie personaler Vergesellschaftung, von der aus Anthropologie reflexiv in den Blick genommen werden kann.[2] Dass Plessner seine Theorie auch selbst anthropologisch einordnet, ist nicht systematisch sondern nur historisch zu verstehen: Plessner geht von der geschichtlichen Tatsache aus, dass zu seiner Zeit (ebenso wie heute) nur Menschen Personen sein können, und legt deshalb seine Konzeptualisierung gesellschaftlichen Personseins zunächst als Anthropologie an.

Der Schlüssel zum Verständnis der spezifischen Offenheit der Positionalitätstheorie liegt in der komplexen methodischen Anlage der *Stufen des Organischen* (Plessner 1928). Dieser Aspekt ist erst in den jüngeren Arbeiten zu Plessner gewürdigt (vgl. Pietrowicz 1992, Beaufort 2000), aber auch in diesen Arbeiten nicht in seiner systematischen Bedeutung erkannt worden. Ich möchte daher zunächst auf den methodischen Ansatz der Stufen eingehen um dann darzulegen, inwiefern dieser konsequenterweise dazu führt, jegliche anthropologische Gewissheiten verabschieden zu müssen.

Die methodische Konstruktion der *Stufen des Organischen*

In methodischer Hinsicht formuliert Plessner einen gemischten Ansatz, der eine Kombination eines kantisch-kritischen mit einem phänomenologischen und einem hermeneutischen Vorgehen vorsieht. Der Sinn dieser komplexen Anlage der Untersuchung ist bislang in seiner methodischen Bedeutung noch kaum gewürdigt worden. Ich möchte daher zunächst skizzieren, wie sich mir die Problemlage darstellt. Plessner orientiert seine philosophische Untersuchung des Lebens möglichst nahe an einem empirischen Vorgehen. Er formuliert auf der Grundlage einer phänomenologischen Analyse der Dingwahrnehmung eine Theorie des Lebens. Diese Theorie soll aber nur dann Gültigkeit haben, wenn sie durch Phänomene belegt werden kann.

2 | Für neuere Arbeiten, die die reflexiv-anthropologische Wende bei Plessner nicht ausblenden, sondern in ihrer Konsequenz ernst nehmen, vgl. Krüger (1999, 2001), Manzei und Schürmann (beide in diesem Band).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Folglich stellt sich für die Untersuchung das Problem, wie entschieden wird, was als Phänomen gewertet werden soll, und wie Phänomene auf die Theorie zu beziehen sind.

Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners

Man könnte dieses Vorgehen folgendermaßen beschreiben[3]: Plessner formuliert eine Theorie des Gegenstandes, der behandelt werden soll. Da diese Theorie nur gültig sein soll, insofern sie material belegt ist, muss er ebenfalls eine Beobachtungstheorie und eine Interpretationstheorie angeben. Phänomenologische Beobachtung und Beschreibung hätten in diesem Verständnis des methodischen Vorgehens Plessners den Status einer Beobachtungstheorie. Sie legen fest, wie beobachtet werden soll. Das hermeneutische Vorgehen kommt ins Spiel, wenn es darum geht, wie die beobachteten Phänomene auf die Theorie des Lebens zu beziehen sind (Interpretationstheorie).

Der Theorie des Lebens selbst kommt die Funktion der kritischen Disziplinierung zu. Deren Relevanz erschließt sich vor dem Hintergrund von Plessners Husserlkritik. Plessner deutet die transzendentaltheoretische Wende Husserls als einen Versuch, das Abgleiten der phänomenologischen Methode in Beliebigkeit zu verhindern. Im Prinzip könne jeder Gegenstand einer phänomenologischen Beschreibung unterzogen werden. Es bleibe aber offen, wie die so erzeugten Beschreibungen gewertet werden sollten. Die Phänomenologie des Teppichs stehe im Prinzip gleichwertig neben der Phänomenologie des Todes. Es gebe zwar eine Intuition, dass das eine größere Bedeutung haben könne als das andere, dies könne aber mithilfe der phänomenologischen Methode nicht mehr begründet werden (vgl. Plessner 1985: 143ff). Hier setzt Plessners Vorschlag für eine kritische Disziplinierung an. Danach kommt nicht alles in gleicher Weise für eine phänomenologische Beobachtung in Betracht, sondern nur das, was gemäß der Theorie des Lebens als relevant gelten kann. Damit wendet sich Plessner explizit gegen die subjektbezogene transzendentaltheoretische Wendung Husserls. Er stellt nicht das Subjekt als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis in den Mittelpunkt, sondern formuliert einen Primat des Objekts. Es geht also um die Bedingungen, die auf der Seites des Objekts gegeben sein müssen, damit es als Objekt mit diesen oder jenen Eigenschaften erkannt werden kann.

Die von der Theorie vorgegebene Beobachtungsanweisung lautet: Es soll so beobachtet werden, dass der Schwerpunkt auf der Erscheinung des begegnenden Gegenübers liegt und nicht auf der Selbstbeobachtung des wahrnehmenden Subjekts. Die Hinwendung zum Objekt soll qua phänomenologischer Beobachtung erfolgen, dadurch werden die engen methodischen Kontrollen der empirischen Erfahrungswissenschaften (naturwissenschaftlicher sowie sozial- und gei-

3 | Für eine Darstellung seines methodischen Ansatzes vgl. insbesondere Plessner (1975: Kap. 2 u. 3).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

steswissenschaftlicher Provenienz) außer Kraft gesetzt. Die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften sollen zwar herangezogen werden, aber nur so wie sie sich für eine phänomenologische Beschreibung darstellen.

Ganz im Sinne einer Interpretationstheorie formuliert Plessner auch eine Anweisung dafür, wie die phänomenologischen Beschreibungen auf die Theorie zu beziehen sind. Die zentrale methodologische Anweisung lautet: Kein (Wahrnehmungs-)Phänomen darf direkt im Sinne eines Belegs für die Gültigkeit/Fruchtbarkeit der Positionalitätstheorie verwendet werden. Die Begründung dafür ist, dass positionale Sachverhalte selbst nicht räumlich sind, sondern im Sinne einer Differenz zur physischen Gestalt begriffen werden. Nicht nur Bewusstsein, sondern schon der positionale Sachverhalt Lebendigkeit wird als eine spezifische Weise, eine Ganzheit zu sein, verstanden, die von der physischen Gestaltganzheit charakteristisch unterschieden, aber dennoch als erscheinende Eigenschaft der physischen Gestalt anschaulich gegeben ist. Demnach kann Leben nicht an der physischen Gestalterscheinung festgestellt werden i.S. eines wissenschaftlichen Nachweises, Leben kann also nicht auf die physische Gestalt reduziert werden. Diese kann vielmehr nur ein Hinweis auf den Sachverhalt ›Lebendigkeit des Körpers‹ sein. Der Sachverhalt ›Lebendigkeit des Körpers‹ kann nicht direkt gezeigt werden, sondern er ist nur indirekt zugänglich. Wenn Phänomene sinnvoll als Hinweis auf die Sachverhalte der Positionalitätstheorie gewertet werden können, soll umgekehrt gelten, dass der positionale Sachverhalt in den entsprechenden Phänomenen expressiv realisiert ist. Durch diese Konstruktion gibt die Theorie vor, wie die Phänomene, die aus der phänomenologischen Beobachtung und Beschreibung resultieren, auf die von der Theorie postulierten Sachverhalte zu beziehen sind.

Nach Maßgabe dieses Verhältnisses von Theorie des Gegenstandes, Beobachtungstheorie und Interpretationstheorie unterstellt Plessner die Entscheidung über die Fruchtbarkeit seines Ansatzes der Konfrontation mit den Phänomenen. Die Theorie des Lebens beansprucht keine apriorische Gültigkeit, sondern sie sollte verworfen werden, wenn sie sich als unfruchtbar in der Erfassung der Lebensphänomene herausstellt, d.h., wenn sich mit Bezug auf diese Theorie kein zusammenhängendes Verständnis der entsprechenden Phänomene entwickeln lässt, muss sie verworfen werden.

Ich möchte im Weiteren skizzieren, welche Sachverhalte die Positionalitätstheorie postuliert. Dabei wird es insbesondere hinsichtlich der Frage, ob Plessner eine positive Anthropologie formuliert, darum gehen, wie die Gültigkeit der von der Positionalitätstheorie postulierten Sachverhalte belegt werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Theorie des Lebens

Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners

Die Analyse setzt beim Objekt an. Die Bedingungen des Erscheinens werden nicht auf der Seite des Subjekts untersucht, sondern auf der Seite des erscheinenden Objekts. Aufgrund des Primats des Objekts fragt Plessner nicht danach, wie ein Bewusstsein beschaffen sein muss, damit ihm eine Welt erscheint, sondern danach, wie etwas erscheinen muss, damit es als mit Bewusstsein begabt erscheint. Ebenso wie Lebendigkeit wird Bewusstsein nicht als ein selbstevidenter Sachverhalt behandelt, der als Ausgangspunkt der Untersuchung dienen könnte. Aufgrund des komplexen methodischen Ansatzes geht Plessner so vor: Er entwickelt anfänglich eine These, wonach sich belebte Dinge von unbelebten durch ihre spezifische Form der Abgrenzung von ihrer Umgebung und damit durch ihre spezifische Form der Selbständigkeit gegenüber ihrer Umgebung unterscheiden. Dies ist die Positionalitätstheorie. Von dieser ausgehend entwickelt Plessner, in welcher Weise Lebendigkeit, Bewusstsein und Personalität als jeweils spezifisch unterschiedene positionale Sachverhalte zu begreifen sind.

Der von der Theorie geforderte indirekte Zugang verlangt, dass Leben und Bewusstsein als positionale Sachverhalte ausgehend von der physischen Erscheinung begegnender Körper vermittels einer Deutung erschlossen werden müssen. In gleicher Weise wird personale Vergesellschaftung als ein Sachverhalt zum Gegenstand gemacht, der im Verhalten beobachtbarer physischer Körper realisiert ist und aus den gegebenen Phänomenen vermittels einer Deutung erschlossen werden muss. Lebendigkeit, Bewusstsein und Personalität bezeichnen jeweils unterschiedliche Formen der Abgrenzung und Selbständigkeit, mit denen die vorausgesetzte beobachtende Instanz in der Begegnung konfrontiert ist.

Die Selbständigkeit sowohl von unbelebten Dingen als auch von Lebewesen begründet Plessner mit einer Selbstbezüglichkeit begegnender individueller Gegebenheiten. Schon unbelebte Dinge seien in ihrer Erscheinung nur deswegen selbständig gegen das wahrnehmende Bewusstsein, weil sie durch einen internen Verweisungszusammenhang konstituiert werden. Dieser muss Plessner zufolge von der konkreten Gestalt unterschieden werden, als die ein physisches Ding erscheint. In der Gestaltwahrnehmung werden die einzelnen Elemente spontan zu einer Einheit, der Gestalteinheit, zusammengefasst. Wenn die Einheit des Dings mit der Gestalteinheit gleichgesetzt würde, wäre es aber unmöglich, verschiedene Gestalten zu einer Einheit zusammenzufassen. Dies ist die Voraussetzung dafür, Gestaltwandel und Veränderung begreifen zu können.

Gestaltwandel: Etwas erscheint zunächst als eine Speckschwarte, bei näherem Hinsehen entpuppt sich das Ding, das als Speckschwarte

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erschien, allerdings als Tonscherbe. Jetzt gibt es zwei Möglichkeiten der Interpretation: Entweder gab es zuerst eine Speckschwarte und dann eine Tonscherbe. Das wäre der Fall, wenn die Einheit des Dinges auf die Gestalteinheit reduziert würde. Oder aber man stellt fest, etwas, das zunächst als Speckschwarte erschien, erscheint jetzt als Tonscherbe. Im zweiten Fall wird eine Einheit angenommen, die nicht in der Gestalteinheit aufgeht, sondern die in Differenz zur Gestalt ist und daher als Einheit auch einen Gestaltwandel überleben kann. Es ist dasselbe Ding, das zunächst so und dann anders erschien.[4]

Ein vergleichbares Problem stellt sich, wenn Veränderungen untersucht werden. Plessner verwendet das Beispiel des Zigarrerauchens. Zunächst hält man sie in der Hand, raucht sie sodann und schließlich bleibt ein Häufchen Asche. Gäbe es nur die Gestalteinheit und nicht die übergreifende Einheit des Dinges, die die beiden gestalthaften Erscheinungen Zigarre und Asche zu einer Einheit vermittelt, wäre es unmöglich zu sagen, dass es sich bei der Asche um die Asche der Zigarre handelt (vgl. Plessner 1975: 84 f.). Die Einheit des Dinges ist garantiert, insofern der Einheitspunkt, der die verschiedenen Erscheinungen zur Erscheinung von Etwas macht, in Differenz zur erscheinenden Gestalt ist. Nur wenn die Erscheinung auf etwas bezogen ist, das selbst nicht erscheint, erscheint dieses als etwas, das unabhängig von und selbständig gegen das Bewusstsein ist, dem es erscheint.

Das Verhältnis zwischen dem nicht erscheinenden Einheitspunkt und den einzelnen Erscheinungen bezeichnet Plessner als eines von Kern und eigenschaftstragenden Seiten. Dieser selbstbezügliche Verweisungszusammenhang ist ebensowenig wie der Kern, der Einheitspunkt selbst, positiv bestimmbar. Die basale Selbstbezüglichkeit des Dings erschließt sich zwar einer phänomenologischen Analyse, aber sie ist nicht in dem gleichen Sinne positiv feststellbar wie etwa einzelne Qualitäten, die als Eigenschaften des Dings erscheinen. Die auf den Kern bezogene Selbstreferenz des Dings lässt sich nur als etwas beschreiben, das in Differenz zur Gestalt ist. Weder der Kern des Dings noch der Verweisungszusammenhang von eigenschaftstragenden Seiten und Kern sind sinnlich zugänglich. Auch wenn man versuchte, das Ding aufzuschneiden, würde man immer wieder nur neue gestalthafte Erscheinungen des Dings finden und nie den Kern selbst.

»Ding« meint hier ein Strukturierungsprinzip physisch feststellbarer Erscheinungen. Dieses Strukturierungsprinzip betrachtet Plessner als etwas, das dem, was erscheint, selbst zukommt, es ist ein Ding, insofern es gemäß dieser Struktur erscheint. Als Ding ist ein erschei-

4 | Hermann Schmitz hat diesen Sachverhalt so beschrieben: Das Ding sei nicht nicht identisch mit der Gestalt, sondern es trägt sie »wie eine Maske«. (Schmitz 1978: 169)

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nender Gegenstand selbständig gegen das Bewusstsein, insofern er sich dem Bewusstsein entzieht. Ein Ding ist nicht vollständig wahrnehmbar, sondern es führt die wahrnehmende Beobachtung um sich herum, auf seine eigenschaftstragenden Seiten, die auf es – das Ding – verweisen. Auf eine passive Weise, indem es kraft seiner Weise zu erscheinen dem Bewusstsein entzogen ist, ist auch ein Ding »unergründlich«.[5]

Von dieser Dinganalyse ausgehend formuliert Plessner seine Ausgangsthese der spezifischen Selbständigkeit lebendiger Dinge: Das Lebendige ist dadurch gekennzeichnet, dass diese basale Selbstreferenz gesteigert wird. (Plessner 1975: 127 ff.) Der Blick, der einem unbelebten Gegenstand begegnet, wird von den eigenschaftstragenden Seiten auf den Kern verwiesen, der seinerseits auf die eigenschaftstragenden Seiten verweist. Aber das unbelebte Ding bezieht sich nicht von sich aus auf seine Umwelt. Hierin sieht Plessner den entscheidenden Sprung, der die Erscheinung des Lebendigen von der Erscheinung des Unbelebten unterscheidet. Etwas, das als lebendig erscheint, erscheint so, dass es sich von seiner Umwelt abgrenzt und sich, indem es sich abgrenzt, zu seiner Umwelt von sich aus in Beziehung setzt. Insofern ein lebendiges Ding sich abgrenzt, wird es zu einem sich selbst regulierenden Eigenbereich. Bezogen auf materiale Phänomene ist die Frage: Gibt es an der sinnlichen Gestalt von Körpern beobachtbare Phänomene, die als Hinweis auf diese Form der selbständigen Grenzrealisierung begriffen werden können.

Darauf baut die zweite Steigerung auf: Das Ding grenzt sich nicht nur von seiner Umgebung ab und ist, insofern es sich abgrenzt, auf seine Umgebung bezogen, sondern es ist seinerseits darauf bezogen, dass und wie es sich auf seine Umwelt bezieht. Unter dieser Bedingung kann es auch für das lebendige Ding selbst verschiedene Weisen geben, sich auf die Umwelt zu beziehen. In diesem Fall steht das lebendige Wesen vor der Aufgabe, an sich selbst zwischen verschiedenen Weisen seines Umweltbezuges zu unterscheiden und die verschiedenen Weisen, sich auf seine Umwelt zu beziehen, selbst aufein-

5 | Plessner verwendet den Terminus »unergründlich« selbst nur in einer aktivischen Form. Als Ergebnis seiner Kritik an menschlichen Wesensbestimmungen, auch solchen rein formaler Art, wie sie Heidegger mit seinem »Daseinsbegriff« vornimmt (vgl. Plessner 1981: 154 ff.), formuliert er das »Prinzip der Unergründlichkeit« (Plessner 1981: 175). Demnach ist es nicht möglich zu sagen, »was?« der Mensch ist. An die Stelle einer Wesensaussage tritt die Möglichkeit des Seinkönnens, des die eigene Wirklichkeit hervorbringen könnens. Wenn »Unergründlichkeit« schon für unbelebte Dinge in Anspruch genommen wird, verweist das nicht auf ein aktives »Sein-Können«, sondern auf die Möglichkeit, dass ein Ding immer auch etwas anderes sein kann als das, als was es aktuell erscheint.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ander abzustimmen. Von jetzt an spricht Plessner davon, dass ein lebendiges Wesen ein Selbst ist. Für ein Selbst wird der Körper zu einem Mittel des Umweltbezuges. Es hat seinen Körper als seinen Leib und es unterscheidet an sich, d.h. an seinem Leib, verschiedene Weisen, sich auf seine Umwelt zu beziehen. Die klassische Differenzierung, an der sich auch Plessner orientiert, ist die von ›Wahrnehmen‹ und ›Wirken‹, wobei Wirken jede Form von Ausdrucksverhalten einschließt.

Ein lebendiges Selbst, das sein Umfeld wahrnimmt und sich entsprechend seiner Wahrnehmung auf das Umfeld bezieht, muss einerseits unterscheiden können zwischen dem, was es wahrnimmt, und seinen eigenen Aktionen, und es muss Wahrnehmen und Eigenaktivität selbst vermitteln (Plessner 1975: 230 ff.). Diese Stufe bezeichnet Plessner als zentrische Positionalität. Ein Wesen, dessen Umweltbeziehung derart komplex ist, kann sich intelligent verhalten. Es kann aus seinen Erfahrungen lernen und sein Verhalten einer wechselnden Umgebung anpassen (Plessner 1975: 272 ff.). [6]

Das lebendige Selbst ist der aktuelle Vollzug der Vermittlung von Wahrnehmen und Eigenaktivität. Es bildet räumlich und zeitlich ein absolutes Hier/Jetzt. Das Selbst fungiert als ein Zentrum, auf das hin seine Umwelt konzentrisch geordnet ist, d.h., ein zentrisch organisiertes Selbst kann sich nicht als ein Selbst erfassen, das sich gegenüber einem anderen Selbst befindet. Der lebendige Körper ist ein Selbst, insofern er sich als Mittel des eigenen Umweltbezuges hat. Er nimmt Äußeres wahr, erlebt seinen eigenen Zustand und muss beides in seinem praktischen Verhalten aufeinander abstimmen.

Diese selbstreferentielle Struktur ist allerdings nicht als solche auf sich selbst bezogen. Ein zentrisch organisiertes Selbst könnte sich noch nicht als ein Selbst gegenüber einem anderen Selbst erfahren. Um dies zu realisieren, müsste ein Selbst nicht nur der aktuelle Vollzug der Vermittlung zwischen Wahrnehmen und Eigenaktivität sein, sondern es müsste zugleich innerhalb und außerhalb dieser Vermittlung sein. Es ist innerhalb, insofern es die Vermittlung von Wahrnehmen und Eigenaktivität leistet, und zugleich müsste es aus dieser Vermittlung, d.h. aus sich als Selbst, herausgesetzt sein. Genau dies ist das Definiens der exzentrischen Positionalität (vgl. Plessner 1975: 292). Ein exzentrisches Selbst ist in Differenz zu sich, insofern es hier/jetzt etwas wahrnimmt und auf seine Umwelt einwirkt. Es ist darauf bezogen, dass es hier/jetzt ein Selbst ist. Wenn das der Fall ist, kann sich ein Selbst als ein Selbst erfassen, das sich gegenüber einem anderen Selbst befindet. D.h., wenn der Umweltbezug eines lebendigen Wesens exzentrisch ist, kann in der Umweltbeziehung eines lebendigen Wesens der Umstand vorkommen, dass ein Selbst ein anderes Selbst wahrnimmt und realisiert, dass es sich als ein Selbst gegen-

6 | Vgl. hierzu auch Eßbach (1994).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

über einem anderen Selbst befindet, wobei beide realisieren, dass das der Fall ist. Diesen Bezug aufeinander bezeichnet Plessner als personales Verhältnis. Für Selbste, die in dieser Weise aufeinander bezogen sind, hebt sich ein eigenständiger Bereich des Sozialen ab: der Bereich der personalen Vergesellschaftung.

Zentrische und exzentrische Positionalität in methodischer Hinsicht

Was folgt aus diesen Überlegungen für das Problem der Begrenzung personaler Vergesellschaftung auf die Menschen. Um das zu klären, ist es sinnvoll, das Verhältnis von zentrischer und exzentrischer Positionalität in methodischer Hinsicht zu klären. Plessner bringt den positionalen Sachverhalt Bewusstsein und organische Form des Lebewesens in einen indirekten Zusammenhang. Demnach muss die physische Organisation und der gestalthaft wahrnehmbare Verhaltensvollzug als Hinweis auf das Vorkommen des spezifisch reflexiven Selbstverhältnisses gedeutet werden können, den die Theorie als Bewusstsein postuliert hat. Die Beobachtungsanweisung lautet also: Sieh die körperliche Gestalt an. Wenn diese als Hinweis auf Bewusstsein zu werten ist, gilt umgekehrt das Verhalten eines solchen Organismus als expressive Realisierung des positionalen Sachverhalts. Für die zentrische Positionalität heißt das, dass die spezifische Selbstbezüglichkeit, d.h. der Vollzug der Vermittlung von Wahrnehmen und Eigenaktivität, durch die physische Organisation gewährleistet werden muss, z.B. durch neuronale Strukturen oder ein funktionales Äquivalent, das ebenfalls Reizleitungen ermöglicht (vgl. Plessner 1975:241). Insofern der organische Körper als Realisierung der Positionalität gedeutet werden kann, ließe sich mit Bezug auf die physische Organisation eines Wesens, dessen Umweltbeziehung der zentrischen Positionalität entspricht, sowohl bestimmen, welche Form seine Umweltbeziehung hat, als auch, was in dieser Umwelt vorkommen kann. Denn die physische Organisation bedingt, wie der positionale Sachverhalt realisiert wird, d.h., wie und was wahrgenommen werden kann und welche Art des Wirkens dem Organismus möglich ist. Für ein zentrisches Selbst erscheinen die Gegebenheiten des Umfeldes als etwas, auf das es im Rahmen seiner physischen Organisation reagieren kann. Insofern ist es sinnvoll, bei Wesen zentrischer Positionalität davon auszugehen, ihre Leib-Umweltbeziehung sei in einer bestimmten körperlich-leiblichen Form realisiert. Innerhalb dieser Form existieren für das Lebewesen auch die Beziehungen zu anderen Lebewesen, die es gemäß seiner physischen Organisation wahrnimmt und auf die es entsprechend reagiert.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Einen explizit abgehobenen Bereich sozialer Beziehungen gibt es auf dieser Stufe gemäß der Theorie noch nicht, denn ein zentrisches Selbst kann sich nicht als ein Selbst erfahren, das als solches zu einem anderen Selbst in Beziehung steht. Soziale Beziehungen sind folglich nicht als solche vorhanden, sondern ein integraler Bestandteil des Aufeinandereinspielens zwischen Leib und Umwelt. Die Beziehung, die ein Selbst zu einem anderen leiblichen Selbst unterhält, unterscheiden sich qualitativ nicht von den Beziehungen, die ein leibliches Selbst zu den physischen Gegebenheiten unterhält, mit denen es praktisch umgeht.

Vor diesem Hintergrund erhält die Theorie der »exzentrischen Positionalität« eine weitere Bedeutung. Exzentrisch meint – wie gesagt –, dass ein lebendiges Wesen ein Selbst ist und zugleich außerhalb seiner selbst. Es ist innerhalb, insofern es zwischen Wahrnehmen und Eigenaktiviät vermittelt und es ist außerhalb, insofern es darauf bezogen ist, Wahrnehmen und Eigenaktivität zu vermitteln. Als ein Selbst existiert ein Lebewesen innerhalb einer Lebensform; als exzentrisches Selbst ist es dagegen in Differenz zu dieser Form, in der es als ein leibliches Selbst existiert bzw. existieren würde. Die Form garantiert nicht länger einen Rahmen, in dem leibliches Selbst und Umwelt aufeinander einspielen. Lebewesen, die exzentrisch existieren, stehen vor der Aufgabe, das selbstverständliche aufeinander Einspielen von Leib und Umwelt immer wieder neu in ein Gleichgewicht, in eine selbst geschaffene Lebensform, zu bringen.

Eine wichtige Implikation des Sachverhalts, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Form der Umweltbeziehung zu existieren, besteht in der damit zusammenhängenden Veränderung der Gegebenheit der Umwelt. Ein Wesen zentrischer Positionalität nimmt die Welt in dem Maße wahr, in dem es dazu in der Lage ist, sich praktisch auf die Umwelt zu beziehen. Es existieren sinnnlich fassbare Gegebenheiten. Dinge sind Dinge, insofern sie gesehen, umgriffen, geworfen, gezerrt, gepackt usw. werden können. Ein Ding wäre demnach das Insgesamt dessen, was mit ihm aktuell getan werden kann. In diesem Sinne existieren für ein Wesen zentrischer Positionalität Dinge innerhalb der Form seiner praktischen Umweltbeziehung (vgl. Plessner 1975: 271). In einer solchen praktischen Wahrnehmungsbeziehung sind Dinge auf ihre Gestalthaftigkeit reduziert. Sie sind für das Bewusstsein ausschließlich praktisch zugängliche Gestalten und als solche nicht selbständig gegen das leibliche Bewusstsein. Für ein Wesen exzentrischer Positionalität existieren dagegen begegnende Gegebenheiten nicht nur insofern sie gemäß aktueller Aktionserfordernisse wahrgenommen werden, sondern sie existieren ebenso wie das exzentrische Selbst innerhalb wie außerhalb der Form der praktischen Umweltbeziehung.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners

Die Dinganalyse, von der die Untersuchung seinen Ausgang nahm, hatte nachgewiesen, dass ein Ding eine Einheit ist, nicht nur insofern es aktuell als eine Gestalt erscheint, sondern insofern es in Differenz zu der Gestalt ist, als die es aktuell erscheint. Aufgrund dieser Differenz erscheint das Ding als eine Einheit, die jenseits der aktuellen Gestalt existiert, weshalb die Dingeinheit auch einen Gestaltwandel überleben kann. Als Gestalt kann ein Ding gemäß gegenwärtiger Aktionserfordernisse wahrgenommen werden. Aber insofern es in Differenz zur Gestalt ist, ist ein Ding etwas, das ebenso wie das exzentrische leibliche Selbst sowohl innerhalb als auch außerhalb der leiblichen Umweltbeziehung ist. Ein wahrnehmendes Subjekt, dem nicht Gestalten, sondern Dinge erscheinen, ist daher i.S. eines exzentrischen Selbst zu begreifen.

Die Theorie des Lebendigen nahm ihren Ausgangspunkt von der Differenz zur Erscheinung. Lebendigkeit wurde dabei verstanden als eine Steigerung der Selbständigkeit begegnender Gegebenheiten gegen das Umfeld und die in dieser vorkommende wahrnehmende Instanz. Nicht erst das Bewusstsein und nicht die Tatsache der Lebendigkeit verweisen auf einen physisch nicht feststellbaren Sachverhalt, einen Einheitspunkt jenseits des physisch Feststellbaren, sondern schon die Erscheinung eines unbelebten Dings (vgl. Plessner 1975: 295). Die Differenzierungen zwischen belebten und unbelebten Dingen, zwischen bewussten und sozial erscheinenden Wesen basieren auf einem Akt der Interpretation. Der Zusammenhang zwischen der Art der interpretierenden Einheitsbildung und der physischen Erscheinung ist nicht beliebig, sondern wird methodisch kontrolliert hergestellt durch die Einschaltung einer Beobachtungs- und Interpretationstheorie. Im Ergebnis sollte die physische Erscheinung als Realisierung der entsprechenden Art der Einheitsbildung verstanden werden können. Aber der Zusammenhang ist nicht zwingend oder a priori vorgegeben.

Sowohl die wahrgenommene Welt als auch die wahrnehmende Instanz müssen bestimmte Bedingungen erfüllen, damit sich die Notwendigkeit der Deutung ergibt. Nur wenn die sinnlichen Erscheinungen der Umwelt in der skizzierten Weise auf etwas bezogen sind, das nicht selbst erscheint (Ding, lebendiges Ding, bewusstes Selbst), ist eine Deutung unabdingbar. Auf der Seite der wahrnehmenden Instanz ist die Notwendigkeit der Deutung daran gebunden, dass deren Umweltbeziehung durch exzentrische Positionalität gekennzeichnet ist. Daraus folgt: Wenn exzentrische Positionalität für Plessner die humanspezifische Umweltbeziehung charakterisiert, wird seine Anthropologie auf eine grundsätzliche Weise paradox. Während für Wesen zentrischer Positionalität feststehen kann, wie sie sich auf ihre Umwelt beziehen, müssen exzentrische Wesen diese »Feststellung« ihrer Umweltbeziehung erst erreichen. Die Feststellung ihrer Umweltbezie-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hung erfordert eine Deutung, die entscheidet, ob das, was ihnen begegnet, in der Art und Weise eines unbelebten Dings selbständig gegen die praktischen Erfordernisse ihrer Umweltbeziehung ist, oder in der Art und Weise eines lebendigen Dings oder in der Art und Weise, wie sie für Personalität charakteristisch ist. Je nachdem, wie komplex das Gegenüber erscheint, ergeben sich ganz unterschiedliche Konsequenzen dafür, wie die praktische Umweltbeziehung gestaltet wird. In der Begegnung mit einem Ding, das so gedeutet wird, als würde es nicht wahrnehmen und seine eigene Erscheinung nicht selbst verändern, ergibt sich eine andere Form der Umweltbeziehung als in der Begegnung mit einem Wesen, das wahrnimmt oder gar einem Wesen, das realisiert, dass es ein Selbst ist und sich gegenüber einem anderen Selbst befindet. Solche oder vergleichbar grundlegend unterscheidende Deutungen sind für ein Wesen exzentrischer Positionalität von unmittelbarer praktischer Relevanz.

Personale Vergesellschaftung

Dass es für ein Wesen exzentrischer Positionalität eine Notwendigkeit darstellt zu deuten, mit welchen anderen Wesen es in einem exzentrisch-personalen Verhältnis steht, wird von Plessner explizit als ein positionaler Sachverhalt formuliert.

> »Bei der Annahme der Existenz anderer Iche handelt es sich nicht um Übertragung der eigenen Daseinsweise, in der ein Mensch für sich lebt, auf andere ihm nur körperhaft gegenwärtige Dinge, also um eine Ausdehnung des personalen Seinskreises, sondern um eine Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegensetzenden Seinskreises auf die ›Menschen‹. Das Verfahren der Beschränkung, wie es sich in der Deutung leibhaft erscheinender fremder Lebenszentren abspielt, muß streng getrennt werden von der Voraussetzung, daß fremde Personen möglich sind, daß es eine personale Welt überhaupt gibt… Daß der einzelne Mensch sozusagen auf die Idee verfällt, ja daß er von allem Anfang an davon durchdrungen ist, nicht allein zu sein und nicht Dinge, sondern fühlende Wesen wie er als Genossen zu haben, beruht nicht auf einem besonderen Akt, die eigene Lebensform nach außen zu projizieren, sondern gehört zu den Vorbedingungen der Sphäre menschlicher Existenz.« (Plessner 1975: 301)

Personale Vergesellschaftung im Sinne der Positionalitätstheorie ist also folgendermaßen zu verstehen.

1. Es sind nicht organische Besonderheiten, die als Indizien eines personalen Seinsverhältnisses gewertet werden können, sondern es sind einzig Indizien aus der Praxis des Vollzugs personalen Einanderseins selbst, die als Hinweise herangezogen werden können,

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ob Wesen personal sind oder nicht. Damit sprengt die Positionalitätstheorie den anthropologischen Rahmen und mündet in eine Theorie der personalen Vergesellschaftung.

2. Personale Vergesellschaftung beinhaltet notwendigerweise eine Grenzziehung, denn diejenigen, die miteinander in ein personales Verhältnis geraten, unterscheiden zwischen denjenigen, mit denen sie in einem personalen Verhältnis stehen und denjenigen Entitäten, für die das nicht gilt. Diese praktische Differenzierung ist insofern unumgänglich, als dadurch die künstliche Lebensform stabilisiert wird, in der der praktische Umweltbezug der vergesellschafteten Entitäten stattfindet.

Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners

Wenn es darum geht zu entscheiden, ob beobachtete Phänomene im Sinne von Personsein zu deuten sind, lautet die von der Theorie des Gegenstandes begründete Beobachtungsanweisung: Sieh auf das Verhältnis der Körper zueinander, denn nur in diesem kommt die unterscheidende Deutung vor zwischen personalen Körpern und anderem. An den bloßen Körpern ist das Personsein nicht zu sehen.

Wenn man angesichts dieses Postulats der Positionalitätstheorie daran festhält, dass Plessner eine positive Anthropologie formuliert, muss man notwendigerweise Revisionen an der Positionalitätstheorie vornehmen. Wer daran festhält, dass nur Menschen miteinander in ein personales Verhältnis geraten können, muss sagen, warum er Personalität positional auf Bewusstsein reduziert. Denn nur dann könnte man diese Positionsform an einem Körper und seinem Verhaltensvollzug sehen. Aber die Theorie gibt dezidiert eine andere Beobachtungsanweisung. Wer dagegen die Theoriekonstruktion, ihre methodische Anlage und damit den phänomenologisch-empirischen Charakter der Theorie ernst nimmt, wird zu einer beunruhigenden Konsequenz gezwungen: Plessner gibt a priori keine Auskunft darüber, wer in den Kreis personalen Seins einzubeziehen ist und was aus diesem Kreis herausfällt.

Anthropologie kann unter dieser Voraussetzung nur noch als reflexive Anthropologie betrieben werden. Denn es kann nur noch darum gehen, welche Funktion anthropologische Annahmen im Rahmen des Vollzugs der Grenzziehung zwischen Personen und anderem haben. Plessner ist kein Heimatdichter der menschlichen Natur, vielmehr erschließt die Positionalitätstheorie die selige Fremde jenseits jeglicher anthropologischer Gewissheiten.[7]

Plessner hat der Sozial- bzw. der Gesellschaftstheorie kein anthropologisches Fundament zu bieten, sondern viel Besseres, nämlich eine Aufgabe: Konzepte dafür zu entwickeln, wie der Prozess der Selbstbegrenzung personaler Vergesellschaftung verstanden und empirisch untersucht werden kann. Ganz im Sinne der methodischen Anlage der Stufen, d.h. i.S. einer Weiterentwicklung dieser Methodenkonzeption im Feld der Sozialtheorie, sind ausgehend von der Theorie der exzen-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

trischen Positionalität zwei Anforderungen zu stellen. Es muss sowohl die potentielle Offenheit der personalen Vergesellschaftung begriffen werden können, als auch der Zwang zur Grenzziehung. Denn eine Grenzziehung ist in jedem Fall notwendig, um Wesen exzentrischer Positionalität in eine Halt gebende künstliche Form zu bringen. Damit wird der Sachverhalt der Grenzrealisierung zum zentralen Bezugspunkt jeder Sozial- und Gesellschaftstheorie. Grenzrealisierung muss jetzt allerdings auf eine neue gegenstandsangemessene Weise verstanden werden. Bei der Analyse des Lebendigen stand die Abgrenzung des lebendigen Körpers von seiner Umgebung im Mittelpunkt. Bei der Analyse personaler Vergesellschaftung wird die Selbstabgrenzung des Bereichs des Gesellschaftlichen zum theoretischen Ausgangsproblem und daraus folgend zur Aufgabe einer systematisch theoriegeleiteten empirischen Forschung.[8]

Literatur

Arlt, G. (1996): *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners*, München.

Asemissen, U. (1973): »Die exzentrische Position des Menschen«, in: J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Bd. II, Göttingen, S. 146–180.

Beaufort, J. (2000): *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur,* Würzburg.

Claessens, D. (1993): *Das Konkrete und das Abstrake. Soziologische Skizzen zur Anthropologie,* Frankfurt a. Main.

Eßbach, W. (1994): »Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie«, in: G. Dux/U. Wenzel (Hrsg.), *Der*

7 | Im Sinne dieser Interpretation kann auch der Begriff der Unergründlichkeit, den Plessner (1981) in *Macht und menschliche Natur* prägt, nicht mehr als humanspezifisch gelesen werden. Vielmehr wäre ›Unergründlichkeit‹ zu verstehen als die Unmöglichkeit, personale Vergesellschaftung in materialer oder formaler Hinsicht definitiv zu bestimmen. Kämpf und Fischer (beide in diesem Band) können sich zu dieser methodisch gebotenen Konsequenz nicht durchringen, für sie bleibt Plessner ein Denker, der die sicheren Gewissheiten der anthropologischen Heimat bewahrt - und seien diese auch unergründlich. Im Unterschied dazu scheint Gamm (in diesem Band) dieser theoretischen Regression zu entgehen. Sein Versuch, Unergründlichkeit zum Bezugspunkt einer normativen Orientierung zu machen, scheint sachlich nicht notwendigerweise eine anthropologische Bindung in Anspruch nehmen zu müssen.

8 | Für eine theoretische und methodologische Ausarbeitung dieses Programms sowie historisch-materiale und empirische Analysen gesellschaftlicher ›Grenzregime‹ vgl. Lindemann (1999–2005).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, Frankfurt a. Main, S. 15–44.

Fischer, J. (2000): »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 48: S. 265–288.

Gamm, G. (1998): »Anthropomorphia inversa. Über die Medialisierung von Mensch und Technik«, in: *Lettre*, 41: S. 89–92.

Krüger, H.-P. (1999): *Zwischen Lachen und Weinen, Bd. 1: Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin.

Krüger, H.-P. (2001): *Zwischen Lachen und Weinen, Bd. 2: Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage*, Berlin.

Lessing, H.-U. (1995): »Eine hermeneutische Philosophie der Wirklichkeit. Zum systematischen Zusammenhang der ›Einheit der Sinne‹ und der ›Stufen des Organischen und der Mensch‹«, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner,* Frankfurt a. Main., S. 103–116.

Lindemann, G. (1999): »Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28 (3): S. 165–181.

Lindemann, G. (2001): »Die reflexive Anthropologie des Zivilisationsprozesses«, in: *Soziale Welt* 52 (2): S. 181–198.

Lindemann, G. (2002a): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin,* München.

Lindemann, G. (2002b): »Kritik der Soziologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2): S. 227–245.

Lindemann, G. (2002c): »Die reflexive Anthropologie der Geschlechterdifferenz«, in: O. Brüchert/C. Resch (Hrsg.), *Zwischen Herrschaft und Befreiung. Politische, kulturelle und wissenschaftliche Strategien*, Münster, S. 98–111.

Lindemann, G. (2003): *Beunruhigende Sicherheiten. Zur Genese des Hirntodkonzepts,* Konstanz.

Lindemann, G. (2004): »Reflexive Anthropologie und die Analyse des Grenzregimes – Zur Aktualität Plessners«, in: U. Bröckling/B. Bühler/M. Hahn/M. Schöning/M. Weinberg (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens,* Konstanz, S. 23–34.

Lindemann, G. (2005): »Theorievergleich und Theorieinnovation. Plädoyer für eine kritisch-systematische Perspektive«, in: U. Schimank/R. Greshoff (Hrsg.), *Was erklärt die Soziologie?*, Münster (i.V.).

Pietrowicz, S. (1992): *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, München.

Plessner, H. ([3]1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlin, New York.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Plessner, H. (1985): »Phänomenologie. Das Werk Edmung Husserls«, in: *Gesammelte Schriften,* Bd. IX, Schriften zur Philosophie, Frankfurt a. Main, S. 122–147.

Schmitz, H. (1978): *Die Wahrnehmung, System der Philophie,* Bd. III,5, Bonn.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Ulle Jäger

Die aktuelle Dekonstruktion von Begriffspaaren wie Natur-Kultur, Mensch-Maschine oder Innen-Außen führt in verschiedenen Kontexten zu einer vermehrten Rede vom Menschen, die parallel zu dessen drohender Auflösung festzuhalten versucht, was diesen eigentlich ausmacht. Vor allem im Zusammenhang der so genannten ›Biotechnologien‹ wird diese Dekonstruktion begleitet von einer Diskussion um Machbarkeit und Wünschbarkeit bio-technischer Eingriffe. Dabei ist dann oft auch die Rede vom Körper: Der Wunsch nach einer Begrenzung der historisch-relativistischen Denkformen und der technologischen Eingriffe richtet das Augenmerk auf einen Aspekt des Menschseins, der eine Rückbindung an eine natürliche Ordnung verspricht, obwohl der Körper doch zugleich der Ort des Eingriffs ist. Er steht damit in einem Spannungsverhältnis, das weder in die eine noch in die andere Richtung so einfach aufzulösen ist.

Daher ist es ein aktuelles Anliegen der sozial- und geisteswissenschaftlichen Thematisierung des Körpers, diesen Gegenstand theoretisch und empirisch in seiner Kontingenz und zugleich in seiner Materialität zu fassen. Herrschte bisher eine eher polarisierende Debatte vor, werden mittlerweile vermehrt Rufe nach einer Vermittlung laut. So sprechen Annette Barkhaus und Anne Fleig vom »Körper als Schnitt-Stelle« (Barkhaus/Fleig 2002), die irgendwo zwischen den sich auflösenden binären Oppositionen von Mensch und Maschine, Natur und Kultur, Innen und Außen liegt. Trotz ihres Versuchs, in die aktuellen Debatten die Rede vom Unverfügbaren einzuführen, lehnen die Autorinnen es ab, dieses Unverfügbare in einem Versuch der Bestimmung des Natürlichen genau festzulegen. Es geht vielmehr um einen »Nicht-Ort, der den Einspruch motiviert« und der zugleich auch als »Ort der Lebendigkeit« verstanden werden kann (Barkhaus/Fleig 2002: 22). Ihr Ziel ist es, bestimmte Aspekte des Menschseins nicht völlig aus dem Blick zu verlieren, auch wenn sie nicht länger als natürlich und damit vermeintlich unveränderbar verstanden werden.[1]

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zu diesen Aspekten gehören m.E. auch die an die körperliche Existenz des Menschen gebundenen Perspektiven von Leiblichkeit, Lebendigkeit und Erfahrung. Ich vertrete im Folgenden die These, dass diese Aspekte nicht ohne weiteres aus dem Diskurs der so genannten Lebenswissenschaften verbannt werden sollten, auch wenn die beteiligten Disziplinen selbst (Biologie, Medizin, Technikwissenschaften) mit ihrem naturwissenschaftlich fundierten Wissenschaftsverständnis sich nicht gerade intensiv mit dem lebendigen Erleben und Handeln ihres Gegenstandes Mensch beschäftigen.

In diesem Zusammenhang möchte ich das Augenmerk in einem ersten Schritt auf die Soziologie richten.[2] Auch hier zeichnet sich seit einigen Jahren ein zunehmendes Interesse am Körper ab, so dass inzwischen ein eigenes Feld der Körpersoziologie entstanden ist (Featherstone et al. 1991, Turner 1984, Turner 1997). Ein Klassiker der Soziologie hat sich aber schon vor dem Körperboom der 90er dieses Themas angenommen: Bei Pierre Bourdieu findet sich ein Ansatz, der nicht nur das lebendige Erleben und Handeln von menschlichen Akteuren in einer *Theorie der Praxis* in den Blick nimmt, sondern auch dem Körper im Rahmen seines Theoriegebäudes eine zentrale Stellung einräumt – und zwar ebenfalls als »Schnittstelle«, um den Begriff von Barkhaus/Fleig noch einmal aufzunehmen. Bourdieu unternimmt in seinem Konzept des *Habitus* den Versuch, die Einschreibung sozialer Ordnung in den Körper des Menschen zu fassen. Im Habitus eines Individuums sind die gesellschaftlichen Verhältnisse, wie Bourdieu es ausdrückt, »Leib geworden«. Die körperlich-leibliche Verfasstheit des Menschen wird so zur Bedingung der Möglichkeit sozialer Ordnung und rückt ins Zentrum seiner allgemeinen Sozialtheorie. Zugleich geht es darum, traditionelle Gegensätze soziologischen Denkens wie die Opposition von Subjekt/Objekt, Individuum/Gesellschaft oder auch sozialer Akteur/Struktur zu überwinden (vgl. Ebrecht/Hillebrandt 2002; Gebauer/Wulf 1993). Durch die Thematisierung des Körpers und den Versuch der Überwindung eines Denkens in binären Oppositionen bietet sich das Habituskonzept als gesellschaftstheoretischer Ansatzpunkt für die Rede vom Menschen und die Rede vom Körper im Kontext aktueller Fragestellungen im Grenzbereich Natur – Gesellschaft an.

Bevor ich mich der Darstellung des Habituskonzepts zuwende, möchte ich eine begriffliche Differenzierung einführen, die bei Bourdieu selbst nicht zu finden ist, jedoch im weiteren Verlauf meiner Argumentation Referenzpunkt und Grundlage der Kritik sein

1 | Vgl. auch Manzei (2002, 2003).

2 | Dieser Beitrag beruht auf meiner Dissertationsschrift, die 2004 unter dem Titel *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung* beim Ulrike Helmer Verlag, Königstein, erschienen ist.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wird. Ich spreche von der *Unterscheidung zwischen Körper und Leib*.[3] Im Rahmen der Erklärung von Aneignung und Funktionsweise des Habitus rekurriert Bourdieu zwar auf beide Begriffe, ohne diese jedoch systematisch voneinander abzugrenzen.[4] Zur Differenzierung seiner Rede vom Körper unterscheide ich drei Aspekte des Gegenstands. »Körper« steht in der phänomenologischen Unterscheidung für den Körper als Objekt, also das, was ich »habe«. Plessner spricht in diesem Zusammenhang von der *Gegenstandsstellung*. »Leib« rekurriert auf das, was ich von meinem eigenen Körper an mir selbst spüren kann, d.h. das, was ich selbst »bin«. Plessner spricht hier dementsprechend von *Selbststellung*. Die Tatsache, dass der Mensch gleichzeitig als Körper und als Leib existiert, bezeichnet Plessner mit dem Begriff des Doppelaspekts. Als Körper ist der Mensch »ein Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des einen Raum-Zeitkontinuums«, als Leib hingegen ein »um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen« (Plessner 1975: 294). Um diesen Doppelaspekt und damit die Möglichkeit von zwei verschiedenen Perspektiven auf den einen Gegenstand zu markieren, spreche ich vom »körperlichen Leib«.[5] Diese Differenzierung lege ich Bourdieu in meiner Darstellung des Habituskonzepts sozusagen nachträglich in den Mund. Immer dort, wo allgemein vom Körper die Rede war, spreche ich also im Folgenden vom körperlichen Leib.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Habitus, Körper und Leib

Mit dem Habituskonzept wird der körperliche Leib von Bourdieu als Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft verstanden, und zugleich wird er nicht der Natur, sondern dem Sozialen zugerechnet. »Der Leib ist Teil der Sozialwelt – wie die Sozialwelt Teil des Leibes« (Bourdieu 1985: 69). Gesellschaftliche Strukturen schlagen sich in

3 | Diese Differenzierung geschieht in Anlehnung an die Phänomenologie im Allgemeinen und an Plessner (1975), Schmitz (1965) und Lindemann (1993; 1995) im Besonderen.

4 | Diese Tatsache wird erstaunlicherweise in den Rezeptionen des Habituskonzepts nicht kritisch kommentiert. Stattdessen wird die ungenaue Rede vom Körper mit dem Anschluss an das Habituskonzept übernommen (z.B. bei Eder 1989, Bohn 1991, Janning 1991, Müller 1992, Schwingel 1993, Ebrecht 2002, aber auch bei Featherstone et al. 1991, Turner 1984 und Shilling 1993).

5 | Dieser Begriff stammt von Hermann Schmitz, ich verwende ihn jedoch in Verbindung mit Plessner und dem Konzept der Verschränkung von Körper und Leib, das weiter unten eingeführt wird, in einer von der ursprünglichen Bedeutung bei Schmitz abweichenden Form.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zwei Formen nieder, zum einen als objektiviertes Feld, zum anderen als inkorporierter Habitus einer Person. Zwischen diesen beiden Aspekten besteht nach Bourdieu ein dialektisches Verhältnis und damit eine Spannung, die gelebt werden muss, aber nicht aufgehoben werden kann. Im *Entwurf einer Theorie der Praxis* (Bourdieu 1979), der als Grundlage seiner Theorie der Inkorporierung sozialer Ordnung gelten kann, formuliert Bourdieu den Anspruch, der Eigenart menschlicher Praxis gerecht zu werden.[6] Der hierzu von ihm definierte Begriff der praxeologischen Erkenntnisweise betont den Eigensinn der Praxis im Unterschied zum Bereich der theoretischen Logik, die das wissenschaftliche Denken bestimmt (Bourdieu 1993: 26 f.). Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang vom »praktischen Sinn«, der das Handeln anleitet und dessen Grundlage unbewusste generative Schemata sind. Die Verinnerlichung oder Einverleibung solcher Schemata im Verlaufe der Sozialisation sorgt für die Herausbildung eines (klassen-, kultur-, und geschlechtsspezifischen) Habitus einer Person.

Retrospektiv stellt Bourdieu fest, dass er auf die Bedeutung des körperlichen Leibes für die Reproduktion sozialer Ordnung bereits vor der Entwicklung des Habituskonzepts aufmerksam geworden ist, und zwar im Rahmen seiner frühen ethnologischen Studien in der Kabylei. Bei diesen kann Bourdieu sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der körperliche Leib eine zentrale Rolle im System der sozialen Ordnung spielt, allerdings kann er noch nicht wirklich erklären, wie er diese Rolle erfüllt. Er schreibt:

> »Allmählich nämlich gewann ich den Eindruck, dass es zur Erklärung der aus der Analyse sozusagen wie durch Zauberhand ohne jede Ordnungsabsicht hervorgetretenen und insofern ein wenig unglaubhaften Bedingtheiten erforderlich war, das Ordnungsprinzip, [...] das die Praktiken zugleich unbewusst und systematisch zu lenken imstande war, in den *einverleibten Dispositionen* bzw. im *Schema der Körperbewegungen* zu suchen. Mich hatte nämlich verblüfft, dass die Transformationsregeln, die den Wechsel vom äußeren zum inneren Raum des Hauses ermöglichen, auf die Kehrtwendung zurückgeführt werden können.« (Bourdieu 1993: 23 f., Hervorhebung U. J.)

Später greift er diese Gedanken im theoretischen Teil des *Entwurfs* wieder auf, wenn er vom Habitus als einem habituellen Zustand, »besonders des Körpers«, spricht (Bourdieu 1979: 446, Fn. 39). Es sind einverleibte Dispositionen und Schemata von Bewegungen, welche

6 | Meine Analyse der Inkorporierung im Habituskonzept beruht neben dem Entwurf vor allem auf *Sozialer Sinn* (Bourdieu 1993), darin besonders Kapitel Vier, »Glaube und Leib«. Auch *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 1987) und eine Reihe von kürzeren Texten liegen der folgenden Argumentation zugrunde (Bourdieu 1970a, 1970b–1997c).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Handlungen und Praktiken der Individuen zugleich unbewusst und dennoch systematisch lenken.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Der Habitus und die mit ihm verbundene Thematisierung der körperlich-leiblichen Verfasstheit des Menschen übernimmt drei wesentliche Funktionen in seiner allgemeinen Sozialtheorie, und zwar die der unbewussten Speicherung, der Naturalisierung und der Reproduktion sozialer Ordnung. Die Darstellung dieser drei Funktionen macht deutlich, dass mit dem Habitus der körperliche Leib ins Zentrum der allgemeinen Sozialtheorie Bourdieus rückt, denn ohne die körperlich-leibliche Rückgebundenheit des Habitus wäre keine dieser Funktionen zu erfüllen. Die unbewusste Speicherung stellt Bourdieu folgendermaßen dar:

> »[I]hre gegenwärtige wie vergangene Position tragen die als physische Personen verstandenen Individuen überall und allezeit in Gestalt der Habitusformen mit sich herum.« (Bourdieu 1979: 181)

Im belebten und gelebten körperlichen Leib haben frühere Erfahrungen eine aktive Präsenz, da sie sich in Form von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niedergeschlagen haben. Durch die einverleibten Dispositionen hat die Vergangenheit ins Gegenwärtige hinein überdauert und trachtet danach, sich in die Zukunft fortzusetzen. Die, wie Bourdieu das nennt, »Verinnerlichung der Äußerlichkeit« oder »Interiorisierung der Exteriorität« ermöglicht es »den äußeren Kräften, Wirkung zu entfalten« (Bourdieu 1993: 102). Der körperliche Leib dient Bourdieu als Raum, der den Habitus bzw. die Dispositionen aufnimmt. Er fungiert wie eine »Gedächtnisstütze«, wie ein »Automat«, wie ein »Speicher« für die gesellschaftlichen Werte (Bourdieu 1993: 127, 1987: 739). Im Verlauf der Sozialisation wird er gefüllt mit operativen Schemata, die das Handeln bestimmen. Die grundlegendsten Ordnungen der Gesellschaft werden in Form von motorischen Schemata und automatischen Körperreaktionen Bestandteil der Person, ohne dass diese der Reflexion zugänglich wären (Bourdieu 1993: 127). Sie werden von Praxis auf Praxis übertragen, ohne den Umweg über Diskurs und Bewusstsein zu nehmen (Bourdieu 1993: 136). Die Weitergabe vollzieht sich in Form einer praktischen Mimesis, die nichts mit bewusstem Nachahmen zu tun hat.

Den Aspekt der Naturalisierung fasst Bourdieu so zusammen: »Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat« (Bourdieu 1993: 105). Die im Habitus inkorporierten Strukturen werden zur zweiten Natur des Menschen, (Bourdieu 1997a: 168), sie sind zur Natur gewordene Geschichte, die als solche nicht erkannt wird (Bourdieu 1979: 171). Durch die Naturalisierung gerät die Kontingenz sozialer Ordnung aus dem Blick, und zu einer dauerhaften Wirklichkeit wird die kontingente gesellschaftliche Ordnung nach Bourdieu erst dadurch, dass sie als natürli-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

che Ordnung erscheint. Der Naturalisierungseffekt wird direkt aus der Inkorporierung abgeleitet: »Die Eigenschaften und Bewegungen des Körpers gesellschaftlich kennzeichnen heißt zugleich die grundlegendsten gesellschaftlichen Entscheidungen natürlich […] machen« (Bourdieu 1993: 131 f.). Es besteht sogar eine Notwendigkeit, diese durch Einverleibung zu stabilisieren:

> »Tatsächlich muss die Unterscheidung [zwischen verschiedenen Klassen], um institutionalisiert zu werden, d.h. zur harten und dauerhaften Wirklichkeit von Dingen oder Institutionen zu gehören, auch *einverleibt* werden, da dies der sicherste Weg ist, sie selbstverständlich zu machen: wenn sie von Kindesbeinen an als selbstverständlich anerkannt und erworben werden, erlangen die Dispositionen des Unterscheidens allen Anschein einer selbstverständlich ranggestuften Natur, eines in sich selbst begründeten Unterschieds.« (Bourdieu 1993: 154)

Durch die Einverleibung wird die soziale Ordnung zur Natur des Menschen, wobei das Natürliche hier im Sinne von selbstverständlich und unhintergehbar zu verstehen ist. Schwingel fasst diesen Aspekt so zusammen:

> »Kulturell Willkürliches, d.h. kontingente, soziokulturelle Verhältnisse werden im Zuge der habituellen Inkorporation zu etwas Selbstverständlichem, ja zu etwas vollkommen ›Natürlichem‹, dessen geschichtlicher Ursprung in Vergessenheit gerät« (Schwingel 1995: 62)

Sowohl die Speicherung als auch die Naturalisierung dienen letztendlich der Reproduktion sozialer Ordnung:

> »[D]ie Praxisformen und Praktiken, die der Habitus […] hervorbringt, [werden] durch die implizite Vorwegnahme ihrer Folgen, nämlich durch die vergangenen Bedingungen der Produktion ihres Erzeugungsprinzips derart determiniert, dass sie stets die Tendenz aufweisen, die objektiven Bedingungen, deren Produkte sie in letzter Analyse sind, zu reproduzieren.« (Bourdieu 1979: 165)

Das im körperlichen Leib gespeicherte Programm leitet die Handlungen des Individuums an und sorgt dafür, dass jede vermeintlich freie Wahl immer schon durch die von den Existenzbedingungen geprägten Schemata vorbestimmt ist. Die Akteurin oder der Akteur beziehen aus diesem Speicher Informationen darüber, wie sie sich in bestimmten Situationen verhalten sollen. Sie entwickeln einen »sozialen Sinn«, verhalten sich ihrer Position entsprechend und fallen nicht aus der Rolle. Das Habituskonzept lässt sich auf die Grundformel »Struktur – Habitus – Praxis« reduzieren:[7] In einer dialektischen Bewegung zwischen Struktur und Praxis findet durch den Habitus eine Art Transfor-

7 | So der Titel des Kapitels im *Entwurf*, in dem der Habitusbegriff eingeführt wird (Bourdieu 1979).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mation statt, die Gesellschaftliches in quasi Natürliches verwandelt und somit für die Reproduktion bestehender Verhältnisse sorgt.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

In Bourdieus Versuch, die Reproduktion sozialer Ordnung durch den Habitus zu erklären, findet eine graduelle Verschiebung auf die Ebene des Leibes statt. Denn es ist vor allem der Leib, der das unbewusste Funktionieren des Habitus garantiert:

> »Der praktische Glaube ist kein ›Gemütszustand‹ und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren (›Überzeugungen‹), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes*« (Bourdieu 1993: 126)

Zur genaueren Bestimmung der Beziehung zwischen »Klasse, Habitus und organischer Individualität« (Bourdieu 1979: 187) bezieht Bourdieu sich auf den Begriff des Unbewussten. Die Entstehung des Habitus ist als solche nicht der Reflexion zugänglich, die Schemata wirken unsichtbar und sind somit geschützt vor willkürlichen Veränderungen. Zwischen dieser präreflexiven Anerkennung gesellschaftlicher Ordnung und der körperlich-leiblichen Verfasstheit des Menschen besteht ein enger Zusammenhang, denn »[d]as derart Einverleibte findet sich jenseits des Bewusstseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden« (Bourdieu 1979: 200). Der »praktische Sinn« ist eine »leibliche Absicht auf die Welt« (Bourdieu 1993: 122).

Dabei wird jedoch nicht näher ausgeführt, wie der Leib die ihm zugeschriebenen Funktionen erfüllen kann. Das mag an der mangelnden Unterscheidung zwischen Körper und Leib liegen, denn Bourdieu nimmt keine Differenzierung zwischen Gegenstands- und Selbststellung des körperlichen Leibes vor. Durch diese begriffliche Unschärfe bleibt eine Reihe von Fragen offen. In Bezug auf die Speicherfunktion bleibt unklar, wie der körperliche Leib diese Funktion erfüllt. Bourdieu schweigt sich in Bezug auf die Speicherfunktion über die Beschaffenheit des Speichers aus, dieser hat den Charakter einer *black box*. Weiterhin impliziert Bourdieu mit seiner Erklärung der Speicherfunktion eine kritische Phase, nämlich die Zeit der Primärsozialisation, in der Körperlichkeit und Leiblichkeit von besonderer Bedeutung sind. Diese besondere Bedeutung geht verloren oder wird zumindest nicht weiter thematisiert, wenn der Habitus sich erst einmal gebildet hat und damit der Speicher gefüllt ist. Ab diesem Zeitpunkt reduziert sich die Rolle des körperlichen Leibes auf ein inkorporiertes Programm, das wie ein Computerprogramm bestimmte Handlungsanweisungen gibt (Bourdieu 1987: 666). Der Habitus verschluckt sozusagen den körperlichen Leib, wenn er sich einmal herausgebildet hat; und dies insofern, als sich Körperlichkeit und Leiblichkeit des Menschen ab der Herausbildung des Habitus auf das in diesem Habitus angelegte Programm generativer Schemata redu-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zieren.[8] Die Frage, wie es kommt, dass die Verschiebung auf die Ebene des Leibes zu einem Naturalisierungseffekt führt, bleibt offen. Bourdieu leitet den Naturalisierungseffekt direkt aus seiner Inkorporierungsannahme ab, ohne zu erklären, wie es dazu kommt, dass eine einverleibte Unterscheidung automatisch als natürliche und damit als selbstverständliche und nicht weiter zu hinterfragende Unterscheidung erscheint.

Auch das Verhältnis von Selbst und körperlichem Leib bleibt ungeklärt bzw. widersprüchlich, denn das Selbst ist zum einen die Instanz, die zur praktischen Nachahmung und damit zur Aneignung des Habitus zum einen immer schon vorausgesetzt werden muss, zum anderen aber wird genau dieses Selbst dann vom Habitus in seinen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata angeleitet. Dennoch wird eine Differenz von Selbst- und Gegenstandsstellung zumindest impliziert, wenn Bourdieu davon spricht, dass man sein Leib und damit die inkorporierte Geschichte *ist*: »Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man« (Bourdieu 1993: 135). Doch wenn Bourdieu sich diesem Aspekt des körperlichen Leibes annähert, spricht er nicht mehr vom Leib, sondern vom »Organismus« und rekurriert so auf eine vorgesellschaftliche, natürliche Entität, die mit bestimmten Eigenschaften ausgestattet und der »spezifischen Logik der Organismen« unterworfen ist (Bourdieu 1993: 102). Dieser Begriffswechsel stellt einen Rekurs auf die Biologie dar und steht im Widerspruch zu Bourdieus These, den Leib als Teil des Sozialen zu begreifen. So wird die körperlich-leibliche Ebene in Bourdieus sozialwissenschaftliche Analyse ein- und gleich wieder ausgeschlossen.

Zum einen gehört die Theorie Bourdieus mit dem Habituskonzept zu den wenigen großen sozialwissenschaftlichen Ansätzen, die dem körperlichen Leib überhaupt einen Stellenwert einräumen. Zum anderen lassen sich jedoch begriffliche Schwächen aufdecken, wenn man den Inkorporierungsaspekt im Habitus tatsächlich wörtlich nimmt.

8 | Die Darstellung dieser generativen Schemata wird lediglich als Möglichkeit benannt, aber nicht durchgeführt: »[...] schließlich wäre ein drittes Schema einzuführen, das den theoretischen Raum der Arten des Habitus bzw. der generativen Formeln repräsentierte [...], die jeder spezifischen Klasse von Praktiken und Merkmalen zugrunde liegen, d.h. den theoretischen Raum der Umwandlung der für eine bestimmte soziale Lage und Stellung kennzeichnenden Zwänge und Freiheitsräume in einen distinkten und distinktiven Lebensstil« (Bourdieu 1987: 214). Auch von der Nachweisbarkeit einer klassenspezifischen Verteilung körperlicher Eigenschaften geht Bourdieu zwar aus (Bourdieu 1987: 307), er belegt jedoch lediglich die Verteilung von Essgewohnheiten und damit der Geschmäcker, die darüber bestimmen, was auf den Tisch kommt und wie es gegessen wird (Bourdieu 1987: 141, 143, 301 ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese körper- und leibtheoretischen Schwächen lassen sich m.E. aber durch einen Bezug auf Helmuth Plessners *Theorie der exzentrischen Positionalität* ausräumen.[9] Ich beziehe mich in meiner Darstellung auf *Die Stufen des Organischen und der Mensch* von 1928 (Plessner 1975) und auf einen kürzeren Aufsatz mit dem Titel »Der Mensch als Lebewesen«, der die Ergebnisse der Stufen noch einmal zusammenfasst (Plessner 2000). Fragen der werkimmanenten Veränderung von Plessners Konzepten werde ich nicht erörtern. Plessner bietet sich aus zwei Gründen zur Ergänzung des Habituskonzepts an: Zum einen nimmt er in seinem Stufenmodell des Organischen eine Aufwertung der so genannten *zentrischen Position* vor, mit der das unbewusste Funktionieren des Habitus auf der Ebene des Leibes erklärbar wird.[10] Zum anderen erlaubt seine Differenzierung zwischen Selbst- und Gegenstandsstellung, das Verhältnis von körperlichem Leib und Umwelt genauer zu fassen. Die Rede von Körper und Leib wird präzisiert, und mit der auf Plessners Theorie aufruhenden Verschränkungsthese ist es möglich, Bourdieus eigenem Anspruch an eine »doppelten Frontstellung« gegen einen mechanistischen Materialismus und einen konstruktivistischen Idealismus (Ebrecht/Hillebrandt 2002: 11) in Bezug auf den körperlichen Leib gerecht zu werden. Das Konzept der Verschränkung räumt die Reste an natürlichen Setzungen im Körperverständnis Bourdieus aus.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Im Folgenden geht es darum, einen direkten Bezug zwischen dem Habituskonzept mit dem Konzept der exzentrischen Positionalität herzustellen.[11] Dabei beginne ich, Plessners Stufenaufbau folgend, mit der zentrischen Position und ihrer Bedeutung für das Habituskonzept. Danach werde ich auf das Verhältnis von Selbst und Umwelt in der exzentrischen Position und schließlich auf die Verbindung von Habituskonzept und Verschränkungsthese eingehen.

Plessners Philosophische Anthropologie zeichnet sich dadurch aus, dass es sich bei ihr nicht um eine Beschreibung des Menschen handelt, sondern um eine genaue Bestimmung des menschlichen Umweltverhältnisses. Zentral für Plessners Stufenmodell des Organischen ist der Begriff der *Positionalität*. Er steht für eine Art Gesetztheit des

9 | Mit dieser Ergänzungsrichtung von der philosophischen Anthropologie hin zur Soziologie wähle ich einen umstrittenen Weg. So geht z.B. Gebauer davon aus, dass es umgekehrt die philosophische Anthropologie Plessners sei, die eine sozialwissenschaftliche Ergänzung durch Bourdieu benötige (Gebauer 1998).

10 | Die Aufwertung des Zentrischen wird zwar konstatiert, ohne aber die mit ihr einhergehenden sozialwissenschaftlichen Implikationen zu diskutieren. So bei Arlt (2001: 114 ff.) oder bei Redeker (1993: 130).

11 | Für eine Verbindung von Plessners Frühwerk mit Bourdieus Darstellung der Dialektik von Habitus und Feld vgl. Kämpf (2001).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lebendigen Dings in eine Umwelt. Wie genau der jeweilige Organismus in das ihn umgebende Feld gesetzt ist, und welche Wechselwirkungen zwischen Organismus und Umgebung bestehen, ist je nach »Stufe« unterschiedlich, d.h. bei Pflanze, Tier und Mensch existieren je unterschiedliche Formen von Gesetztheit oder Positionalität. Die Positionalität der Pflanze bezeichnet Plessner als offene Form, d.h. die Pflanze hat kein Zentrum, das sie selbst zu ihrer eigenen Positionalität in ein Verhältnis setzt, sie ist unmittelbar in ihre Umgebung eingegliedert. Die Form von Tier und Mensch hingegen ist nach Plessner geschlossen, und zwar dadurch, das beide ein Zentrum haben, von dem aus sie sich auf ihre Umwelt beziehen und mit dem sie zugleich der Umwelt ausgesetzt sind.

Das Verhältnis, in dem das Tier zu seiner Umwelt steht, bezeichnet Plessner als zentrische Position. In dieser Position gibt es – im Unterschied zur Pflanze – bereits ein doppelseitiges Verhältnis: Einerseits richtet sich die Umwelt auf den Organismus, andererseits ist der Organismus aber auch selbständig auf die ihn umgebende Umwelt gerichtet. Es gibt beides: ein Wirken und ein dem Wirken von Außen ausgesetzt sein. Das besondere und im Zusammenhang mit Bourdieu relevante an der Stufe des Tieres ist eine mit dieser Gerichtetheit auf die Umwelt verbundene »Verdoppelung«: Ab der Stufe des Tieres kann nämlich zwischen Körper und Leib unterschieden werden. Wie kommt es zu dieser Verdoppelung? Wenn ein Zentralorgan vorhanden ist, wie es mit dem zentralen Nervensystem der Fall ist, wird der Körper in diesem Zentrum repräsentiert. Es gibt also einmal den Körper als Summe seiner Organe, und zugleich die Repräsentation dieses Körpers und seiner Organe im Zentralorgan.

> »Durch die Repräsentation der Glieder im Zentralorgan hat der Körper einen ›Leib‹ bekommen, der als zentral gesteuerte und repräsentierte Einheit vom physischen Körper abgehoben ist – material aber gleichzeitig dieser selbe Körper ist.« (Pietrowicz 1992: 403)

Es handelt sich also nicht tatsächlich um eine Verdoppelung des Gegenstandes, sondern um ein und denselben Gegenstand, der auf dieser Positionalitätsstufe in doppelter Hinsicht existiert: Einmal als Ding unter Dingen (Körper), und einmal als absolute Mitte, von der aus das Tier auf seine Umwelt bezogen ist (Leib). Plessner beschreibt das folgendermaßen:

> »[Das Tier] steht nicht mehr direkt mit dem Medium und den Dingen um ihn herum in Kontakt, sondern lediglich mittels seines Körpers. Der Körper ist die Zwischenschicht zwischen dem Lebendigen und dem Medium geworden. […] Das Lebewesen grenzt mit seinem Körper an das Medium, hat eine Realität ›im‹ Körper, ›hinter‹ dem Körper gewonnen und kommt deshalb nicht mehr mit dem Medium in direkten Kontakt. […] Sein Körper ist sein Leib geworden, jene konkrete Mitte, da-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

durch das Lebenssubjekt mit dem Umfeld zusammenhängt.« (Plessner 1975: 230 f.)

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Der tierische Organismus existiert positional doppelt, nämlich einmal als das »der Körper selber sein« und einmal als das »im Körper sein«. Oder, in anderen Worten, das Tier existiert als Körper-Sein und als Leib-Haben. Das Selbst des tierischen Organismus kann dementsprechend folgendermaßen beschrieben werden: »Einerseits ist es, als Subjekt des Habens, vom eigenen Leibkörper abgehoben, andererseits fällt es aber mit dem Objekt des Habens, dem Körper, zusammen« (Pietrowicz 1992: 404). Im Unterschied zum Menschen, der seinen Körper *hat* und sein Leib *ist*, ist es auf der zentrischen Stufe umgekehrt: Das Tier *ist* ein Körper und es *hat* seinen Leib, und zwar in dem Sinne, dass es diesen Leib selbständig auf die Umwelt richten kann, ohne sich allerdings dieser Gerichtetheit gegenwärtig zu sein. Auf der Stufe des Tieres spricht Plessner von einem »sich«, das allerdings (noch) kein »Ich« ist. Das Selbst ist auf der Stufe des Tieres ein nichtrelativierbarer Hier-Jetzt-Punkt, die Nullstelle des Koordinatensystems Welt, die als konzentrisch das Selbst umgebend erfahren wird. In seinem Selbst sein jedoch bleibt das Tier sich verborgen. In Plessners Worten:

> »Sein Existieren im Hier-Jetzt ist nicht noch einmal bezogen […]. Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab […]. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte herein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich.« (Plessner 1975: 288)

Man könnte auf dieser Stufe von einem »ausgeschalteten Subjektyp« sprechen.[12]

Es mag befremdlich erscheinen, sich mit einer Charakterisierung der Umweltbeziehung von Tieren zu befassen, wenn es doch eigentlich um menschliche und damit um gesellschaftliche Ordnungssysteme geht. Doch die Stufe des Tieres, so wie Plessner sie beschreibt, ist aus zwei Gründen relevant: Zum einen werden nach Plessner die Eigenschaften der darunter liegenden Stufen auf der jeweils nächsten beibehalten. Das heißt dass das, was die besondere Umweltbeziehung des Tieres charakterisiert, auch für den menschlichen Umweltbezug gilt – wenn auch in modifizierter Form. Zum anderen zeichnet sich gerade die Stufe des Tieres durch etwas aus, was für das Funktionieren des Habitus von wesentlicher Bedeutung ist: das Tier handelt auf eine bestimmte Art unbewusst. Es spürt und merkt seinen Leib,

12 | Dieser Ausdruck zur Charakterisierung der zentrischen Position stammt von Gesa Lindemann.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

merkt aber nicht, dass es merkt. Das Merken des Merkens und damit das volle Bewusstsein seines Selbst setzen erst auf der Stufe des Menschen ein. Trotz dieser Einschränkung siedelt Plessner bereits auf der zentrischen Bewusstseinsstufe des Tieres Eigenschaften und Fähigkeiten an, die üblicherweise erst auf der Stufe des Menschen verortet werden, so z.B. Erfahrung, Gedächtnis und Lernfähigkeit. Bereits in der zentrischen Position kann das Selbst sein Umfeld wahrnehmen und sich aktiv, entsprechend seiner Wahrnehmung, auf sein Umfeld beziehen. Es kann zwischen dem, was es wahrnimmt, und seiner eigenen Aktivität unterscheiden. Und es kann zwischen seiner Wahrnehmung und seiner Aktivität vermitteln, d.h. bereits auf der Stufe des Tieres kommt es zu intelligentem Verhalten. Das Tier kann aus seinen Erfahrungen lernen und sich seiner Umgebung anpassen, auch wenn diese sich verändert.

Damit wird es in Plessners Modell beschreibbar, wie bereits vor der Ausbildung eines bewussten Ich soziale Erfahrungen nicht nur gemacht, sondern auch im Gedächtnis gespeichert werden. In Bourdieus Beschreibung stellen die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, aus denen sich das Dispositionssystem Habitus zusammensetzt, eine Leerstelle dar. Mit Plessner können diese Schemata auf der Ebene des praktischen Umweltbezugs angesiedelt werden. So verstanden, gehören sie zur zentrischen Position und damit zur Ebene des Leibes, die auch in der exzentrischen Position erhalten bleibt, wenn auch in modifizierter Form. Das Lernen auf der unbewussten Ebene des Leibes kann z.B. daraus bestehen, dass bestimmte Verhaltensweisen unterstützt und andere sanktioniert werden, und so können bereits vor der Ausbildung eines vollen Bewusstseins z.B. geschlechts- oder klassenkonforme Belohnungen und Bestrafungen vorgenommen werden. Diese bleiben dem Selbst verborgen, denn es besteht lediglich ein eingeschränktes Bewusstsein. Das Tier merkt sich zwar, aber es kann nicht »ich« zu sich sagen kann, es kann sein eigenes Zentrum nicht reflektieren. Die Aufwertung der zentrischen Position und des Leibes und die gleichzeitige Einschränkung des Bewusstseins in der zentrischen Position können als Erklärungsansatz für das unbewusste Funktionieren des Habitus dienen. Die objektiven gesellschaftlichen Strukturen machen sich für das Selbst auf der Ebene des Leibes und damit auf einer nur relativiert bewussten Ebene bemerkbar und werden auf der gleichen unbewussten Ebene erinnert und gespeichert.

Die Fähigkeit zur Reflektion des eigenen Zentrums ist erst mit der exzentrischen Position gegeben, die charakteristisch für den Menschen ist. Durch das menschliche Bewusstsein und die Möglichkeit der Reflexion auch seines eigenen (leiblichen) Standpunktes ist die sphärische Einheit zwischen Selbst und Umwelt, in der das Tier lebt, aufgebrochen und der Mensch exzentrisch aus dem unmittelbaren

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Umweltbezug des Tieres herausgesetzt. »Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch« (Plessner 1975: 291 f.). Im Unterschied zum Tier, das sich in der zentrischen Position befindet und die Umwelt als konzentrisch auf das leibliche Selbst organisiert erfährt, sind Menschen aus diesem direkten Umweltbezug herausgesetzt. Sie erfahren nicht nur die Umwelt, sondern sich selbst als die Umwelt erfahrend. Die zentrische Position bleibt jedoch erhalten, und so ist der Mensch zugleich (zentrisch) in Selbststellung, ein Punkt des Hier-Jetzt, von dem er sich nicht distanzieren kann, und (exzentrisch) in Gegenstandsstellung. Er erfährt sich selbst als von der Umwelt unterschieden und nimmt den eigenen Körper als gegenständlich wahr.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Der Mensch lebt in einem unaufhebbaren Doppelaspekt seiner Existenz als Körper und als Leib. Er ist immer auch mit seinem Leib in den Umweltbezug eingebunden. Dieser Leib ist es, der ihn an das Hier-Jetzt-Prinzip fesselt. Der Mensch ist leibliches Selbst und hat zugleich ein Verhältnis zu sich als leiblichem Selbst, er ist gleichzeitig *in* der Umweltbeziehung und *aus ihr herausgesetzt*. Auf der Stufe der Exzentrizität bleibt die zentrische Position insofern erhalten, als dass der Mensch mit seinem Leib im Hier-und-Jetzt steht und aus seiner Mitte heraus und in seine Mitte hinein lebt. Als Körper ist er ein »Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontinuums«, als Leib ist er das »um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossene System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen« (Plessner 1975: 294). Diese Differenzierung ist notwendig, denn Körper und Leib sind paradoxerweise nicht dasselbe, obwohl sie ein und derselbe Gegenstand sind. »Leib und Körper fallen, obwohl sie keine material von einander trennbaren Systeme ausmachen, sondern Ein und Dasselbe sind, nicht zusammen« (Plessner 1975: 294 f.).

Plessners Theorie geht neben der beschriebenen Aufwertung des Zentrischen und damit des Leibes insofern über Bourdieus Ansatz hinaus, als das Verhältnis zwischen zentrischer und exzentrischer Position auch nach Abschluss der Sozialisation und nach Herausbildung eines Selbst-Bewusstseins als Spannungsverhältnis erhalten bleibt. Das Umweltverhältnis des Leibes bleibt weiterhin vom Hier-und-Jetzt-Charakter gekennzeichnet. Auch in der exzentrischen Position steht der Leib des Menschen ähnlich wie der des Tieres in einem direkten Verhältnis zu seiner Umwelt. In der zentrischen Position ist der Leib sowohl aktiv und handelnd auf seine Umwelt bezogen als auch dieser Umwelt passiv ausgesetzt. Auch wenn der Mensch in der exzentrischen Position aus diesem Hier-Jetzt-Punkt herausgesetzt ist, in dem er sich selbst als Ding erfährt und somit in Gegenstandsstellung zu sich selbst gerät, so bleibt er dennoch als Leib an die Selbststellung gebunden, und damit an all die Eigenschaften, die Plessner dem in-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stinkthaften Verhalten des Tieres in der zentrischen Position zuschreibt. Als Leib ist der Mensch einer Prägung durch die Umwelt ausgesetzt, die er, solange sie auf der Ebene des »ausgeschalteten« Subjekttyps wirken, auch nach Abschluss der Sozialisation nur bedingt reflektieren kann.

Die Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben hat weitreichende Konsequenzen für das Verhältnis von Selbst und Umwelt. Da der zentrische Umweltbezug aufgebrochen und nicht länger durch spontanes, instinkthaftes Verhalten bestimmt ist, muss nach Plessner das Verhältnis zur Umwelt durch eine kulturelle Ordnung festgelegt werden. Es gibt eine festgelegte Welt des Hundes, aber es gibt keine festgelegte Welt des Menschen. Der Weltbezug des Menschen ist offen. Die einzige Festlegung, die Plessner an dieser Stelle trifft, ist dass der Mensch seinen Umweltbezug gestalten *muss* – er hat keine andere Wahl. Die Ordnung der Instinkte muss durch eine andere Ordnung ersetzt werden, und zwar durch eine gesellschaftlich-kulturelle. Diese geschaffene Ordnung schafft dann eine »Ruhelage in einer zweiten Naivität« (Plessner 1975: 311). Sie ist zwar geworden, tritt aber dann dem Menschen wiederum als feststehende gegenüber. Hier findet sich eine Analogie zu Bourdieus Begriff der zweiten Natur.

Zu den ordnungsstiftenden Systemen, die eine stabilisierende und sozialisierende Funktion erfüllen, gehört nach Plessner allen voran die Sprache. Zwischen das leibliche Selbst und sein Verhältnis zu sich und anderen (›zwischen mir und mir und zwischen mir und ihm‹) tritt mit der sprachlichen eine kulturelle Ordnung, d.h. sowohl die selbstreferentielle Struktur der leiblichen Subjektivität als auch das Verhältnis des Leibes zu seiner Umwelt sind in der exzentrischen Position immer schon kulturell vermittelt, egal wie unmittelbar sie zu sein scheinen. Plessner spricht in diesem Zusammenhang von »vermittelter Unmittelbarkeit«. Naturhaft ist bei Plessner nur die Struktur der Umweltbeziehung. Wie diese Struktur gefüllt wird und welche kulturell-gesellschaftliche Ordnung die verlorene Ruhelage der zentrischen Position ersetzt, bleibt offen. Die »natürliche« Unmittelbarkeit ist immer schon »künstlich«, d.h. gesellschaftlich-sozial vermittelt.

Zur Verschränkung von Körper und Leib

Wie diese Vermittlung zwischen Innen und Außen, Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Konstruktion und Materialität gedacht werden kann, wird durch die These der Verschränkung von Körper und Leib erklärbar. Die Verschränkungsthese besagt, dass ein kulturell, sozial und historisch je unterschiedlich bestimmtes Wissen über den Gegenstand Körper auf der Ebene des Leibes für das Selbst zur Wirklichkeit wird. Der Körperdiskurs ist dabei das gestaltbare, kontin-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gente Element, während mit der Ebene des Leibes Aspekte des absoluten Hier-Jetzt, des Empfindens (und später mit Schmitz: der Affektivität) angesprochen sind. Die Inkorporierungsthese des Habituskonzepts wird so reformulierbar als Wirklichkeitseffekt eines Körperdiskurses auf der Ebene des Leibes. Grundlage dieser These ist der von Plessner feststellte Doppelaspekt in Bezug auf Körper haben und Leib sein des Menschen und die von ihm hergestellte Relation beider Aspekte trotz ihrer Differenzierung.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Plessner selbst spricht in den *Stufen* nicht explizit von der Verschränkung von Körper und Leib. Dieser Aspekt ist jedoch impliziert, wenn er davon spricht, dass ein leibliches Selbst als Leib nicht-relativierbar und durch den Leib an das Hier-Jetzt gebunden auf die Umwelt bezogen und zugleich aus dieser Umweltbeziehung herausgesetzt ist. Nach Plessner weiß es, dass es einen Körper hat, der sich als Ding so wie andere Dinge auch an einer relativierbaren Stelle im Raum befindet. Während in der zentrischen Position die Kohärenz der Struktur der Leib-Umweltbeziehung vorgegeben ist, wird sie durch die exzentrische Position des Menschen aufgebrochen, und dort, wo das Tier instinktgeleitet seinen Leib und die Begegnung mit der Umwelt bewältigt, muss der Mensch auf eine kulturelle Ordnung zurückgreifen, die zwischen ihm und der Umwelt vermittelt. Auch in den so genannten »anthropologischen Grundgesetzen« der *natürlichen Künstlichkeit* und der *vermittelten Unmittelbarkeit* ist die Verschränkung von Körper und Leib angelegt. Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen: »Als exzentrisch organisiertes Wesen muss er sich zu dem, was er schon ist, erst machen« (Plessner 1975: 309). Erst die kulturelle Ordnung verschafft ihm eine »Ruhelage in einer zweiten Naivität« (Plessner 1975: 311), die das aufgebrochene Verhältnis zur Umwelt wieder schließt. Durch das leibliche Gebundensein an das Hier-Jetzt, aufgebrochen durch die exzentrische Position, lebt der Mensch in einer (leiblichen) Unmittelbarkeit, die immer schon (körperlich-kulturell) vermittelt ist. »D.h. einmal: seine Beziehung zu anderen Dingen ist zwar eine indirekte, er lebt sie aber als direkte, unmittelbare Beziehung ganz wie das Tier –, soweit er wie das Tier dem Gesetz der geschlossenen Lebensform und ihrer Positionalität unterworfen ist. Und es heißt zum anderen: er weiß von der Indirektheit seiner Beziehung, sie ist ihm als mittelbare gegeben« (Plessner 1975: 325). In einem Aufsatz mit dem Titel »Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie« taucht der Ausdruck der Verschränkung von Körper und Leib explizit bei Plessner auf. Unter der Überschrift »Die Verschränkung von Körper und Leib als Schlüssel zur philosophischen Anthropologie« (Plessner 2000: 141 f.) befasst Plessner sich mit der Doppelnatur des Menschen, die »nicht statisch zu fassen ist, sondern eine ständig zu durchlebende und zu vollziehende Verschränkung des Leibes in den Körper bedeutet« (Plessner 2000: 141).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ulle Jäger

Die Soziologin Gesa Lindemann ist die erste, die eine körpersoziologische Wendung von Plessners Konzept der Verschränkung von Körper und Leib vornimmt. In einem Aufsatz mit dem Titel »Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrung« (Lindemann 1995) erhebt sie den Anspruch, mit Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität und mit der darauf aufbauenden Verschränkung von Körper und Leib eine verallgemeinerbare methodische Grundlage für eine Soziologie des Körpers anzubieten.[13] Lindemann fasst die Verschränkungsthese folgendermaßen zusammen:

> »Die Verschränkung von ›Körper‹ und ›Leib‹ ist wesentlich eine Verschränkung von einem von Wissen und Symbolstrukturen durchzogenen Körper und Leib. Der Begriff der Verschränkung besagt, dass ein leibliches Selbst nicht-relativierbar hier-jetzt auf die Umwelt bezogen ist und zugleich aus dieser Relation herausgesetzt ist und so erfährt, dass es einen Körper hat, der sich an einer relativierbaren Raum-Zeit-Stelle befindet. Wenn es den Körper im Sinne des Wissens und Zeichensystems auffasst, dass es je historisch von diesem gibt, erlebt es sich umgekehrt leiblich gemäß dem Körper, den es hat« (Lindemann 1993a: 30 f.)

Mit Plessners Theorie der exzentrischen Positionalität und mit Lindemanns körpersoziologischer Wendung der Verschränkungsthese ergeben sich zwei Perspektiven auf den körperlichen Leib, die diesen konzeptuell im Spannungsfeld von Konstruktion und Materialität zu fassen bekommen. Einmal geht es um den Körper, der nur zugänglich ist über Körperwissen, das in einer Gesellschaft existiert. Dieser Körper

---

13 | In einer Reihe von Aufsätzen führt Lindemann ihre Überlegungen weiter aus und wendet dabei das Konzept der Verschränkung auf Fragen der Geschlechtskonstruktion an. Dabei hebt sie jeweils verschiedene Aspekte hervor. In »Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion« (1994) befasst sie sich ausführlich mit dem Problem der Verankerung von Wirklichkeitskonstruktionen, das mit der Loslösung vom materiellen Körper auftritt. Zu der Frage, wie Diskurse die Gestalt des Körpers formieren können, äußert sie sich in dem Aufsatz »Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz« (1995b). In »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib« (1996) geht es vor allem um das Bedeutungsverhältnis, in dem Körper und Leib zueinander stehen. Neben einer Präzisierung des Leibbegriffes findet sich hier ein Abschnitt zur »Verschränkung von Körper und Leib als Verhältnis wechselseitigen Bedeutens« (Lindemann 1996: 166). In ihrer Beschäftigung mit der Grenzziehung Lebendig/Nicht-Lebendig am Beispiel der Intensivmedizin (2002) bleibt der enge Bezug auf Plessners Körperverständnis erhalten: Lindemann spricht hier vom lebendigen Körper als »ou-topos« eines bestimmten, nämlich naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaftsverständnisses (2002b).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

geht aber nicht vollständig in dem Körperwissen auf, er ist nicht mit ihm identisch. Zum anderen geht es um die Ebene des Leibes, wobei der Begriff Leib für die leibliche Erfahrung steht, die gemäß diesem Körperwissen gemacht wird. Der körperliche Leib ist strukturiert und wird auf der leiblichen Ebene gespürt gemäß dem je unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Körperwissen. Jeder Mensch ist ein körperlich-leibliches Wesen und steht mit seinem körperlichen Leib im Zentrum der Umweltbeziehung. Es gibt kein natürliches Umweltverhältnis, wie bei der instinktvermittelten Umweltbeziehung des Tieres, sondern das menschliche Umweltverhältnis ist immer schon kulturell vermittelt. Wie das Verhältnis zur Umwelt und der Bezug zum eigenen Leib jeweils konkret vermittelt wird, variiert mit dem je historisch und gesellschaftlich unterschiedlichen Körperwissen. Damit steht ein Modell zur Verfügung, das quer zur Trennung von Natur und Kultur liegt und zugleich mit der Einbeziehung der Leibesebene eine sozialwissenschaftliche Thematisierung menschlicher Erfahrung erlaubt.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Wie bei Bourdieu bildet auch bei Plessner der Leib eine Verbindung zwischen Individuum und Gesellschaft, der Unterschied ist jedoch, dass mit der Verschränkung von Körper und Leib diese Verbindung begrifflich fassbar wird. Unterscheidet man einerseits zwischen dem Körper als Körperwissen, der durch Diskurse strukturiert und bestimmt wird und somit auf die Seite der Struktur und der objektiven Ordnung gehört, und andererseits dem Leib, der die subjektive Position der Akteurin repräsentiert, wird der Zusammenhang zwischen subjektiven und objektiven Gegebenheiten noch einmal anders fassbar. Bourdieu geht von einer Art Verdoppelung der sozialen Realität aus.

> »Social reality exists, so to speak, twice, in things and in minds, in fields and in habitus, outside and inside of agents. And when habitus encounters a social world of which it is the product, it is like a ›fish in water‹: it does not feel the weight of water, and it takes the world about itself for granted." (Bourdieu/Wacquant 1992: 127)

Über die Verschränkung von Körper und Leib wird erklärbar, wie es zu dieser Verdoppelung kommt. Sie macht es möglich, die Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft, Mikro und Makro, Subjektivismus und Objektivismus, die Bourdieu mit dem Habitus im Rahmen seiner Theorie der Praxis anstrebt, tatsächlich und vor allem in Bezug auf die Bedeutung des körperlichen Leibes beschreibbar zu machen. Die leibliche Verfasstheit des Menschen ist in diesem Modell nicht nur während des Sozialisationsprozesses relevant. Die besondere Umweltbeziehung des leiblich verfassten Menschen ist einerseits Ausgangspunkt für die Entstehung jeder Form von kultureller Ordnung, andererseits bleibt die Spannung zwischen zentrischer und exzentrischer Position, der Doppelaspekt des Leib-Seins und Körper-Habens immer erhalten. Die Überbleibsel der zentrischen Position fes-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

seln den Menschen an das Hier-Jetzt. Er ist durch das unbewusste Funktionieren des Habitus zunächst passiv ins Feld verstrickt und kann sich nicht völlig von der bestehenden Ordnung distanzieren. Sie erreicht ihn immer auch auf der leiblichen Ebene. Damit eröffnen sich die Möglichkeit und die Notwendigkeit, die Ebene des Leibes genauer zu untersuchen.

Eine erweiterte sozialwissenschaftliche Perspektive

Die auf Plessner zurückgehende Differenz zwischen zentrischer und exzentrischer Position erlaubt es, das Funktionieren des Habitus noch einmal anders in den Blick zu nehmen: Zum einen wird ein differenzierteres Verständnis des Verhältnisses von körperlich-leiblichem Selbst und dessen (sozialer) Umwelt ermöglicht. Zum anderen kommt es zu einer Ausweitung der Möglichkeiten in Bezug auf die empirische Beschreibung von Habitus und körperlichem Leib. Der Körper als Gegenstand einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung kann durch die Verbindung von Bourdieu und Plessner begrifflich und konzeptuell in seiner Bedeutung für die Reproduktion sozialer Ordnung und in seiner Gleichzeitigkeit von (diskursivem) Körperwissen und (leiblicher) Erfahrung thematisiert werden. So ist es möglich zwischen konstruktivistischen und naturalistischen Körperauffassungen zu vermitteln. Plessner erlaubt mit seiner Beschreibung der doppelten Gegebenheitsweise des körperlichen Leibes eine Herangehensweise, die grundsätzlich eine Polarisierung vermeidet und dem Spannungsverhältnis zwischen Materialität und Konstruktion, in dem der körperlichliche Leib steht, gerecht wird. Mit dem Aspekt des Leibes wird eine Ebene angesprochen, die zwar im Rahmen der Verschränkungsthese durchaus als konstruiert begriffen werden kann, sich jedoch zugleich in Selbststellung durch eine besondere Erfahrungsdimension auszeichnet. Das, was leiblich mit mir geschieht, bin ich selbst, ich kann mich davon nicht ohne weiteres distanzieren. Auf dieser Ebene wirkt der Habitus, so wie Bourdieu in beschreibt.

Will man diese Ebene des Leibes in einer erweiterten sozialwissenschaftlichen Perspektive zum Gegenstand empirischer Untersuchungen machen, so reicht die Ergänzung des Habituskonzepts durch Plessner nicht aus. Plessner befasst sich mit dem Leib-Umwelt-Verhältnis, in das der Mensch gesetzt ist und bietet ein begriffliches Modell für die Vermittlung, der Leib wird dabei jedoch als Nullpunkt des Koordinatensystems Welt ohne eigene räumliche Ausdehnung behandelt. Diese Räumlichkeit des Leibes und seine Binnenstruktur sind das Thema von Hermann Schmitz (1965, 1998). Er bestimmt das Leibliche als spezifischen Bereich, der sich als dasjenige definiert, was der Mensch an sich selbst wahrnehmen kann, ohne von seinen Sinnen Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

brauch zu machen. Diese eigene Region zeichnet sich durch eine Reihe von Besonderheiten aus, die alle dem naturwissenschaftlichen Blick mit seiner Fokussierung auf das sinnlich Wahrnehmbare entgehen. Zu den eigenleiblichen Regungen gehören z.B. Schmerz oder Hunger, um nur zwei Beispiele zu nennen.[14] Auch in Bezug auf die Leibesphänomenologie von Hermann Schmitz gehört Lindemann zu den ersten, die seine Überlegungen soziologisch fruchtbar macht. In einer empirischen Untersuchung zum Geschlechtswechsel Transsexueller hat sie Leiblichkeit als grundlegende Analysekategorie mit einbezogen (Lindemann 1993). Wichtig ist, noch einmal darauf hinzuweisen, das der Leibbegriff von Schmitz in Verbindung mit der Verschränkungsthese verwendet werden kann, ohne den Leib dabei als feststehende, natürliche Grenze zu setzen. Stattdessen wird mit der Ebene des Leibes sozialwissenschaftlich beschreibbar, was überhaupt auf der Erfahrungsebene mit dem Selbst im Kontext bestimmter biotechnologischer Eingriffe passiert. Wenn eine Transparenz darüber besteht, kann im zweiten Schritt eine politische Entscheidung über Möglichkeiten und Grenzen der Biotechnologie getroffen werden. Die Thematisierung des Leibes eröffnet hierzu neue Möglichkeiten.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Die hier vorgestellten theoretischen Überlegungen zum körperlichen Leib können lediglich Anregungen für ein Nachdenken über Reichweite und Wünschbarkeit biotechnologischer Eingriffe sein. Die tatsächliche Anwendung der hier vorgestellten Begriffe auf eine empirische Untersuchung in diesem Zusammenhang wäre Gegenstand einer eigenen Arbeit. Ich gehe davon aus, dass eine solche Untersuchung eine genauere sozialwissenschaftliche (und phänomenologische) Beschreibung dessen erlauben würde, was auf leiblicher Ebene im Rahmen von biotechnologischen Körpermanipulationen geschieht. Eine solche Beschreibung stünde dabei jenseits von einem Entweder/Oder und jenseits der Festlegung einer ›natürlichen Grenze‹. Dieser Verzicht ginge jedoch nicht damit einher, jede Möglichkeit eines begründeten Einwands aufzugeben. Im Gegenteil, der hier vorgestellte theoretische Rahmen wäre Grundlage einer Beschreibung, die jenseits des reduktionistischen Körperverständnisses der Naturwissenschaften sichtbar und nachvollziehbar machen kann, was eigentlich ›wirklich‹ vonstatten geht, wenn das menschliche Selbst medizinisch-biologisch-technisch verändert wird, wobei ›wirklich‹ hier im Sinne von eigenleiblich spürbar zu verstehen wäre.[15] Wie werden bestimmte Eingriffe für das Selbst spürbar? Wie werden sie erlebt? Welche eigenleiblichen Empfindungen sind mit ihnen verbunden? Wie gestaltet sich

14 | Die Besonderheiten des eigenleiblichen Spürens, so wie Schmitz sie beschreibt, habe ich zusammengefasst in einem Aufsatz mit dem Titel *Zum Eigensinn des Leibes* (Jäger 2001).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das Wechselspiel von Körperdiskurs und Leibesempfinden in diesem Bereich?

Eine derart erweiterte sozialwissenschaftliche Perspektive könnte Bestandteil einer differenzierten Position jenseits von technikeuphorischem Feiern der neuen Möglichkeiten oder dem Beklagen des Verschwindens des Körpers sein. Zugleich könnte sie zur Grundlage einer *politischen* Entscheidung bezüglich der Frage nach einer Grenzziehung werden, die ohne Rekurs auf eine wie auch immer geartete Natur bzw. natürliche Grenze auskommt. Die Thematisierung und Problematisierung des Naturbegriffs in der feministischen Theorie zeigt, dass ein solcher Rekurs auf die Natur im Bereich des Körperlichen fast durchweg mit einer Festschreibung des Weiblichen auf die Reproduktionsaufgabe und mit Ausschlüssen von Frauen aus dem Bereich des Politischen verbunden ist. Im Anschluss an Plessner habe ich ein Modell vorgestellt, dass keine solche Grenze in Bezug auf den körperlichen Leib setzt. Plessner verzichtet auf eine Wesensbestimmung und beschränkt sich darauf, eine strukturelle Beschreibung des Verhältnisses von Selbst, körperlichem Leib und Umwelt vorzunehmen. Seine antidualistische Auffassung vom körperlichen Leib und seine Betonung des unaufhebbaren Doppelaspekts, in dem der Mensch in der exzentrischen Position steht, machen ihn zu einem vielversprechenden Ansatzpunkt für die aktuelle Rede vom Menschen, der mit dem Konzept der Verschränkung eine Verbindung von aktuellen poststrukturalistischen Körperkonzepten mit älteren und neueren Versionen eines phänomenologischen Leibbegriffes erlaubt.

Literatur

Arlt, G. (2001): *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Weimar.

Barkhaus, A./Fleig, A. (2002): *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*, München.

Bohn, C. (1991): *Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Pierre Bourdieus*, Opladen.

Bourdieu, P. (1970): »Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis«, in: ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. Main, S. 125–154.

Bourdieu, P. (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt a. Main.

15 | In eine ähnliche Richtung verweist auch die Untersuchung von Manzei im Bereich der Transplantationsmedizin (2003). Sie geht dabei jedoch eher auf die psychischen denn auf die leiblichen Implikationen bestimmter Eingriffe ein.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bourdieu, P. (1985): »Sozialer Raum und Klassen«, in: *Sozialer Raum und Klassen. Lecon sur la lecon*, Frankfurt a. Main, S. 7–46.

Bourdieu, P. (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft,* Frankfurt a. Main.

Bourdieu, P. (1991): »Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum«, in: M. Wentz (Hrsg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a. Main, S. 25–34.

Bourdieu, P. (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft,* Frankfurt a. Main.

Bourdieu, P. (1997a): »Die männliche Herrschaft«, in: I. Dölling/B. Krais (Hrsg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. Main, S. 153–217.

Bourdieu, P. (1997b): »Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital«, in: ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg, S. 49–79.

Bourdieu, P. (1997c): »Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld«, in: ders., *Der Tote packt die Lebenden*, Hamburg, S. 59–78.

Bourdieu, P./Wacquant, L. (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago.

Ebrecht, J./Hillebrandt, F. (2002): *Bourdieus Theorie der Praxis. Erklärungskraft, Anwendungen, Perspektiven,* Wiesbaden.

Eder, K. (1989): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt a. Main.

Featherstone, M. et al. (1991): *The Body. Social Process and Cultural Theory,* London.

Gebauer, G. (1998): »Anthropologie«, in: A. Pieper (Hrsg.), *Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch*, Leipzig, S. 7–21.

Gebauer, G./Wulf, C. (1993): »Einleitung«, in: dies. (Hrsg.), *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*, Frankfurt a. Main, S. 7–13.

Jäger, U. (2001): »Zum Eigensinn des Leibes«, in: G. Engel/G. Notz (Hrsg.), *Sinneslust und Sinneswandel. Beiträge zu einer Geschichte der Sinnlichkeit,* Berlin, S. 75–86.

Jäger, U. (2004): *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Königstein.

Janning, F. (1991): *Pierre Bourdieus Theorie der Praxis*, Opladen.

Kämpf, H. (2001): *Helmuth Plessner. Eine Einführung,* Düsseldorf.

Lindemann, G. (1993): *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt a. Main.

Lindemann, G. (1994): »Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion«, in: T. Wobbe/G. Lindemann (Hrsg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht,* Frankfurt a. Main.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lindemann, G. (1995a): »Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrung«, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a. Main, S. 133–139.

Lindemann, G. (1995b): »Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz«, in: U. Pasero/F. Braun (Hrsg.), *Konstruktion von Geschlecht,* Pfaffenweiler, S. 115–142.

Lindemann, G. (1996): »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib«, in: A. Barkhaus et al. (Hrsg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens,* Frankfurt a. Main, S. 146–175.

Lindemann, G. (2002a): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin.* München.

Lindemann, G. (2002b): »Der Körper – ein ou-topisches Objekt der szientifischen Wissbegierde«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*, München, S. 211–232.

Manzei, A. (2002): »Eingedenken der Lebendigkeit im Subjekt? Kritische Theorie und die anthropologischen Herausforderungen der biotechnologischen Medizin«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 15, S. 79–101.

Manzei, A. (2003): *Körper – Technik – Grenzen. Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin,* Münster.

Müller, H.P. (1992): *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit,* Frankfurt a. Main.

Pietrowicz, S. (1992): *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens,* Freiburg, München.

Plessner, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin.

Plessner, H. (1982): »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: ders., *Gesammelte Schriften* VII. *Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a. Main, S. 201–387.

Plessner, H. (2000): *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart.

Redeker, H. (1993): *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie,* Berlin.

Schmitz, H. (1965): *System der Philosophie*. Band 2/1: *Der Leib*, Bonn.

Schmitz, H. (1998): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Stuttgart.

Schwingel, M. (1993): *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*, Hamburg.

Schwingel, M. (1995): *Bourdieu zur Einführung,* Hamburg.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Streinrücke, M. (2004): *Pierre Bourdieu. Politisches Forschen, Denken und Eingreifen,* Hamburg.

Turner, B.S. (1984): *The Body and Society. Explorations in Social Theory,* London.

Turner, B.S. (1997): »What is the Sociology of the Body?«, in: *Body & Society* 3/1, S. 103–107.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

WISSENSCHAFTSPHILOSOPIE DER BIOLOGIE

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Lebensbegriff bei Helmuth Plessner und Josef König. Systematische Rekonstruktion begrifflicher Grundprobleme einer Hermeneutik des Lebens

Mathias Gutmann

Die Rede vom Leben ist für Geistes- und Naturwissenschaften gleichermaßen von Bedeutung. In beiden Fällen liegt es nahe zu vermuten, es handle sich dabei um ein grundlegendes Phänomen. So wie ›Leben‹ für die Biologie schon ein rein sprachliches Fundament zu bilden scheint, könnte dies auch im hermeneutischen Sinne für die Geisteswissenschaften gelten. Mehr noch, das Wort ›Leben‹ könnte die Verknüpfung beider Wissensformen bilden, an ihm könnten sich Aspekte ausmachen lassen, die grundlegend für beide Wissensformen wären. Nimmt man als übliches Modell hermeneutischen Argumentierens die von Gadamer überkommene Texthermeneutik, so ließe sich zudem schlussfolgern, dass Hermeneutik in einem gewissen Sinne nicht nur den Geisteswissenschaften sondern auch noch den Naturwissenschaften vorgeordnet wäre (vgl. etwa Taylor 1978). Das Verstehen des Lebens – in seinen unterschiedlichsten Äußerungsformen – wäre dann eine Bedingung der Möglichkeit beider Wissenschaftsformen. Bezöge man Hermeneutik als Bemühung um Verstehen nicht auf Texte und Textanaloga, wie es etwa Kunstwerke sind, sondern auf ›*das* Leben‹, so wäre die Aufgabe des Hermeneutikers eine doppelte. Denn zunächst müsste ein Gegenstand, das Leben, *verstanden* werden, der wie Texte und ihre Bedeutung als vorgegeben angenommen wäre. Durch das Verstehen des Gegenstandes käme es ferner reflexiv – wie im Falle der Aufnahme der Wirkungsgeschichte für den Texthermeneuten – auch zur Ausbildung eines *Selbstverständnisses* (vgl. Gadamer 1960–1966). Es wäre dann also die *Methode* der – am Textverstehen orientierten – Hermeneutik erhalten; nur würde sie auf einen Gegenstand anderer Art angewandt. Es ließe sich fortführend das Leben des Menschen als ein Element des Lebens überhaupt begreifen, so wie die ›Natur‹ des Menschen als ein Element der ›Natur überhaupt‹.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Es ergibt sich – wie auch bei der Rede vom Natur-Verstehen – sofort der Einwand, dass Leben Unterschiedliches bedeuten kann.

Wird der Ausgang beim Wort ›Leben‹ genommen, so liegt zunächst die Vermutung nahe, es handele sich um einen biologischen, mindestens naturphilosophischen Gegenstand. Eine Klärung der Bedeutung des Wortes scheint damit nachgerade jener, der Hermeneutik entgegengesetzten Wissenschaftsform, zuzufallen. Fragt man nach einer Definition, wird in der Regel auf bestimmte Eigenschaften hingewiesen wie etwa Reproduktionsfähigkeit, Irritabilität, Metabolismus oder Mobilität. Mayr gibt zusammenfassend für die Eigenschaften des Lebens an:

> »These properties of living organisms give them a number of capacities not present in inanimate systems: A capacity for evolution, a capacity for self-replication, a capacity for growth and differentiation via a genetic program, a capacity for metabolism (the binding and releasing of energy) a capacity for self-regulation, to keep the complex system in steady state (homeostasis, feed-back), a capacity (through perception and sense organs) for response to stimuli from the environment, a capacity for change at two levels, that of the phenotype and that of the genotype.« (Mayr 1997: 22)

Diese Definition bestimmt zwar in einem ersten Schritt die Gegenstände der Biologie als *belebte*. Aber es handelt sich um belebte *Dinge*, sei es Materie oder Organismen[1], die den eigentlichen Gegenstand der wissenschaftlichen Arbeit bilden. Nicht also *das* Leben weist die Eigenschaften auf, die als einschlägig für den Lebensbegriff angenommen werden, sondern vielmehr die belebten Dinge. Die Folgen dieser kleinen Differenz sind in der Tat grundsätzlich, denn nun muss nicht *das Leben* in den Blick kommen, sondern lediglich die Differenz zwischen belebten und unbelebten Dingen mit explizitem Bezug auf biologische Beschreibungen formuliert werden:

> »At the molecular level, all – and at the cellular level, most – of their functions obey the laws of physics and chemistry. There is no residue that would require autonomous vitalist principles. Yet, organisms are fundamentally different from inert matter. They are hierarchically ordered systems with many emergent properties never found in inanimate matter; and, most importantly, their activities are governed by genetic programs containing historically acquired information, again something absent in inanimate nature.« (Mayr 1997: 20 ff.)

1 | Wir nehmen hier eine sehr wohlwollende Deutung vor; Mayr scheint sich der Bedeutungsunterschiede die zwischen ›belebter Materie‹, ›lebenden Organismen‹ und ›Leben‹ bestehen keinesfalls jederzeit bewusst zu sein. Immerhin ist nur so seine Kritik am Vitalismus (bei gleichzeitiger Annahme der Autonomie der Biologie) sinnvoll.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die aus diesen Überlegungen resultierende *Systemtheorie des Lebendigen* erlaubt es nach Mayr, belebte Gegenstände sowohl mit den Gesetzen des Unbelebten als auch mit den spezifischen, nur bei der biologischen Beschreibung auftretenden Regelmäßigkeiten zu bearbeiten. Gegenstand der Biologie ist also – so können wir zusammenfassen sagen – nicht *das* Leben, sondern *lebendige* Gegenstände, für die die von Mayr gewählte Bezeichnung »Integron« zutreffen mag:

> »Every system, every integron, loses some of its characteristics when taken apart, and many of the important interactions of components of an organism do not occur at the physicochemical level but at a higher level of integration. And finally, it is the genetic program, which controls the development and activities of the organic integrons that emerge at each successively higher level of integration.« (Mayr 1997: 20)

Die Erklärung *des* Lebens ist dann aber keine naturwissenschaftliche Aufgabe – was genauer bedeutet, dass das Wort ›Leben‹ im naturwissenschaftlichen Zusammenhang anders fungiert als außerhalb desselben. Soll *das* Leben zum Gegenstand hermeneutischer Betrachtung werden, ist zumindest die Funktion der Hermeneutik mit jener der Erkenntnistheorie vergleichbar. Dies ergibt sich aus der Einbettung naturwissenschaftlicher Theorien in das von der Hermeneutik bereitzustellende Vorwissen. Eine solche Einbettung kann in zwei Formen geschehen, die jeweils auf spezifische Verständnisse des Gegebenen abzielen. Zum einen lässt sich von wissenschaftlichen Theorien ausgehend nach dem zurückfragen, was durch sie beschrieben oder strukturiert wird. Zum anderen könnte der Gegenstand durch *unmittelbare* ›Kundgabe‹ in Formen der Darstellung bestimmt werden, die denen der Naturformen entsprechen, nämlich z.B. der Kunst. Beide möglichen Ansätze sind bei Gadamer angedacht und lassen sich jeweils exemplarisch durchführen (zu einer ausführlichen Darstellung vgl. Gutmann 2004: I/257 ff.).

Die Kundgabe im Modus der Theorie

Einen Versuch, Hermeneutik auf die Beschreibung des Lebens anzuwenden, unternimmt Rehmann-Sutter mit dem Ziel des Verstehens, welches auf zwei miteinander verbundene Weisen aufzufassen ist:

> »Die wissenschaftliche Naturbeschreibung ist in doppelter Weise ein möglicher Gegenstand hermeneutischer Fragestellung: Einerseits sind Naturbeschreibungen Versuche, etwas von der Natur zu verstehen. Sie sind Akte des Verstehens. Andererseits sind Naturbeschreibungen Produkte menschlichen Welterlebens und wollen ihrerseits verstanden werden. Sie sind Texte von Menschen.« (Rehmann-Sutter 1996: 25)

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zur Funktion der wissenschaftlichen Naturbeschreibung als Mittel der Gegenstandskonstitution oder -beherrschung tritt ihre Funktion als *Text*, der seinerseits wieder der Hermeneutik zugänglich ist. Entscheidend für die hermeneutische Bemühung um eine Definition des *Lebens als Naturgegenstand* ist die Vermutung, dass es nicht nur einen Bezug des Lebendigen zur naturwissenschaftlichen Beschreibung gibt, sondern, dass dieser Beziehung eine weitere, *vortheoretische* vorgelagert ist:

> »Die Theorie umfaßt die Naturbeschreibungen, die zwischen ihnen hergestellten Zusammenhänge und Ordnungen. Vortheorie soll hingegen jener Bereich sein, woraus Fragestellungen entstehen. Vortheorie ist Inbegriff aller Vorentscheidungen und Sinnkontexte, welche für theoretisches Fragen und Antworten vorausgesetzt werden müssen und deshalb nicht als Resultat von Beobachtungen oder Forschungen auftreten können.« (Rehmann-Sutter 1996: 26)

Die Beziehung von Vortheorie zur Theorie als dem Bereich des Fragens und Antwortens in *wissenschaftlicher* Absicht kann in zwei Weisen gedeutet werden: Zum einen ließe sich das Lebensweltliche als das einfach Nicht-Wissenschaftliche dem Wissenschaftlichen entgegensetzen. Dies liefe auf eine analytische Relation beider Bereiche hinaus. Der methodische Anfang wäre – wie bei Rehmann-Sutter angezeigt – in der nicht-wissenschaftlichen Lebenswelt zu nehmen. Alternativ ließe sich auch vermuten, dass mit den Sinnkontexten der Lebenswelt ein besonderer Zugang zum lebendigen Ding verbunden ist, der innerhalb des Wissenschaftlichen nicht auszumachen ist. Wird nun zusätzlich mit der Lebenswelt der Aspekt des Unmittelbaren, des Eigentlichen und mit der Wissenschaft der Aspekt des Vermittelten und Uneigentlichen verbunden, lässt sich zudem vermuten, dass ein theoretischer Rückgang von der Wissenschaft zu ihren Anfängen in der Lebenswelt möglich wird. Dieser Rückgang bestünde in einer *Aufdeckung* all dessen, was an Sinnkontexten durch die Wissenschaft verloren ging und wäre damit selbst eine Vor-Wissenschaft:

> »Unser Verfahren muß rekonstruktiv verlaufen: wir nehmen eine fertige Theorie und fragen von ihr aus zurück, wie sie zustandekommen konnte, welche Fragen ihr zugrundelagen. Eine kritische Reflexion auf bestehende Theorietypen soll zeigen, in welcher Weise sie die Verhältnisse zwischen Mensch und Natur gestalten und ob sich Alternativen zu ihnen rechtfertigen könnten.« (Rehmann-Sutter 1996: 27)

Die durch die Rekonstruktion freizulegende Vortheorie fußt auf einer besonderen Relation zwischen den – wissenschaftlich zu untersuchenden – Lebewesen und dem Menschen, der als Forscher auftritt. Die grundlegende vorwissenschaftliche Relation ist die nicht-objektivierte zwischen Lebewesen und Lebewesen:

> »Denn das In-der-Welt-Sein der Menschen ist selbst ein Sein-als-Lebewesen. Und es schließt den Umgang mit anderen Lebewesen alltäglich

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mit ein. Die Natur, durch, mit und in der wir leben, tritt uns in erster Linie als Miteinander und Ineinander von Lebewesen entgegen.« (Rehmann-Sutter 1996: 77)

Diese Verhältnisse zwischen Lebewesen sollen durch die Theorien, die von Seiten eines Lebewesens (des Menschen) aufgestellt werden, strukturiert sein. In diese Theorien geht als Prämisse ein, dass das Wort ›Lebewesen‹ in beiden Fällen identisch verwendet wird. Die Aufgabe der Hermeneutik bestimmt sich darin, dass durch das in den Theorien Dargestellte hindurch das Leben als Grundlegendes zu erreichen ist. Es ergeben sich folgende Stufen:

	Metahermeneutik	
Wissenschaft	⇔	wissenschaftliche Theorien-hermeneutik
	Hermeneutik	
Leben	⇔	Vor-Wissenschaft

Hermeneutik tritt als *Wissenschaftstheorie* auf, die die von den Wissenschaftlern – als Lebewesen im Umgang mit anderen Lebewesen – eigentlich mitvollzogenen Aspekte des Lebendigen identifiziert. Das Verstehen dieses Verhältnisses zwischen Theorie und Vortheorie ist der Ort der Metahermeneutik. Sie deckt das von den Wissenschaftlern in der Objektivierung Unberücksichtigte der Verhältnisse der Lebewesen untereinander wieder auf:

»Wenn die Tatsache, daß im biologischen Beschreiben schon interpretiert wird, nicht bewußt ist, ist die verwendete Hermeneutik nicht weniger wirklich, sie arbeitet dann nur im Verborgenen. In der naturwissenschaftlichen Biologie sind wohl die Wissenschaftler, die mit einer bewußt praktizierten Hermeneutik zur Beschreibung des Lebens beitragen, die Ausnahme. Die Regel ist eine kryptische Hermeneutik.« (Rehmann-Sutter 1996: 117)

Es liegt die Vermutung nahe, dass Wissenschaft nicht als Wissenschaftskritik zu fungieren vermag. Denn die Frage, ob das durch naturwissenschaftliche Theorien verfügbare Wissen valide ist, wird nicht nur nicht gestellt; es erscheint einfach in der Prämisse. Ein solcher metahermeneutischer Tatbestand lässt zwei gleichermaßen unbequeme Deutungen zu:

1. Es muss ein ausgezeichneter Weltbezug der Naturwissenschaften unterstellt werden, wonach es die Naturwissenschaften wären, die eine gültige Beschreibung des ›Wirklichen‹ lieferten. Diese Vermutung widerspricht nicht nur der These von der kryptischen Hermeneutik, sie wäre auch mit der schlichten Tatsache der innerhalb von Naturwissenschaften stattfindenden Auseinandersetzun-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gen zu konfrontieren, die mitunter die Einigung auf eine einzige adäquate Theorie gar nicht zulassen. Die Rekonstruktion bezieht sich überhaupt nur auf Theorien, deren Geltung schon ausgewiesen ist.

2. Die Überprüfung lebenswissenschaftlicher Erkenntnisse muss *außerhalb* der Metahermeneutik angesiedelt sein, sie muss sogar ohne diese durchführbar und faktisch schon durchgeführt sein, andernfalls der Vorwurf der schlichten Apologie nahe läge.

Die Metahermeneutik muss zudem eine Analogie zum Textverstehen konstituieren. Dies geschieht mit der Vermutung, dass die Bedingung der Möglichkeit hermeneutischer Erfahrung durch die in unmittelbarer Gemeinschaft anderer Lebewesen gegeben sei; in Analogie also zur Bedeutung des Textes durch die Einbindung des Interpreten in die Wirkungsgeschichte. Die Auflösung der Analogie ist insofern simpel, als Natur eben nicht redet, sondern nur spricht – und zwar in Form der Ausdrücke des Lebens selber:

> »Verstehen der Natur ist nicht darauf angewiesen, daß die Natur redet. Sie redet nicht, zumindest nicht in Worten und Sätzen. Wie wir gezeigt haben, sind die hermeneutischen Tätigkeiten des Auslegens, Interpretierens, Denkens und Verstehens nicht auf sprachliche Botschaften beschränkt. […] Sofern Menschen versuchen, sich mit Lebewesen auszukennen, versuchen sie zu verstehen, was Lebewesen sind. Sie verstehen dabei am Ende sich selber, wie alles Verstehen ›am Ende ein Sichverstehen‹ ist, weil Auskennen ein Sich-Auskennen ist.« (Rehmann-Sutter 1996: 117 f.)

Der entscheidende hermeneutische Ansatz besteht nach Rehmann-Sutter nicht etwa darin, dass lebenswissenschaftliche Beschreibungen mit dem Wissen angereichert würden, welches aus der vortheoretischen Einstellung stammt. Die Beschreibung des Lebewesens als Organismus ist nicht mehr als Beschreibung eines »System[s] von wechselseitig funktionierenden Teilen, die die Erhaltung des Ganzen, innerhalb einer Umgebung sicherstellen«. In diesem Sinne fasst die Rede vom Organismus dasjenige, was dem Erklären und nicht das, was dem Verstehen zufiele. Solches Erklären fußt auf den Aspekten des Unbelebten (also den Gesetzen der Physik und Chemie) und ist damit dem eigentlichen Gegenstand der Lebenswissenschaften nicht angemessen. Die vorgeschlagene Hermeneutik zielt vielmehr auf jene Sinnhorizonte, die dem Lebewesen qua Leben eignen. Dieser Sinn besteht in der je spezifischen Beziehung des Lebewesens zu seiner Umgebung:

> »Was ich einem Wesen zuschreibe, wenn ich es als Lebendiges anerkenne, ist eine ihm eigene Welt von Sinn. Ich lasse dem Wesen einen eigenen Raum von Bedeutungen. Ich gestehe zu, daß Dinge, welche für mich eine bestimmte Bedeutung haben, für das Wesen selbst in ei-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ner mir gegenüber eigenständigen Weise bedeutungsvoll sein können.« (Rehmann-Sutter 1996: 102)

›Leben‹ bedeutet damit nachgerade die *Möglichkeit von Bedeutung* für das jeweilige Wesen. Für die von Rehmann-Sutter vorgeschlagene Hermeneutik drängt sich die Frage auf, wie der »Sinnhof« je anderer Lebewesen, von dem Betrachtenden aus zu verstehen sei. Diese Problematik der *korrekten* Eindeutung verschärft sich noch, bedenkt man die weiterführende These von der Autonomie der den Lebewesen zugeschriebenen Sinnhorizonte:

> »Leben ist für das lebendige Wesen etwas, das es selbst ist. Die Autonomie des Lebens drückt sich darin aus, daß es sinnvoll ist, vom Leben-für-Es, von seinem Erleben zu sprechen.« (Rehmann-Sutter 1996: 103)

Setzt man das erkenntnistheoretische Bedenken beiseite, so bleibt das Problem, wie das Wissen von anderen – qua Lebewesen – zustande kommen soll. Dies sei über einen erweiterten Begriff von Kommunikation möglich:

> »Kommunikation ist ein Sichfinden in einer Gemeinschaft mit anderen Lebewesen durch Zeichen als Medium.« (Rehmann-Sutter 1996: 333)

Die Rede vom Sichfinden ist dabei so aufzufassen, dass sie auch für ein »Tierbewußtsein« gilt, das eben nicht »von sich bewußt wisse«. Das Sichfinden in der Gemeinschaft kann ferner als Form der Verständigung aufgefasst werden; in der Gemeinschaft *ist* Verständigung. Sehen wir davon ab, dass wir methodologisch vor eben demselben Problem stehen, wie bei der von Gadamer zugemuteten Metapher der Horizontverschmelzung, so ist die Gemeinschaft bei Rehmann-Sutter als unmittelbare Selbstgebung des Lebens bestimmt: Verstehen ist nicht erst zu erzeugen, sondern wird durch zum Ausdruck-kommen-Lassen der Lebewesen als Kommunikationspartner ermöglicht. Unmittelbar ist sie *trotz* der Rede vom Medium, die den Vollzug des ›konkreten Mittels‹ und nicht den Mittelcharakter von Zeichen betont. Dies wird an der Unnötigkeit der Interpretation des Ausdruckes in dem Sinne besonders deutlich, dass das Verstehen des Ausgedrückten erst die Bedeutung ergibt. Sie liegt vielmehr vor, da sie sich im Ausdruck zeigt:

> »Die Opisthobranchiermuster sind ein Beispiel für diese breiteste Kategorie der Zeichen. Schon hier zeigt sich ein Lebewesen in seiner Identität. In Signalen und Symbolen werden Sektoren des eigenen Charakters differenziert. Die Präsenz des durch Signale und Symbole kommunizierenden Wesens verdichtet sich in Linien eines jetzt besonders treffenden Ausdrucks.« (Rehmann-Sutter 1996: 336)

Die behauptete Unmittelbarkeit des gegenseitigen Lebensverstehens von Lebewesen durch wissenschaftliche Theorien verbindet die methodologische Schwäche der Text-Hermeneutik mit der grundsätzli-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chen Verweigerung des *nur* verstehenden Verfahrens, ohne nach dessen Geltung überhaupt fragen zu können.

Die Natur als kunstanaloges Sein

Soll die Rede vom ›Lebendigen‹ nicht als biologische oder quasibiologische gelten, sondern auf einer Ebene des verständigungsorientierten Redens angesiedelt sein, ohne zugleich die Antizipationen einer wissenschaftlichen Metahermeneutik zu bemühen, so bietet sich die Möglichkeit, *unmittelbare* Erfahrungen eines Bereiches für die Beschreibung des Natürlichen zu aktivieren, der in den bisherigen Überlegungen keine Rolle spielte. Die Rede ist von der Übertragung von Ästhetik auf Natur, die nicht erst seit Kants *Kritik der Urteilskraft* für Kontroversen sorgt (vgl. u.a. Böhme 1999). Wir könnten eine Ästhetik der Natur in der Hoffnung formulieren, dort jene Unmittelbarkeit zu finden, die das Verstehen des Lebendigen erschließe. Dies ist bei Gadamer in einer grundsätzlichen Analogie zumindest angedacht:

> »Das Kunstwerk bildet, wie der Organismus, einen durchstrukturierten Wirkungszusammenhang, und so liegt es auf der Hand, daß niemand, solange wir im Bereich des Ästhetischen bleiben, bezweifeln kann, daß die Erklärung des Kunstwerkes nicht vom kausalen Typ sein kann, sondern auf solchen Begriffen wie Harmonie, wie Zusammenwirken, also auf der Struktur basieren muß.« (Gadamer 1996: 29)

Diese Analogie von Organismus und Kunstwerk ist weniger durch eine Strukturgleichheit beider als vielmehr durch den Bezug auf das Medium der Sprache gestützt. An dem Ausmaße des Zum-Worte-kommen-Lassens der ›Dinge‹ wäre folgerichtig auch das Gelingen des Werkes zu beurteilen. Es wäre also ein Aspekt der Sprache, Dinge, die nicht zu sprechen vermögen, zum Sprechen zu bringen. Soll dies nicht eine bloße Metapher bleiben, so muss zugleich Natur ein relevanter Aspekt der Sprache sein. Die Sprache bleibt als Medium erhalten – wie im Falle der wirkungsgeschichtlich vermittelten Textexegese. Wie dort bringt die Sprache jedoch unmittelbar etwas zur Einsicht oder zum Ausdruck, was weder durch einfaches Bereden noch durch theoretische Vermittlung zu erreichen ist. Wir müssen, so scheint es, einen grundsätzlichen Neuanfang wählen, wenn wir nicht in die bisherigen Engführungen einer *Hermeneutik des Lebens* geraten wollen; ein Neuanfang der möglich ist, wenn wir uns erneut mit den *sprachlichen* Mitteln befassen, die bei der biologischen Zurückweisung der Relevanz des Lebensbegriffes bei seiner theorie- und kunsthermeneutischen Auffassung unbedacht verwendet wurden.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Plessner und das Leben als Identitätspunkt von Sein und Denken

Unsere Vorüberlegungen haben uns gezeigt, dass Lebens-Hermeneutik vor einem dreifachen Geltungsproblem steht:

1. Der unmittelbare Bezug auf Biologie verbietet sich, wenn die Beobachtung zutrifft, das ›Leben‹ kein zumindest grundlegender biologischer Begriff ist,
2. die Nutzung texthermeneutischer Mittel für nicht-textliche Gegenstände reproduziert die Geltungsprobleme der Texthermeneutik,
3. die Kunstwerkanalogie bürdet schließlich der Hermeneutik zusätzlich noch eine Ästhetisierung des Gegenstandes auf, ohne diese zu begründen.

Ein Neuansatz könnte gelingen, wenn entweder die Analogisierung mit Texten aufgegeben oder das Verhältnis von Rede und Gegenstand einer genaueren Bestimmung, die Gegenständlichkeit zu denken erlaubte, ohne die Verdinglichung von letztlich wissenschaftlicher Rede zu evozieren, unterzogen wird. Ein solcher Neuansatz findet sich in der Tat mit Blick in die Geschichte der Philosophischen Anthropologie und der Lebenshermeneutik. Um den Ertrag, den dieses – heute weitgehend der Vergessenheit anheim gefallene – Ringen um eine *andere Hermeneutik* auch für die aktuelle Auseinandersetzung um die Relevanz von Anthropologie und das Anfangsproblem der Philosophie haben kann, deutlich werden zu lassen, sei eine Diskussion des Lebensbegriffes zwischen Plessner und König rekonstruiert, die paradigmatisch die systematischen Ansprüche beider philosophischer Strömungen verdeutlicht.

Den Ausgangspunkt nimmt Plessner bei der Notwendigkeit der Überwindung eines Dualismus, der gleich dem Cartesischen von *res extensa* und *res cogitans* die zeitgenössische Debatte prägte und seinen Ausgang bei Dilthey gleichsam unwidersprechbar übernommene Differenzierung in Geistes- und Naturwissenschaften hatte (vgl. Plessner 1928: 74 ff.). Der Lebensbegriff erscheint als möglicher Einheitspunkt der damit bezeichneten Wissensformen, zumindest dann, wenn er weder auf nur kulturelle noch auf nur natürliche Aspekte reduziert wird:

> »Den Menschen trägt die lebendige Natur, ihr bleibt er bei aller Vergeistigung verfallen, aus ihr zieht er die Kräfte und Stoffe für jegliche Sublimierung. Deshalb drängt von selbst die Forderung nach einer philosophischen Anthropologie auf die Forderung nach einer philosophischen Biologie, auf eine Lehre von den Wesensgesetzen oder Kategorien des Lebens.« (Plessner 1928: 76)

Philosophische Anthropologie und philosophische Biologie ergänzen einander systematisch genau in dem Sinne, in dem Leben eine *Dop-*

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

pelaspektivität aufweist, die vorgefundene und für fundamental erklärte dualistische Wissenschaftsmodelle auflöst bzw. verhindert. Dieser Weg kann Plessner zufolge nur von einer Naturphilosophie genommen werden, die nicht einfachhin der Biologie als zuständiger Naturwissenschaft ihre Gegenstände entlehnt:

> »Also nicht naturalistisch argumentiert: weil der Mensch das höchst entwickelte Wesen auf der Stufenleiter der Organismen ist und am spätesten zu seiner jetzigen Wesensform gelangte, und weil alle seine geistigen Lebensäußerungen auf seinen körperlichen Eigenschaften beruhen, muß eine Anthropologie von einer Biologie unterbaut werden, philosophisch wie empirisch, sondern: weil der Aufbau einer philosophischen Anthropologie zur Voraussetzung die Untersuchung jener Sachverhalte hat, die um den Sachverhalt ›Leben‹ konzentriert sind, wird das Problem der organischen Natur aufgerollt werden.« (Plessner 1928: 76 f.)

Lassen sich solche Gegenstände auszeichnen, die die gesuchte Doppelaspektivtät zeigen und nicht nur (etwa als Wahrnehmungsgegenstände) in dieser erscheinen, so wären grundlegende Dualismen in eine identitäre Position zurückgenommen, die aber gleichwohl nicht monistisch sein soll. Lebendige Körper scheinen in der Eigenschaft des Lebens Kandidaten für die gesuchten Gegenstände zu sein, zumindest, wenn wir die Eigenschaft ›lebendig‹ nicht umstandslos mit anderen Eigenschaften der Art nach auf eine Stufe stellen:

> »Nur haben die belebten Dinge gegenüber den unbelebten das Plus jener rätselhaften Eigenschaft des Lebens, die trotz ihrem Eigenschaftscharakter nicht nur material die Erscheinung des betreffenden Dinges, sondern darüber hinaus formal die Erscheinungsweise verändert.« (Plessner 1928: 89)

Die Auseinandersetzung von Vitalismus und Mechanismus, wie sie Plessner zeitgenössisch mit den Autoren Driesch, Roux, Spemann oder Köhler gegenwärtig war, diente ihm immerhin dazu, die Frage nach dem Besonderen der Eigenschaft ›lebendig‹ nicht einfachhin als Schulentscheidung zwischen beiden Lagern zu verstehen, sondern nach einem Kriterium zu suchen, das eine Entscheidung über diese besondere Eigenschaft zulässt. Dieses Kriterium wird im Begriff der Grenze gefunden, die als besondere Eigenschaft des lebendigen Dinges gelten soll; das Ding *hat* eine Grenze:

> »Ausdrücklich ist in der These festgelegt, daß die Doppelaspektivität gegenständlich am Ding, in Eigenschaftsstellung also, auftreten muß, damit das Ding den Namen eines lebendigen verdient.« (Plessner 1928: 100)

Dabei ist die Grenze als reine Berandung von einer echten Grenze zu unterscheiden, die die Doppelaspektivität des belebten Körpers sicherstellt, also in Plessner'scher Terminologie »Raumgrenze oder Kontur [...] als auch Aspektgrenze« (Plessner 1928: 102). Dieser Fall

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der »absoluten Begrenzung« (der zum reinen Gestaltphänomen hinzutritt) soll für Plessner u.a. die Entscheidung zwischen Driesch und Köhler ermöglichen. Denn beide hätten danach jeweils nur Aspekte der eigentlichen, nämlich grenzbildenden Eigenheit lebendiger Körper aufgefasst und somit wären beider Charakterisierungen als unzureichend zurückzuweisen.

Der Lebensbegriff bei Helmuth Plessner und Josef König. Systematische Rekonstruktion begrifflicher Grundprobleme einer Hermeneutik des Lebens

Die *systematische* Aufgabe, die dem Grenzbegriff zukommt, ist nun keine geringere als die Ableitung jener Besonderheiten, die für lebendige Gegenstände angegeben werden können. Der genannte Unterschied, der diese Ableitung tragen wird (der absoluten und der nur relativen Grenzen) ist für Plessner ausdrücklich ein *Seinsunterschied*, also nicht nur eine methodische Bestimmung:

> »Von der Rechtmäßigkeit dieser Trennung kann nur der Fortgang der Untersuchung überzeugen. *Gelingt es, aus dem in Fall II gegebenen Ansatz diejenigen Grundfunktionen zu entwickeln, deren Vorhandensein an belebten Körpern als charakteristisch für ihre Sonderstellung geltend gemacht wird* und dem Vitalisiten als Stütze seiner Beweise dient, so kann füglich daran kein Zweifel mehr entstehen, daß der Unterschied zwischen Fall I und Fall II ein Seinsunterschied, d.h. – und diesen Satz halte man sich während der Lektüre des Buches ständig vor Augen – *kein für sich, sondern nur in seinen Konsequenzen oder seiner Erscheinung erfahrbarer Unterschied ist*. Gelingt die Entwicklung dieser für das Leben charakteristischen Funktionen, so erweist sich dadurch der in Fall II dargestellte Sachverhalt als Fundament und Prinzip der konstitutiven Merkmale der organischen Natur. Fall II bedeutete dann den Grund (nicht die Ursache) der Lebenserscheinungen.« (Plessner 1928: 106)

Die Bestimmung der Modale des Lebendigen ist die Aufgabe einer Naturphilosophie, die sich durchaus zugleich als Grundlage auch einer Naturwissenschaft des Lebendigen versteht. Denn die Lebensmerkmale, die hier aufgesucht werden sollen, sind durch »irreduzible Letztheit« (Plessner 1928: 110) charakterisiert, durch ein Merkmal also, dass wohl Naturwissenschaften, wie etwa der Biologie zugrunde liegen mag, das diese aber selber *per definitionem* nicht thematisieren. Für grundlegende Versuche der Definition des Lebens bezieht sich Plessner zunächst auf den *funktionalen* Ansatz von Roux und weiterer, auch zeitgenössischer Autoren. Dabei treffen wir einige der bei Mayr schon diskutierten Eigenschaften oder Aspekte wieder an, wie etwa »Ernährung, Vermehrung, Entwicklung, Vererbung, Wachstum, Reizbarkeit, Regulation, Bewegung, Struktur« (Plessner 1928: 112). Unbeachtet aller Versuche einer Deduktion dieser Mannigfaltigkeit, weist Plessner darauf hin, dass es ein Rückfall in vorkantische ›Deduktionsmanier‹ wäre, eine Ableitung im weitesten Sinne vorzunehmen, denn die soeben aufgeführten Kategorien stehen zu offenkundig in einem direkten Zusammenhang zunächst und zuvörderst der

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zwecke und Erkenntnisinteressen einer empirischen Wissenschaft. Stattdessen bemüht sich Plessner, die Wesensmerkmale dieser Bestimmungen, die eben schon für die Auswahl des Biologen leitend waren, aufzusuchen, statt bei den Kategorien anzufangen. Es kommt zu einer für unser systematisches Problem höchst kennzeichnenden Unterscheidung von *indikatorischen* und *konstitutiven* Merkmalen. Als indikatorische gelten solche Aspekte der ›Lebenserscheinungen‹, die die Anwesenheit des Lebens sowohl anzeigen als auch vortäuschen:

> »So gibt es sehr charakteristische Bewegungen , die Leben verraten und auch dort vortäuschen, wo der Bewegungsträger unbelebt ist (Papierschlange z.B.) diese Bewegungen lassen den spezifisch vitalen Bewegungstypus erkennen, der für sich allein zu den ›anzeigenden‹ Wesenmerkmalen gehört. Oder es handelt sich um bestimmte Rhythmen, um Phänomene der Plastizität, um Formen, die bei hoher Unregelmäßigkeit einer gewissen Regel unterworfen zu sein scheinen: überall liegen Wesensmerkmale indikatorischen Charakters vor.« (Plessner 1928: 114)

Demgegenüber sind konstitutive Merkmale des Lebens solche, die »das Leben bestimmen« (Plessner 1928: 114) und es deshalb nicht vortäuschen. Gemeinsam ist beiden Merkmalsklassen ihre »Anschaulichkeit«, weshalb zum einen die indikatorischen auf die konstitutiven »zurückgeführt« werden können, weshalb aber zugleich sich die konstitutiven Merkmale nicht auf physikalische oder chemische Begriffsbildung reduzieren lassen, sondern dieser, wie angedeutet, je schon vorausliegen. Der Status einer Theorie der Modale kann damit kein *empirisch* wissenschaftlicher sein, er ist statt dessen explizit als *apriorischer* angegeben (vgl. Plessner 1928: 115). Dies führt zu einer signifikanten Verdoppelung der zur Rede stehenden Begriffe, denn nun müssen rein empirische Bestimmungen, etwa des Stoffwechsels, der Entwicklung etc., von apriorischen mit derselben Bezeichnung unterschieden werden. Das Verhältnis beider Merkmalsklassen ist im Sinne einer Voraussetzung gedacht, und zwar als explizit in ihrer »gegenständlich-anschaulichen Qualität« (Plessner 1928: 117). Es ist daher verständlich, dass die empirischen Lebensmerkmale als vergänglich charakterisiert werden, die apriorischen Wesenmerkmale aber gerade nicht, denn sie »konstituieren die konstante Schicht konkreter anschaulicher Erscheinungen, von der die empirische Wissenschaft immer wieder ihren Ausgang nehmen muß« (Plessner 1928: 118). Wir können die kritische Analyse der von Plessner gegebenen Theorie der Wesenmerkmale des Lebendigen nun in zwei Richtungen vorantreiben. Zum einen ließe sich die Frage stellen, ob das von Plessner angezeigte Verhältnis der Biologie als empirischer Wissenschaft zu ihren apriorischen Grundlegungen tatsächlich so beschaffen ist, wie Plessner vermutet – immerhin wird hier ja ein letztlich ontologischer Grundlegungsvorschlag unterbreitet. Unterstützung erhielte die ei-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nem solchen Unterfangen gegenüber zu übende Skepsis aus der Kritik von Biologen selber, dass nämlich möglicherweise eine Klärung des Lebensbegriffes überhaupt keine Voraussetzung für des Betreiben der Biologie als empirischer Wissenschaft ist. Eine Vermutung, die weitere Nahrung gerade aus den von Plessner offenkundig gar nicht zur Kenntnis genommenen Einschränkungen seiner biowissenschaftlichen Annahmen erhält, wie etwa ein Blick auf die zu seiner Zeit voll entwickelte Populationsgenetik zeigt (zum biotheoretischen Hintergrund vgl. Gutmann/Weingarten in diesem Band).

Da uns diese Betrachtung aber zum einen wohl nur zu einer Ablehnung des Vorgestellten führte, und zum anderen von unserem eigentlichen Anliegen ablenkte, ein bestimmtes Sprach(miss-)verständnis Plessners für die Suche nach solchen Modalen oder Wesensmerkmalen verantwortlich zu machen, sei hier ein anderer, eher analytischer Weg gewählt. Wir wollen nach einer kurzen Skizze der von Plessner für grundsätzlich angesehenen Aspekte grenzerzeugender Dinge eine zeitgenössische kritische Würdigung dieses Verständnisses des ›Lebens‹ zu Wort kommen lassen, die Josef König entwickelt hat, wobei wir im letzten Teil unseres Aufsatzes eine nähere, sprachkritische Betrachtung der Verwendung von ›leben‹ und ›lebendig‹ anschließen. Diese Analyse gibt die entscheidenden Hinweise darauf, wie bei Beachtung der analysierten *sprachlichen* Strukturen ein ontologisierendes Verständnis der in Frage stehenden Rede zu vermeiden wäre und zudem das Verhältnis ›lebensweltlicher‹ und ›biologischer‹ Prädikation bestimmt werden könnte, *ohne* auf naturphilosophische und ontologische Prämissen zurückgreifen zu müssen.

Leben als Ergebnis der Konstitution grenzerhaltender Dinge

Die entscheidende für das Weitere zentrale Prämisse Plessners besteht in der Folgebeziehung von »Grenzerzeugung« und den Wesensmerkmalen des Lebendigen.[2] Dieser Prämisse geht eine Unabhängigkeitsvermutung möglicher Gegebenheiten (in der Welt) von der Feststellung (etwa durch Messung) dieser Gegebenheiten voraus:

> »Insofern Erfahrung auf einem derart kontrollierenden Zusammenwirken der Gegebenheitsweisen beruht (das seiner inneren Natur nach einem Gegeneinanderwirken gleichkommt), führt sie natürlich zu einer

2 | Wir stimmen an dieser Stelle Fischer (2004) jedenfalls zu, dass die Charakteristik lebender Dinge von der Grenzbestimmung ausgehend entwickelt werden muss. Die eigentliche Frage ist nur, *wie* dies vor sich gehen kann, ohne eine ontologische Unterstellung. D.h., wir nehmen Plessners Anspruch ernst, die Charakterisitik von der Grenze her *tatsächlich* zu entwickeln.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Auslese derjenigen Sachverhalte, welche nur in *einer* Gegebenheitsweise zu fassen sind. Es gibt infolgedessen viel mehr in der Welt, als in ihr feststellbar ist. Wenn es auch in die Erfahrung eingeht und sie mit formen hilft, so kann es doch aus ihr nicht wieder herausgeholt werden, weil es den Ansprüchen der Feststellung nicht genügt. Alle nur anschauungsmäßig zu gewinnenden Gehalte haben dieses Schicksal, in die Erfahrung einzugehen, ohne im Fortgang der Erfahrung bestimmbar zu sein.« (Plessner 1928: 119)

Es teilen sich danach die Gegebenheiten der Welt in zwei Klassen (unmittelbar gebende und nicht gebende), wobei die zweite Klasse wiederum in zwei Teilklassen zerfällt, nämlich in die an bestimmte (material-aposteriorische) Gegebenheitsweisen gebundenen Wesenheiten und in die nicht in dieser Weise gebundenen. In die erste Teilklasse gehören z.B. optische oder physikalische Sachverhalte, in die zweite jene, die unabhängig von nur einer Gegebenheitsweise zur »intuitiven Evidenz« (Plessner 1928: 119) zu bringen seien. ›Ganzheit‹ etwa gehört danach zur Klasse der nur erschaubaren Gegebenheiten, und die Frage nach den Wesensmerkmalen des Lebendigen muss nun in die nach den Bedingungen der »Verwirklichung einer Wesenheit« in einem in »Raum und Zeit bestimmten Körper« umformuliert werden (Plessner 1928: 121). Die Möglichkeit geht also nach dieser Auffassung – deren eigene Geltungskriterien wir hier nicht überprüfen[3] – der *Wirklichkeit* voraus genauer: Die Wirklichkeit ist ein Ausschnitt eines irgendwie Möglichen. Die weitere Aufgabe besteht in dem Finden der »inneren Bedingungen« einer gegebenen Größe, die nach Maßgabe des Prinzips der Grenze (also »Fall II«, der echten Grenzbildung) das Statthaben dieser Größe ermöglicht (Plessner 1928: 121). Diese Gestalten, die sich als Ganzheiten ausweisen lassen, sind dann solche, denen das Prädikat ›lebendig‹ zugesprochen werden kann; Leben »in seinen wesentlichen Erscheinungen« wird definiert als »[…] *die Reihe der Bedingungen* […], *unter welchen allein eine Gestalt Ganzheit ist*« (Plessner 1928: 122). Ausgehend von den indikatorischen Merkmalen (etwa Zerreißbarkeit, Dehnbarkeit, Biegbarkeit, Koinzidenz der Schärfe der Begrenzung des Ganzen, mit einer hochgradigen Verschiebbarkeit der Grenzkonturen; vgl. Plessner 1928: 124), werden die konstitutiven Merkmale aufgesucht. Der erste dieser Aspekte ist die Positionalität. Diese soll aus der Grenzsituation II sich ergeben. Für Lebewesen (und diese Körper scheinen umittelbar, ohne weitere Begründung im Blick) heißt dies, dass dieses als Körperding »im Doppelaspekt ineinander nicht überführbarer Richtungsgegensätze nach

3 | Dies würde wohl auch einigermaßen schwerfallen, denn wie überprüft man das Zerfallen der Gegebenheiten in selbst- und nicht-selbstgebende? Mit welchen Methoden soll die Existenzaussage ›x ist der Fall‹ in die Aussage ›x ist eine Verwirklichung der nur erschauten Gegebenheit y‹ umgeformt werden?

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Innen (substantieller Kern) und nach Außen (Mantel der eigenschaftstragenden Seite)« (Plessner 1928: 128) in Erscheinung tritt.[4] Die Lebendigkeit des Lebewesens hängt also an der Grenzkonstitution (der Erzeugung sowohl wie der Erhaltung und Veränderung). Allerdings wird dieser Zusammenhang nicht begrifflich bestimmt, sondern, der ontologischen Einstellung und der phänomenologischen Methodik folgend, als Seinsunterschied schlicht behauptet. Diesen Überlegungen zufolge gilt eine Existenzaussage, dass es Körper gibt, die die Eigenschaft der Grenzkonstitution aufweisen. An diese Existenzaussage wird die Aussage angeschlossen, dass es die Grenzkonstitution und die aus ihr resultierende Positionalität sei, die den Aspekt der Lebendigkeit verbürgt.[5] Doch ist Positionalität nur der Ausgangspunkt für die weiteren Charakteristika des Lebens, die für Plessner aus der Grenzkonstitution folgen. Hinzu kommen etwa Typizität und Prozeßhaftigkeit. Diese widersprüchlich scheinende Prädikation ergibt sich im Bezug auf bestimmte Positionen der zeitgenössischen Biologie.[6] Das Individuum wird danach als *token* eines *types* aufgefasst. Dieser type ist erst der Gegenstand der Veränderung (man denke exemplarisch an die Schindewolfsche Typostrophie oder an die graduelle Typogenese Heberers; vgl. Heberer 1943; mit Bezug auf die Gestaltkonzeption Goethes auch Troll 1984). Deutlich wird dieser Theoriehintergrund aus einer spezifischen Verkürzung von Evolution und Entwicklung, den Überlegungen Drieschs folgend:

> »Die Evolution ist die notwendige Seinsweise des in der Sukzession des Prozesses ihm selber vorwegseinenden Körpers. Infolgedesssen gehört es zu seinem inneren Wesen, erscheinungsmäßig zweckverursacht zu sein, ohne jedoch sein Dasein (mitsamt seinem Wesen) von ihm getrennten Zweckursachen, d.h. dem System des sich entwickelnden Körpers selbst nicht angehörenden Bedingungen verdanken. Die Trennung von der in Zielstellung stehenden Geestaltidee, welche dadurch Zweckursache ist, ist sein eigenes Werk. Er greift ihm vor. *Das ›von außen‹ eingreifende entelechiale Agens ist der Modus, in welchem die Randwerte des Körpers Grenzwert gewinnen.*« (Plessner 1928: 145)

Es finden sich weiterführend Merkmale wie Wachstum und Differenzierung, Alter und Tod, Systematizität, Selbstregulation, Organisiertheit. Für alle diese (im empirischen Kontext zweifelsfrei zumindest im

4 | Es wäre an dieser Stelle sicher hilfreich gewesen, weitere (nicht schon im ersten Schritt den Lebewesens zuzurechende) Gegenstände auf ihren positionalen Charakter hin zu überprüfen. So könnte grundsätzlich das Kriterium der Positionalität auch für Gele oder bestimmte komplexe chemische Reaktionsfolgen gelten. Allerdings wäre dann u.a. das Kriterium der ›Selbsterzeugung‹ entfallen. In diesem Fall müsste der reflexive Bezug des ›sich‹ eben doch schon im ersten Schritt berücksichtigt werden – gegen Plessners ausdrückliche Vermutung (vgl. Plessner 1928: 127).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deutschen Wissenschaftsbereich relevante[7]) Aspekte gilt immer der Bezug auf die Grenze und die Grenzerhaltung als Zugang zum Lebendigen. Es zeigt sich nun, dass das Plerssnersche Vorgehen weder eine ›Deduktion‹ im weiteren Sinne ist, noch eine ›Wesensschau‹ oder gar Konstitution. Es handelt sich vielmehr um die Neubeschreibung von Leistungen von Lebewesen (hier wohl vor allem von Tieren und darüberhinaus von höheren, möglicherweise sogar von Wirbeltieren) unter dem von ihm gewählten Aspekt der Grenzerzeugung und -erhaltung. D.h. aber, dass entweder schon (durchaus im besten Sinne als empirisch) geltendes Wissen (etwa über organismische Grenzflächen) für eine (naturphilosophische) Unterscheidung reformuliert wird, indem die jeweiligen Leistungen auf die Grenze bezogen werden, oder dass die Bestimmung der Grenze eben doch nur begrifflich erfolgt. Lebendiges wird als ein Ding mit der Eigenschaft des Lebens angespro-

5 | Um keine Missverständisse aufkommen zu lassen, soll nicht bezweifelt werden, dass z.B. Lipidbilayer ein wichtiges Konstruktionsmoment von Lebewesen sein können (und es in der Regel auch wirklich sind). Ferner folgen aus diesem Besitz tatsächlich einige bemerkenswerte Aspekte der Umgebungsbestimmung durch das Lebewesen (man denke an den Aufbau von Donnan-Potenzialen, die Grundlage der Rezptivität sind, oder generell an die Selektivpermeabilität, die die Existenz auch in hochhypertonen Medien erlaubt etc.). Aber diese Kenntnisse sind unfraglich Ergebnis genau der Art von Wissenschaft, die ohne jeden Bezug auf naturphilosophische Grundlegung zustandekommt. Besonders prekär wird die Identifikation der Grenze mit tatsächlichen Grenzen aber sicher, wenn der Unterschied so differenter Grenzformen wie etwa der Haut, Fell, Federn auf der einen Seite und Membranen auf der anderen verwischt wird (vgl. Fischer 2004). Und so schleicht sich letztlich der Verdacht ein, wenn wir die Versicherung Plessners in Betracht ziehen, dass Biomembranen als Paradigma des von ihm gesuchten Phänomens gelten können sollen (vgl. Plessner 1928: 354 ff.), dass dies der völligen kriteriellen Unterbestimmung der Grenzen in empirischer Hinsicht geschuldet ist. Die nachträgliche Subsumption zeigt zudem, dass von einer Fundierungsfunktion der Positionalität für die Biologie kaum die Rede sein kann. Es ist niemals verboten (nur möglicherweis nicht immer geraten) empirische Ergebnisse von Wissenschaften in den Aufbau eines philosophischen Argumentes zu integrieren. Es kann dann aber nicht behauptet werden, dass es sich dabei um (prinzipiell) revisonsgeschütztes, nichtempirisches Wissen handele. Die Fundierungsfunktion gegenüber den Wissenschaften kommt deshalb nicht zustande, weil diese Wissenschaften schon gebraucht werden, um über die Verwirklichung der Positionalität überhaupt reden zu können. Dies wird zumindest zum Problem, wenn es sich bei der Grenze gerade *nicht* um eine nur begriffliche Bestimmung handeln soll.

6 | Heute wird eine ähnliche Debatte im Zusammenhang des *naming*-Problems geführt; vgl. Gutmann/Neumann-Held (2000).

7 | Dazu weiterführend Gutmann (2002, 2004).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chen. Es ist als solches vereinzelt, d.h., es individuiert die allgemeine Eigenschaft ›Leben‹.

Die königliche Differenz

Brechen wir an dieser Stelle die Rekonstruktion der Plessner'schen Überlegungen ab und wenden uns kurz einer zeitgenössischen Darstellung dieses Ansatzes zu, der König'schen Diskussion der indikatorischen Merkmale in Plessners *Stufen des Organischen*. Das bisher entfaltete Argument legte es ja durchaus nahe, dass mit der Rede vom Lebendigen etwas ›in der Welt‹ bezeichnet wird, das auch unabhängig von unserem Wissen vorhanden ist – nur eben *noch nicht erkannt*. In diesem Sinne ist der Unterschied, den Plessner zwischen indikatorischen und konstitutiven Merkmalen macht, ein *ontischer*, der im wesentlichen auf die Wahrheitsfähigkeit der Aussage ›x lebt‹ abzielt. Dieser Ausdruck ist der Gegenstand der weiteren Analyse, indem er zur Aussage ›x ist ein Lebendiges‹ umgeformt wird. Der Übergang von der Prädikation zur substantivierten Prädikation erscheint dabei lediglich als bedeutungsgleiche Umformung, denn Plessner behandelt in seinen weiteren Überlegungen die Rede vom Leben in der Form, dass vom lebendigen Einzelding die Rede ist. Dieses Einzelding erscheint nach Plessner als Träger von Merkmalen, deren weitere Charakterisierung uns seine sichere Einordnung in die Klasse des Lebendigen erlaube. Entscheidend für die König'sche Reformulierung des zugrunde liegenden sprachlichen Problems, d.h., der Kritik eben dieses Überganges von ›x lebt‹ zu ›x ist ein Lebendiges‹ ist der Hinweis auf die Fundamentalität der indikatorischen Merkmale. Denn ihnen, so die König'sche Weiterführung »wohnen Logoi inne«, d.h. es können doch offenkundig diese indikatorischen Merkmale gerade dazu genutzt werden, das ›Lebendig-Wirken‹ einer Sache als Ausgangspunkt der theoretischen Bestimmung, z.B. im wissenschaftlichen, biologischen Sinne, zu bilden. Dieses So-Wirken einer Sache als eines Lebendig-Wirkens erläutert König am Beispiel eines in eine Decke eingewickelten Schläfers und die durch Atmung erzeugte eigentümliche Rhythmik der Bewegung:

> »Ein Kamerad schlafe in Decken eingewickelt bei uns auf dem Divan, und wir sehen, wie sich die Decken in jenem eigenartigen Rhythmus seines Atmens heben und senken. Wir können uns nun auch einen Apparat vorstellen, der unter eine solche Decke gesetzt ein leidlich ähnliches Bild von Hebung und Senkung hervorbringt. Im ersten Fall haben wir eine ›lebendige‹, im zweiten eine ›tote Bewegung‹ vor uns. Ist nun ein ›Lebendigkeitseindruck‹ im Sinne dieses ersten Falls ein Eindruck-von-Lebendigkeit in dem von uns gemeinten Sinn?« (König 1937: 217)

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese Frage wird verneint und zwar gerade mit Hinweis auf die eigentümliche Tatsache, dass wir ja von der Bewegungen selber als Lebendig-Wirkendem sprachen – und *nicht* (zunächst) von dem Kameraden, der da unter einer Decke liegend rhythmische Atembewegungen produziert:

> »Offenbar nicht. So wie ein lebendiger Mensch, so kann auch eine solche ›lebendige Bewegung‹ selber sowohl lebendig als auch unlebendig wirken. In diesem letzten Fall wirkt durchaus sie; und sie wirkt und ist dann schlechthin lebendig (oder unlebendig), während die Bewegung im Sprachgebrauch Pleßners nicht selbst lebendig ist.« (König 1937: 217)

Damit ist ein sprachlicher Unterschied bezeichnet, der bei der Plessner'schen Differenz von indikatorischen und konstitutiven Merkmalen schlicht nivelliert wurde, dass nämlich eine *Bewegung* lebendig wirken kann, ohne deshalb notwendig Bewegung eines Lebendigen zu sein. Im ersten Fall bezeichnet ›leben‹ nicht ein Ding, dem ein Merkmal zukommt (eben das Lebendig-Sein), sondern das Verb bezeichnet in etwas altertümlicher Diktion eine Anmutung der Bewegung als einer mehr oder minder lebendig-wirkenden – und zwar *auf uns*! Im zweiten Fall hingegen befinden wir uns bereits in einem bestimmten sprachlichen Kontext, in dem die Transformation der Aussage ›x lebt‹ zu ›x ist ein Lebendiges‹ vollzogen und als *wahr* unterstellt wurde. Nun ist es aber bei genauerer Betrachtung der König'schen Unterscheidung (des *Wie*-ein-Lebendig-Wirken und des Lebendig-Wirken) gerade entscheidend, dass mit der von Plessner vollzogenen grammatischen Umformung der Rede ›x ist ein Lebendiges‹ der Eindruck eines vorliegenden Dinges mit Eigenschaften (etwa konstitutiven des Lebens) erst erzeugt wird:

> »In dem Wort *lebendig* liegt die Zweideutigkeit, daß es einmal soviel wie leben meint, dann aber auch ursprünglich interpretierende Metapher des Wie des Wirkens ist; und diese Zweideutigkeit geht auf ›den Lebendigkeitseindruck‹ über. Pleßners ›lebendige Bewegung‹ ist nicht eine Bewegung, die lebendig-wirkt, sondern eine solche, von der wir freilich sagen können, sie wirke wie die Bewegung eines Lebendigen. Der Ausdruck ›lebendige Bewegung‹ ist dann sprachlich korrekt und in systematischer Absicht belehrend, aber er ist kein ursprünglich interpretierender Ausdruck in unserem Sinn.« (König 1937: 217)

Die systematischen Folgen dieser sprachlichen Differenzierung, sind für die Plessner'sche Vermutung, dass wir es nämlich bei den Referenten der konstitutiven Merkmale des Ausdruckes ›Leben‹ mit Seinsunterschieden zu tun haben, weit reichend. Es könnte sich, so möchten wir die feinsinnig zurückhaltenden Ausführungen Königs weiterdenken, um eine sprachlich erzeugte Ontologisierung handeln, um ein Phänomen, das sich missverstandener Rede eher als Dingen oder ver-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

meintlich in ihren Eigenschaften auch unabhängig von einer Wissensordnung bestimmten Naturdingen verdanke.

Wissen und Gewusstes – die methodologische Differenz der Redeformen

Die kritische Darstellung der Plessner'schen Überlegungen wäre ein rein philosophie- bzw. biologiehistorisches Unterfangen, beschränkte sie sich auf eine Zurückweisung ohne zugleich Perspektiven des Argumentierens zu eröffnen. Immer noch ließe sich ja die Rede vom »ursprünglich interpretierenden Ausdruck« (König 1937: 217) so auffassen, dass hier ebenfalls eine (gegebenenfalls eben andere) Seinsordnung unterstellt würde wie bei Plessner. Die Folgen wären wohl ästhetischer, nicht aber systematischer Natur. Dass die Verhältnisse hier anders liegen, dass ferner die König'schen Überlegungen sich gerade für jene Kontexte nutzen lassen, von denen Plessner unverwandten Blickes ausgeht und so eine Ontologisierung bestimmter und bestimmender Rede kaum vermeiden kann, zeigt die Rekonstruktion des Ausdruckes ›lebendig‹ bei König. Das Wort tritt bei König in einer eigentümlichen Doppelung als modifizierendes und als determinierendes Prädikat auf. Den Ausgang nehmen seine sprachlogischen Darstellungen bei dem ›Satz des Bewusstseins‹, wobei gilt:

> »Es ist demnach bezeichnend für diesen Satz, oder genauer, für die gedankliche Lage, in der solches Reden das Ansehen eines Satzes und einer relevanten Bemerkung gewinnt, daß ein Begriff von seiendem zugrunde liegt, demzufolge es dem, was ist, zufällig ist, daß jemand von ihm weiß. Es ist, nach ihm, zwar möglich, daß Seiendes gewußt wird; allein das Seiende, von dem ich weiß, ist eben gewußtes Seiendes; das Seiende hingegen als solches ist das nichtgewußte Seiende. Nur bei der Hinzunahme dieses entscheidenden Zusatzes und Ansatzes besagt der Satz etwas. Nur dann ist es ferner möglich, seinen Gehalt dahin zuammenzufassen, daß das, von dem wir wissen, immer nur das gewußte Seiende, nicht das nichtgewußte Seiende, nicht also das Seiende als solches ist.« (König 1937: 54)

Den entscheidenden Hinweis auf die systematischen Schwierigkeiten, die sich bei einer ontologischen Ausdeutung dieser Rede ergeben, entnimmt König dem Übergang von der der Subjekt-Objekt-Differenzierung[8] folgenden Unterscheidung des Gewussten von der *Form* dieses Wissens. Dieser Unterschied drückt sich in zwei nahe verwandten

8 | Nach dieser Diagnose ließe sich übrigens auch Plessners Position – wegen seiner Trennung von Sein und Wissen – letztlich im klassisch bewusstseinsphilosophischen Paradigma verorten.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Redeformen aus: ›x ist vorhanden‹ und ›x ist ein Vorhandenes‹. Dieser Übergang kann entweder als trivial abgetan werden, nämlich als synonym, oder aber als höchst folgenreiche Ontologisierung einer Redeform. Und in der Tat scheint die Umwandlung des ersten in den zweiten Satz nur dann unbedenklich, wenn mit der Subjektivierung des Prädikates nichts weiter gemeint ist, als »x ist vorhanden.« (König 1937: 59 f.) Mit der Übertragung entsteht aber eine Situation, die sich sprachkritisch als Grundproblem jedes primären Bezuges auf Subjekt-Objekt-Differenzen ergibt. Es entsteht nämlich mit der Umformung von ›x ist ein Vorhandenes‹ in ›x ist ein Seiendes‹ der Eindruck, als sei dies etwas anderes als der ursprüngliche Ausdruck, der eine schlichte Existenzaussage bezüglich x enthält. Mit der Rede vom Seienden kommt eine weitere Unterscheidung ins Spiel, die seit je den Umgang mit dem Existenzquantor charakterisiert. Der so entstehende Eindruck ist nämlich die Differenz vom ›Sein als solchem der Dinge‹ und dem jeweiligen ›Was-Sein‹. Diese Differenz, in zwei Sätzen ausgedrückt, bezeichnet mögliche Ausdeutungen der Subjekt-Objekt-Relation:

> »Die beiden Sätze, die die Reflexionssituation des Satzes des Bewußtseins ausmachen: daß nämlich 1. das Seiende als solches unabhängig ist vom Wissen [...] und daß 2. das Seiende, von dem wir wissen, immer eben nur gewußtes Seiendes und nicht das Seiende als solches ist, spiegeln das Dargelegte. Aber der sog. Satz des Bewußtseins ist, um im Vergleich zu bleiben, ein Zerrspiegel.« (König 1937: 62)

Ein Zerrspiegel aber ist er, da der erste Satz als echte Aussage über das Seiende erscheint, während erst der zweite Satz die nähere Bestimmung ergibt. Gemäß der von König gewählten Anfangssituation (›x ist vorhanden‹) ist er aber lediglich der missverstandenen Grammatik der Existenzaussage geschuldet. Der für uns hier entscheidende *Gewinn* dieser noch sehr formalen Überlegung, besteht in der Einsicht Königs von der grundsätzlichen Untrennbarkeit von Reden und Wissen (vgl. König 1937: 63). Und weiter wird die Form zumindest der grundsätzlichen Möglichkeiten des Wissens bestimmt. Der Bezug auf unser Thema ergibt sich – nach den vorhergehenden Überlegungen zur Verwendung des Ausdruckes ›leben‹ – von selbst. Es lässt sich nämlich auch hier von der Aussage ›x lebt‹ zur Aussage ›x ist ein Lebendiges‹ übergehen. Und auch hier (wie in Königs Beispiel) ergibt sich derselbe grammatische Schein, dass da etwas sei, das als Seiendes anzusprechen ist, und dem noch zukommt, das es lebt. Um eine solche auf die Redeform bezogene Klärung erzielen zu können, wendet sich König zunächst einem strukturellen Unterschied zu, der ähnlich unbedeutend zu sein scheint wie der am Satz des Bewusstseins entwickelte – der Unterschied nämlich in der determinierenden und modifizierenden Verwendung von Prädikaten. Die Differenz beider Redeformen ist eine *funktionale*.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die funktionale Differenz von modifizierender und determinierender Rede

Die Funktion modifizierender Ausdrücke besteht in einer eigentümlichen Rückbeziehung des Potenzialen auf das Aktuale. Dies macht König anhand einer auf den ersten Blick generisch anmutenden Spekulation deutlich:

> »Diese Betrachtungen zeigen, wie es – im Prinzip – verstanden werden kann, daß unsere Sprache über die Worte *leben* und *lebendig* verfügt. Daß einer *lebt* (*am Leben* oder *lebendig ist*), ist eine jener Tatsachen (Sachverhalte), von denen wir sagten, daß der Mensch sie in eben dem Augenblick, in welchem er den Weg sprachlicher Mitteilung beschritt, zu etwas Ausdrückbarem machte [...]. Und wie immer auch die Etappen dieses Hervorbringens tatsächlich gewesen sein mögen, so ist doch im Prinzip deutlich, daß diese Entwicklung weder von dem modifizierenden Bereich ausgeht, noch zu ihm unmittelbar hinführt. Die Möglichkeit des aktuellen modifizierenden Ausdrucks *lebendig* setzt nun das Verfügbargewordensein dieser Ausdrücke voraus. Denn das lebendig-Wirken macht zwar Rede und eben diese Rede, macht aber nicht Sprache möglich.« (König 1937: 211 f.)

Dem ist zunächst zu entnehmen, dass eine bestimmte Form des Ausdruckes die Bedingung der Möglichkeit eines bestimmten Redens, nicht aber von Sprache ist. Diese Feststellung ergibt die erste Asymmetrie von Reden und Sprache. Es muss also schon Sprache verfügbar sein, um bestimmtes Reden zu ermöglichen. Dieser an sich triviale Sachverhalt erhält seine Ausdeutung, wenn wir die nächste Asymmetrie betrachten, die zwischen den Ausdrücken ›lebendig‹ und ›lebendig-Wirken‹ besteht. ›Lebendig‹ erscheint dabei als durch ›lebendig-Wirken‹ ermöglicht. Erst also wenn ›lebendig-Wirken‹ (als Ausdruck) *verfügbar geworden ist*, ist die Rede von Leben möglich. Bemerkenswert ist an dieser Stelle die perfektische Formulierung. Sie kann auf mindestens zwei Weisen gedeutet werden, und von dieser Deutung wird es abhängen, ob wir es mit einer mentalistischen, einer naturalistischen oder einer sprachlogischen Konzeption zu tun haben. Zum einen könnte sie ein zeitliches ›Geworden-Sein‹ meinen. Dann müssten wir schrittweise erst über den Ausdruck ›lebendig-Wirken‹ verfügen, um in einem zweiten Schritt den Ausdruck ›lebendig‹ bestimmen – also einführen zu können. Eine zweite Deutungsmöglichkeit bestünde darin, die Beziehung als eine *reflexive* zu deuten. D.h. zu vermuten, dass zeitlich beide Reden schon möglich waren (d.h. hier *physisch* möglich, sie konnten gebildet werden), dass aber erst angelegentlich einer bestimmten Rede eine andere uns aufgeht. ›Leben‹ kann daher sehr wohl aus dem determinierenden Bereich stammen und dennoch die modifizierende Verwendung ermöglichen. Daher kann die generisch wirkende Aussage als Bedingungsabfolge solcher-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

art verstanden werden, dass zwar determinierende Rede *wirklich* gewesen sein muss um an ihr modifizierende zu entdecken, dass aber der modifizierende Ausdruck ›lebendig‹ nur angesichts anderer Ausdrücke (wie etwa ›lebendig-Wirken‹) *möglich* ist. Das Lebendig-Wirken ist daher hier dasselbe wie ›lebendig‹ – es ist ein Ausdruck und nicht etwa eine außersprachliche Existenz (also das von dem Ausdruck unabhängige) die dann auch noch benannt würde. Es stellen sich nun zwei Fragen:

1. Woher wissen wir vom *Passen* eines Ausdruckes?
2. Wie ist der ›Weg‹ zu denken, den der Mensch da beschritt?

Der Weg als Differenzierung

Beginnen wir mit der zweiten Frage, denn deren Beantwortung dürfte wichtige Hinweise für die Kriterien abgeben, die zur Passungsbeurteilung von Ausdrücken beigebracht werden können oder müssen. Die Reihenfolge von determinierenden zu modifizierenden Prädikaten hatten wir zunächst als zeitliche aufgefasst, um sie dann als eine reflexive zu rekonstruieren. Determinierende Prädikate sind also Bedingung der Möglichkeit modifizierender Prädikate. Der Weg nun, den der Mensch beschritt, um zu dieser Form des Ausdruckes zu gelangen, ließe sich zumindest bezüglich der ersten Deutung als generische Betrachtung verstehen. Danach ließe sich das Machen-von-Tatsachen-zu-Audrückbarem genau so verstehen, dass da etwas ist (nämlich Tatsachen), was durch bestimmte Redeformen ausgedrückt wird. Wir ziehen also – um eine Rede Mischs zu variieren – den schon vorhandenen Tatsachen das ›Kleid‹ des Ausdruckes über und machen sie so zu sprachlichen Gegenständen. Danach folgten die modifizierenden Ausdrücke *konstitutiv* den determinierenden, und der Weg, den der Mensch beschritt, um dies zu leisten, wäre z.B. ein solcher der Sprachentwicklung (im Sinne von Evolution). Dieser Deutung stehen zwei Sachverhalte entgegen:

1. Auch für König treten die Wörter ›leben‹ bzw. ›lebendig‹ in *zwei* Funktionen auf, nämlich als modifizierender und als determinierender Ausdruck. Damit ist die Unterscheidung gerade nicht einfach die zweier Arten von Ausdrücken, sondern zielt auf zwei Funktionsweisen von Ausdrücken, die aber eben immer jeweils einfach ein Wort sind (nämlich ›leben‹ und ›lebendig‹).
2. In einer systematischen Diskussion der von Brentano und Husserl herkommenden Rede von ›modifizieren‹ und ›determinieren‹, weist König auf einen Unterschied hin zur üblichen Verwendung des Ausdruckes ›modal‹:

   »In meinem Sprachgebrauch hingegen ist z.B. ›vergangen‹ Ausdruck für das Wie und also für den Modus des Wirkens und Seins. In sachlicher Hinsicht sowohl als auch in sprachlicher könnte ich gleich gut von modalen

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Prädikaten sprechen. Im philosophischen Sprachgebrauch besteht aber eine Neigung, nur Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit ›Modi des Seins‹ zu nennen, so daß die Vermeidung des Ausdrucks ›modal‹ ratsam scheint. Das so-Seiende als solches ist zwar ein modifiziertes Seiendes; aber diese Modifikationen können prinzipiell nicht das Seiende verändern oder gar aufheben; denn das wahrhaft Seiende ist nur als so oder so, also nur als zum Beispiel das vergangen-Seiende ein Seiendes.« (König 1937: 222)

Danach wäre der Modus die Art des Seins eines Seienden – besser: Das, was als *Seiendes* angesprochen wird, ist immer notwendig schon ein wie-Seiendes und der Modus, die Art des Seins dieses Seienden ist nicht beschränkt auf die klassische Dreiheit *modaler* Prädikate. ›Modifizierend‹ bedeutet den Modus des Seins anzeigend, und damit drückt »die modifizierende Rede […] das Ergebnis eines ursprünglichen Messens, oder Schätzens auch Kostens aus« (König 1937: 222). Die modifizierende und determinierende Verwendung von Prädikaten lässt sich ihrerseits an Kriterien festmachen, die allerdings kaum streng gelten werden, immerhin aber einen Eindruck der funktionalen Differenz vermitteln:

> »Modifizierende Ausdrücke von der Art des Ausdrucks *lebendig* sind durch zwei, ihrerseits miteinander zusammenhängende Eigenschaften charakterisiert, die besondere Erwähnung verdienen: sie sind steigerungsfähig und haben ein echtes Gegenteil (ἐναντίον). Etwas wirkt mehr oder minder lebendig, z.B. äußerst, aber etwa auch *ziemlich* lebendig. Und dem lebendig-Wirken steht ein ursprüngliches, echt konträres, unlebendig-, leblos-, tot-Wirken, das auch seinerseits steigerungsfähig ist, zur Seite.« (König 1937: 214)

Diese Kriterien erlauben zumindest eine erste annähernde Unterscheidung der Funktion, um die es hier geht. Dabei ist zu bedenken, dass der Gegensatz nicht zwischen theoretischer und vortheoretischer Rede verläuft:

> »daß ein Satz wie X *lebt* keine theoretische Bestimmung ist […], darf nicht dahin gekehrt werden, daß er schlechthin keine solche darstellen könne. Sagen wir *Tiere und Pflanzen leben, Steine nicht*, so fungiert *leben* offenbar theoretisch bestimmend.« (König 1937: 215)

Vielmehr ist die Rede von *theoretischer* und (wie wir im Vorgriff auf die weiterführenden Überlegungen Königs sagen können) *praktischer* Bestimmung die Angabe des sprachlichen Feldes, in dem Wörter *als* determinierende Prädikate fungieren können. Das gleiche muss zumindest in einer Hinsicht auch für modifizierende Prädikate gelten, insofern nämlich Worte *als* modifizierende Ausdrücke fungieren *können*. Die Unterscheidung, so können wir unsere bisherigen Betrachtungen zusammenfassen, ist eine an etwas, und zwar an Reden. Wörter können als determinierende oder modifizierende Prädikate fungieren. Innerhalb dieser Funktionsunterscheidung ist die determinie-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rende Verwendung Bedingung der Möglichkeit der modifizierenden Verwendung. Aber das Hervorbringen, um das es dabei geht, wird von König ausdrücklich als ein solches geschildert, das weder »von dem modifizierenden Bereich ausgeht, noch zu ihm unmittelbar hinführt« (König 1937: 212). Damit kann der Unterschied von ›determinierend‹ und ›modifizierend‹ überhaupt nur gelegentlich des je schon Geredet-Habens gemacht werden. Beide Redeweisen sind miteinander verschränkt. Wir wollen diese Verschränkung als den Modus des Hervorbringen, von etwas *als einem Ausdrückbaren* nun noch näher untersuchen.

Die Sprache als Koordinatensystem des Seins

Die Rede vom Ausdrückbaren scheint nahe zu legen, dass es etwas gibt, das einen Eindruck auf etwa anderes hinterlässt, das für diesen Eindruck einen Ausdruck findet. Dieses Verständnis von Ausdrückbarem hinterlässt ein Feld des Außerbegrifflichen (der ›Objekt-Seite‹), dem auf der anderen (der ›Subjekt‹-)Seite ein Ausdrückendes gegenübersteht. Beide Aspekte können für sich als wirkliche Dinge vorgestellt werden, oder aber als Momente einer übergreifenden Relation. Letzteres ist die König'sche Entscheidung, denn für die modifizierende Rede gilt ausdrücklich, dass sie die *Einheit* von Sein und Sein-Denken ist:

> »Der Ausdruck sozusagen *für* diese Bestimmtheit ist der Ausdruck, mit welchem wir sie aussprechen, d.h. der Ausdruck sozusagen *für* sie ist der modifizierende Ausdruck selber: z.B. also *leer, erhaben, vergangen* oder etwa auch *man verheimlicht mir etwas*. Der modifizierende Ausdruck, oder mehr allgemein, die modifizierende Rede (Logos) ist die Einheit von Sein-Denken und Sein. Wenn wir hier *die Rede* dahin verstehen, daß sie die Realität, welche sie meint, je an solchen modifizierenden Reden hat, dürfen wir kurz sagen: die Rede ist die Weise, in der diese Entgegengesetzten als Eines und mit sich Identisches da sind« (König 1937: 194)

Der einheitsstiftende Aspekt der beiden Entgegengesetzten (Sein-Denken und Sein) ist die Rede bzw. zunächst eine bestimmte Form derselben. Für den Ausdruck ›Sein-Denken‹ gilt weiterführend, dass er Rede möglich macht. Wiederum kann dies so aufgefasst werden, als bestünde das die Rede-möglich-Machen darin, dass erst qua Sein das Sein-Denken und qua der sich so einstellenden Relation (die dann in gewisser Hinsicht sogar eine Explikation wäre) Rede, nämlich das Sein-Sagen, zustande käme. Diese Deutung scheitert aber wohl schon an der eben getroffenen Feststellung, dass es die Rede ist, die das Übergreifende der Entgegengesetzten von Sein-Denken und Sein ist. Ganz lapidar lässt sich nämlich ›Sein-Denken‹ als Sein-Sagen *potentia* dahin bestimmen, dass hier *Sein* gesagt wird, und entsprechend für

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das Denken, das nicht das Sein enthält, dass es des Ausdruckes ›Sein‹ entbehrt:

> »Sein-Denken ist das Denken, welches das Sein enthält; und dies besagt, wie wir sahen, daß dieses Denken den Ausdruck *Sein* enthält. Entsprechend ist das Denken, welches nicht das Sein enthält, dasjenige, welches nicht den Ausdruck enthält für das, was in diesem Bereich als Sein, nämlich als Tatsache [...], begriffen werden kann.« (König 1937: 195)

Die Verwendung des Wortes ›Sein« ist also hier nicht beiläufig, sondern grundsätzliche Anzeige der Möglichkeit, von einem Denken zu reden, das das Sein enthält (und zwar wörtlich). Das Denken, in beiden Fällen, ist ein bestimmtes Reden, und dieses können wir nun der Unterscheidung von modifizierenden und nicht-modifizierenden Ausdrücken zuweisen. Denn das Denken, das das Sein enthält, macht – so die König'sche Formulierung – Rede möglich, dasjenige, das nicht Sein enthält, hingegen nicht. Der erste Fall entspricht dem modifizierenden, der zweite dem determinierenden Reden. Nun können wir uns der Klärung der Frage zuwenden, was es denn eigentlich heißen soll, dass das erste Denken Rede möglich macht, das zweite nicht. Diese Differenz wird an zwei scheinbar gleichen Fällen diskutiert: zum einen dem »Verspüren einer Explosion« und zum zweiten dem »leer-Wirken eines Zimmers« (König 1937: 195 f.). Im ersten Fall scheint es so, dass das Verspüren selber Auskunft über die Geltungsbedingungen des geäußerten Satzes ist. Wir könnten also paraphrasieren, dass der Ausdruck ›Ich verspüre gerade eine Explosion‹ genau dann wahr ist, wenn ich gerade eine Explosion verspüre. Bleiben wir der Kritik des *Satzes des Bewusstseins* eingedenk, dann ist die Formulierung zwar richtig, sie ereignet sich aber offensichtlich in der Rede selber. D.h. dasjenige, was als Kriterium für die Geltung des geäußerten Satzes gilt, ist der Struktur der Äußerung selber angemessen. Und nur insofern determinierende Rede stattfindet, ist es sinnvoll zu sage, dass das Verspüren der Explosion als Geltungskriterium fungieren *kann*:

> »Was in diesem Felde Norm und Ausdrückbares sein könnte, wären – und sind auch in gewisser Weise – die Tatsachen, z.B. das Verspürtwordensein der Explosion. Allein die Tatsachen sind hier nicht an ihnen selber, nicht καθ' αὐτό, ein Ausgedrücktes und Ausdrückbares und zwar deshalb nicht, weil sie von uns – von uns Menschen – zu einem Ausdrück-barem oder zu einer möglichen Norm der Rede gemacht worden sind« (König 1937: 196)

In dem perfektischen Gemacht-Haben tritt uns wieder die oben angezeigte scheinbar generische Rede entgegen. Wir können sie nun – unabhängig von ihrer tatsächlichen generischen Ausdeutbarkeit – durch ein ›wenn – dann‹ ersetzen, im Sinne also einer konditionalen Aussage. Determinierende Reden sind jene (Rede-)Mittel mit denen und durch die wir etwas erreichen können, nämlich eine Tatsache (besser

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einen Sachverhalt) nicht nur ausdrücken – dies wäre sehr nahe noch an der Referenz auf Außerbegriffliches als *Anfang* der Versprachlichung –, sondern *ausdrückbar machen*:

> »Infolge dieser Erfindung sind wir nun imstande, die Tatsachen, z.B. die, daß jetzt die Lampe brennt, auszudrücken; aber daß wir sie [die Tatsachen] ausdrückbar machten, besagt, daß wir etwa erfanden, im Verhältnis zu dem sie allererst als Tatsachen fungieren konnten. Daß z.B. jetzt die Lampe brennt, vermag nunmehr die Norm zu sein der entsprechenden Rede; es vermag nun, das zu sein, wonach wir uns in solchem Sprechen richten; allein die Kraft dazu ist ihm allererst mit der Erfindung der Sprache zugewachsen; es besitzt sie nicht von Haus aus.« (König 1937: 197)

Die Redeform gibt die Bedingungen an, unter denen wir von dem Gelingen des jeweiligen Redens sprechen können. Dabei treten innerhalb der Rede die Momente, die wir als *äußere* von den *inneren* unterscheiden können, der Form nach auseinander. Sie erscheinen uns auch unabhängig von der Rede als vorfindliche, von denen her die Rede selber ihre Bestimmung erhält. Und dies scheint – eingedenk der Tatsache, dass es sich bei Äußerem (Tatsache) und Innerem (Eindruck) wiederum um Reden (nämlich um bestimmte Ausdrücke) handelt, durchaus gerechtfertigt. Reden als determinierende sind offenkundig solche Mittel des (sprachlichen) Ausdruckes, bezüglich deren überhaupt erst von einem Zeigen-auf oder einem Aufweisen-von gesprochen werden kann. Das Sein das durch determinierende Reden ausgesprochen wird, ist dem Wortsinn nach ein bestimmtes. Daher insistiert König zurecht auf dem Zusatz ›wie-gesagt‹, denn das Sein, von dem die Rede ist, ist ein bestimmtes von jemandem Gesagtes. Determinierende Reden machen Sprache möglich, wobei die Determination von etwas durch die Rede ein Hervorbringen dieses etwas *als* eines von uns unabhängigen ist, *als* eines auch ohne unser Zutun Voruns-Stehenden. Determinierende Reden sind in einen Zusammenhang hineingestellt, der eben *Sprache* ist; in ihr ereignet sich *Welt*:

> »Erst mit der Erfindung und Zugrundelegung eines solchen Koordinatensystems wächst einem beliebigen Ort die Kraft zu, als dasjenige zu fungieren, wonach wir uns bei seiner Bestimmung richten können. Die Sprache ist gleichsam das Koordinatensystem, die Tatsachen sind die Orte, die Reden (die determinierenden Logoi) die Bestimmungen der Orte. Und in dieser Rücksicht erhellt nun ohne weiteres, daß in diesem Bereich das Hauptgewicht auf der nennenden oder bezeichnenden Funktion von Wörtern liegt. Gewisse Wörter nennen oder bezeichnen anschaulich Gegebenes; mit ihnen weisen wir auf solches hin; sie sind unsere Wörter für solches und sind insofern Namen in einem umfassenden Sinn; so ist – um ein einfaches Beispiel zu geben – das Wort ›Sonne‹ unser Wort für die Sonne, für dieses irgendwie anschaulich Gegebene. Von daher dürfen wir kurz sagen: Die Erfindung der Spra-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

che, von der hier die Rede ist, ist die Erfindung solcher Namen und gewisser grammatischer Regeln für die Verknüpfung derselben.« (König 1937: 198)

Nun ist aber determinierende Rede als Sprache immer ein Reden, welches »nicht das Sein enthält« (König 1937: 198). Sprache ist zwar angelegentlich des Redens möglich, umgekehrt ist sie aber die Bedingung der Rede als determinierender. Es wäre eine Determination ohne das genannte Koordinatensystem gar nicht möglich, da Bestimmen immer ein solches ›bezüglich eines anderen‹ ist. Unterscheiden wir das Verhältnis von Sprache und Denken, das das Sein enthält, von Sprache und Denken das das Sein nicht enthält, lässt sich dieser Unterschied auf eine Differenz zwischen determinierender und modifizierender Rede zurückspielen. Wie gesehen, setzt determinierende Rede Sprache voraus:

> »Die Sprache entsteht ineins mit Reden dieser Art [die Sprache voraussetzen]; und umgekehrt: Reden dieser Art sind an ihnen selber Reden, die auf die Bildung einer Sprache gleichsam zuliegen oder die in ihrem Fortgang ungewollt eine Sprache zur Erscheinung bringen und sozusagen ablesbar machen. In diesem Verstand setzen sich determinierender Logos und Sprache wechselseitig voraus. Die Idee dieser Rede und die Idee der wesentlich menschlichen Sprache sind untrennbar, und insofern sind auch diese Reden wesentlich menschliche Reden.« (König 1937: 199)

Für die modifizierende Rede gilt aber nun:

> »Der modifizierende Logos hingegen hat, an ihm selber betrachtet und von Haus aus, kein Verhältnis zur Sprache. Sein-Denken macht diese Rede möglich. Aber weder macht Sein-Denken deshalb schon Sprache möglich, noch gilt hier ohne weiteres umgekehrt, daß die Sprache die Möglichkeit dieser Rede ist. Die modifizierende Rede ist die Rede des Seins und in Koinzidenz damit die des Sein-Denkens. Insofern ist sie nicht eine wesentlich menschliche Rede.« (König 1937: 199)

Fragen wir nach den Geltungsbedingungen dieser Aussagen, dann wäre eine nahe liegende Übersetzung wohl folgende:

1. Modifizierende Reden sind *grundsätzlich* andere Reden als determinierende.
2. Sie sind keine menschliche Rede – oder zumindest sind sie dies nur *auch*.
3. Modifizierende Rede ist durch Denken, welches das Sein enthält, *möglich*.
4. Aber Sein-Denken macht *nicht* Sprache möglich.
5. Sprache ist *nicht* die Möglichkeit der Rede.

Es gilt also hier:

Ad 5. | Beginnen wir mit dem Schluss, so kann dies wohl nur heißen, dass modifizierende Rede nicht die Möglichkeit des Systems der

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

determinierenden Rede ist (wiewohl die *Möglichkeit* überhaupt der determinierenden Rede damit noch nicht ausgeschlossen wird).

Ad 3. + 4. | Sein-Denken macht modifizierende Rede möglich. Daraus ergibt sich mit 5., dass sie auch determinierende Rede, aber nicht notwendig Sprache möglich macht. Das Verhältnis von Sprache und Rede wäre daher bezüglich der modifizierenden Rede kontingent – also weder notwendig noch unmöglich.

Ad 2. | Modifizierende Reden sind menschliche Reden. Sie sind dies insofern notwendig, als wir von ihnen nichts wüssten, wenn sie dies nicht wären. Aber bezogen auf den Referenten der Rede sind sie nur kontingenterweise menschliche Rede.

Ad 1. | Daraus ergibt sich der grundsätzliche Unterschied zur determinierenden Rede, denn diese ist in jedem Sinne menschliche als von jemanden an jemanden adressiert und unter Geltungsbedingungen stehend.

Es lassen sich nun zwei Verständnisse des Ausdruckes ›Sein‹ denken, nach denen sich höchst unterschiedliche Deutungen dieser Überlegungen geben. Zum einen könnte ›Sein‹ im determinierenden Sinne gemeint sein. Dann hieße dies, dass etwas in modifizierender Rede zur Sprache käme, ohne zur Sprache zu kommen. Die Rede des Seins wäre dann vom Menschen nur kontingenterweise zu vernehmende Rede, und es schlösse sich die Frage an, warum König – als einer jener glücklichen Menschen, die diese Rede wohl vernommen haben müssen um uns darüber berichten zu können –, modifizierend denken und reden kann. Eine andere Deutung erhalten wir, wenn wir das Sein, von dem die Rede ist, als eines auffassen, dass überhaupt nur in der Rede oder zumindest durch Reden (und damit in gewisser Weise auch nur in Sprache) zustandekommt. In diesem Falle wäre das Sein, das in der Rede zur Sprache kommt, ein Rede-Sein das von Sprache unabhängig wäre. Soll das leer-Wirken des Zimmers ein Beispiel für modifizierende Rede sein, dann müsste dies bedeuten, dass das Sein des Wirkens nur durch die Rede und insofern in Sprache möglich wäre und zugleich aber von Sprache – im Sinne des Koordinatensystems der determinierenden Rede – unabhängig. Der Unterschied der hier zur determinierenden Rede hervorgebracht werden soll, besteht darin, dass es wohl nicht Tatsachen sind (und sein können), die zur Norm des Redens, also zu den Geltungsbedingungen gelingender Rede werden. Wohl aber sind es zugleich nicht einfach Hirngespinste, sozusagen reine Innerlichkeiten, deren Ausspruch nur von der individuellen Befindlichkeit des je sie Äußernden abhinge. In der modifizierenden wie determinierenden Rede muss ein *passender* Ausdruck gefunden werden. Während aber im ersten Fall auf etwas verwiesen werden kann, das in einem trivialen Sinne außerhalb, oder besser: unabhängig von der Äußerung, in einer gewissen Weise existiert, ge-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lingt dies bei der modifizierenden Rede eben nicht. Hier ist das Suchen des passenden Ausdruckes mit der *Entwicklung* der jeweiligen Rede *eins*. Die determinierende Rede leistet dabei gleichsam Geburtshilfe, indem sie die modifizierende Rede zu bestimmen erlaubt und so die Arbeit am Ausdruck[9] ermöglicht:

> »Hier scheint uns nun der Ort zu sein, wo das Denken, das nicht das Sein enthält, und wo vor allem der dieses Denken tragenden und ermöglichenden determinierenden Rede notwendig eine Hilfsfunktion rücksichtlich des Sein-Denkens zufällt. Zwar vermag die determinierende Rede prinzipiell nicht den passenden Ausdruck für das Wie des so-Wirkens einfach beizustellen, denn die Gehalte sind in beiden Fällen grundverschieden. Wohl aber geben die in ihr auftretenden Namen und die Verknüpfungen derselben das Vorbild und den Vorstoff ab, nach dessen Analogie die Selbstinterpretation im Sein-Denken wirklich wird. Die Selbstinterpretation ist ein metaphorischer Akt, der sich unwillkürlich und von selbst macht.« (König 1937: 202)

Unter der Selbstinterpretation des Denkens kann nach dem bisher Gesagten nicht verstanden werden, dass das Denken als vom Menschen unabhängige Macht gleichsam neben ihm auftrete und die Interpretation vollzöge. Denn unstrittig ist alles Denken, das Sein-Denken ebenso wie das Denken, das nicht das Sein enthält, an Reden gebunden. Zudem ist es notwendig der Mensch als dieses sprachliche Wesen, das die determinierende Rede nutzt, um die Arbeit am Ausdruck zu vollziehen. Was ihm aber hierbei widerfährt, ist nicht das Herausbringen von etwas, das schon da und nur noch in Worte zu kleiden wäre, sondern das Herausbringen von etwas, für das die modifizierende Rede als passender Ausdruck sich erweist. König ist bemüht diesen eigentümlichen Akt der Selbstinterpretation an einer Metapher zu erläutern. Am Beispiel des Geschmackes »den es zu ›erkennen und erklären‹ gilt« (König 1937: 202), ist der die Äußerungen tuende Mensch als Projektionsapparat aufgefaßt, in den »ein bestimmtes Diapositiv eingesetzt ist« (König 1937: 202). Die Aufgabe besteht dann, um in der Metapher zu bleiben, in dem Beibringen des Auffangschirmes, der das Bild des Diapositives sichtbar[10] macht:

> »Unser Sagen und Aussprechen dessen, was das Gefühl uns sagt, ist dieses Bilden des Bildes als eines passenden. Und dabei sind wir, als auf einen Stoff, aus dem wir es herstellen, auf die determinierenden Reden angewiesen. Die in diesen Reden auftretenden Namen und

9 | Dieser fungiert hier als Mittel und Werkzeug eben des Suchens, das zum Finden werden kann; zu diesem medientheoretischen Ansatz vgl. Gutmann (2004).

10 | Auf das systematisch eng verwandt ›Spiegelproblem‹ sei hier nur aufmerksam gemacht; näher dazu König (2004).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Verknüpfungen fungieren gleichsam als die Farben, mit denen wir unter der innerlich wirksamen Direktive jenes Geschmacks das neue Bild malen oder eben die modifizierende Rede hervorbringen.« (König 1937: 203)

Das hervorgebrachte Bild ist ein in der bestimmten Rede erst noch zu bildendes Bild, das dann der Norm des Geschmackes oder des Gefühles untersteht. Aber dadurch, dass es gesagt und aus-gesprochen ist, wird der Referent des Ausdruckes überhaupt erst hervorgebracht. Er ist in dem Sinne ein öffentlicher Gegenstand, als er sich im bestimmten Sagen ereignet.

Die Resonanz als Anzeige gemeinsamen Tuns

Modifizierende Ausdrücke vermögen etwas zu leisten, was determinierenden nicht zukommt. Sie »schließen« etwas »geistig auf« (König 1937: 213), was sonst nicht einfach nur nicht zugänglich, sondern in dem ganz trivialen Sinne nicht vorhanden wäre, als es nicht auf diese Weise gesagt wäre. Modifizierende Ausdrücke, die durch die determinierende Rede möglich gemacht werden, stehen für ein Phänomen, das König ebenfalls metaphorisch als Resonanz bezeichnet. Sie wird in der bisherigen Darstellung ausdrücklich als »bloßes Faktum« (König 1937: 204) genannt. Unter einer Resonanz verstehen wir physikalisch das Mitschwingen eines schwingungsfähigen Systems, wenn es durch eine Eigenfrequenz angeregt wird. Wenn wir etwa auf einem Klavier eine Saite anschlagen, dann schwingen andere Saiten mit, ohne dass wir sie angeschlagen hätten. Ausdrücklich finden bei König *Wörter* Resonanz:

> »So bleibt nur das Faktum der Resonanz, die der Wortlaut *lebendig* findet, wenn wir ihn uns in dem Bestreben, der Rede des Seins zu Wort zu verhelfen, gleichsam vorhalten [...].« (König 1937: 212)

Und in der Tat wird der physikalische Vergleich weitergeführt, indem wir Sprache und ihr Lexikon mit einem Klavier vergleichen. Wörter stünden für bestimmte Gefühlswerte oder -töne (so könnten wir in der Metapher sagen) und das Sprechen der Wörter gliche dem Anschlagen der Saiten, für das die Wörter stehen. Das Widerhallen der Wörter in uns aber ist genau *nicht* die Resonanz, von der König hier redet. Statt dessen wird die Resonanz von ihm mit einer weiteren mechanischen Metapher belegt. Der Schlüssel nämlich zeige ein ähnliches Phänomen der Interaktion mit dem Schloss. Resonanz sei dann das Passen des Schlüssels, um das Schloss aufzuschließen. Und hierbei charakterisiert König Wörter als Schlüssel, deren Aufgabe gerade nicht darin bestand, etwas, z.B. Gefühle, aufzuschließen. Sie fungieren in dieser Form nur kontingent:

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Der Ausdruck findet also Resonanz ähnlich so, wie man einen Schlüssel Resonanz finden lassen könnte: nämlich dann, wenn das Schloß auf ihn reagiert. Die Wirkungen-in-uns, von denen wir als einem Eindruck-von (Gefühl-von, Gedanke-von) sprechen, sind wie verschlossene Türen; und das Faktum der Resonanz ist das Faktum, daß die Worte der Sprache, die – wie wir dazulegen versuchten – nicht von Haus aus als Schlüssel konzipiert sind, sich als diese Türen aufzuschließen fähig erweisen.« (König 1937: 213)

Zunächst ist also unsere rein formale Deutung als möglich ausgewiesen. Was aber ist damit gesagt? Es ergeben sich zwei Deutungen, die wir im weiteren mit der Unterscheidung von Gefühl und Affekt belegen können. Zum einen ließe sich vermuten, es lägen sprachunabhängige Regungen vor, die erst durch Sprache zu Gefühlen würden (vgl. Taylor 1985a, 1985b, 1985c). Die Resonanz wäre dann ein Kontingenzphänomen, das recht eigentlich anthropologisch so zu beschreiben wäre, dass etwas, vorsprachlich schon vorhanden durch bestimmte Ausdrücke (wiewohl kontingent), zur Rede gebracht werde:

> »Es ist nur die Gegenseite dieses Sachverhalts, wenn wir betonen, daß diejenigen *Gefühle*, die allein den Gegenstand unserer Betrachtung bilden, die sind, die diese Resonanz ermöglichen. Dies wieder ist nichts anderes, als daß sie (modifizierende) Rede ermöglichen. Das Gefühl-sein dieser Gefühle ist dadurch bestimmbar.« (König 1937: 213 f.)

Bei genauerer Betrachtung ist die Unterscheidung von Gefühlen und dem Gefühl-Sein von Gefühlen entscheidend. Denn die Resonanz, die Gefühle ermöglichen, ist jene von König zurückgewiesene Form der Resonanz, die sich auf Affekte bezieht. Die Resonanzen der Klaviersaiten, die hier gemeint sind, sind das Gefühl-*Sein* der Gefühle. Dieses aber ist zunächst ein durch und durch in der Rede bestimmtes Sein. Wenn wir die König'sche Vermutung ernst nehmen, dass diese Resonanz (hier als reines Faktum bezeichnet) nur kontingenterweise zustande kommt, als nicht abgezwecktes Ergebnis menschlichen Tuns, dann erschlösse sich eine Deutungsmöglichkeit jenseits der (Paläo-)Anthropologie. Diese aber läge in der *Form* des Miteinander-Tuns und Sich-zueinander-Verhaltens von Menschen, die Rede gebrauchen (wenn auch ursprünglich zu andere Zwecken). Diese Betrachtung, die außerhalb der Überlegungen von Sein und Denken liegt, müsste Resonanz auf etwas beziehen lassen, das sich an dem Miteinander-Tun gelegentlich des Äußerns von Reden (etwa modifizierenden) ereignete. Es wäre dann im hier genannten Sinne wohl an Rede, aber nicht an Sprache gebunden. Das ursprüngliche Geben eines Eindruckes des so-Wirkens hinge an dem Fungieren eines Ausdruckes im Zusammenhang des Etwas-Miteinander-Teilens (vgl. Gutmann 2004).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mathias Gutmann

Schluss

In einem letzten Schritt können wir nun den Ausdruck ›lebendig‹ als modifizierendes Prädikat bestimmen. Der Übergang, der bei Plessner regelrecht natürlich schien, vom Ausdruck ›x ist lebendig‹ zu ›x ist ein Lebendiges‹ erweist sich nun in einem doppelten Sinne als missverständlich. Zum einen täuscht er *ontische* Verhältnisse da vor, wo es letztlich um Formen der Rede geht. Zum anderen substruiert er Bestimmungen der *theoretischen* Einstellung dem *verstehenden* Reden, dem modifizierende Ausdrücke zugehören, in dem zumindest sie als solche fungieren. Diese Funktion mag sich an Merkmalen der Rede selber zeigen (dem *lebendiger*-Wirken steht das *weniger*-lebendig-Wirken als konträres Prädikat gegenüber und folglich zeigen sich echte Gegenteile). Der entscheidende Unterschied zu Plessners nivellierender Verwendung liegt aber eher darin, dass die Geltungsbedingungen der Verwendung von ›lebendig‹ als modifizierendes bzw. determinierendes Prädikat auf der einen Seite als metaphorischer bzw. theoretischer Wendung auf der anderen unberücksichtigt bleiben. Folgen wir hingegen der vorgeschlagenen Unterscheidung, so zeigt sich eine interessante Möglichkeit, das Verhältnis von theoretischer und verständigender Rede zu bestimmen. Leben wäre dann zunächst (modifizierend) jenem Feld hermeneutischer Rede zugehörig, in dem qua Metapher Verständigung und zwar gerade im Sinne der Selbstverständigung erzielt wird. Das Wort ›Leben‹ ist dann nicht in der Form ›x ist ein Lebendiges‹ zu nehmen, sondern als Anzeige einer Verständigung über das Lebendig-Wirken von etwas *auf uns*. Es bezeichnet eine bestimmte Form, des Selbstverhältnisses, die zwar über determinierende Rede bestimmt wird, nicht jedoch in ihr aufgeht. Dieser verständigenden Rede kann theoretische Bestimmung aufgesetzt werden. Es ergibt sich ein Verhältnis *zweier* Rede*formen*, die wir mit dem Verhältnis von Metapher und Modell vergleichen können. Das Lebendig-Wirken auf uns geht in ein Wie-ein-Lebendiges-Wirken über. In dieser Form ist nun die Rede über lebende Dinge als *Gegenstände* der Reflexion durchaus am Platz (zur weiteren Durchführung vgl. Janich/Weingarten 1999). In keinem der beiden Fälle ist der Referent des Wortes ›leben‹ oder ›lebendig‹ eine *dingliche*, in beiden aber sehr wohl eine *gegenständliche* Bestimmung.

Literatur

Böhme, G. (1999): *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht,* Frankfurt a. Main.

Fischer, J. (2004): »Leben – das ›grenzzrealisierende Ding‹. Philosophische Anthropologie als Doppelkorrektiv von Genombiologie

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Biomachtdiskurs«, in: U. Bröckling et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens*, Tübingen, S. 61–72.

Gadamer, H.-G. (1960a): *Wahrheit und Methode,* Tübingen.

Gadamer, H.-G. (1960b): »Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge«, in: ders., *Gesammelte Werke*, 1999, Bd. 2., Tübingen, S. 66–76.

Gadamer, H.-G. (1966): »Mensch und Sprache«, in: ders., *Gesammelte Werke,* 1993, Bd. 2., Tübingen, S. 146–154.

Gutmann, M. (2002): »Human Cultures' Nature«, in: A. Grunwald et al. (Hrsg.), *On Human Nature. Antropology: Biological And Philosophical Foundations*, Berlin, S. 195–240.

Gutmann, M. (2004): *Erfahren von Erfahrungen. Dialektische Studien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie*, transcript, Bielefeld.

Gutmann, M./Neumann-Held, E.-M.(2000): »The Theory Of Organism And The Culturalist Foundation Of Biology«, *Theory of Biosciences,* Vol. 119: S. 276-317.

Heberer, G. (1943): »Das Typenproblme in der Stammesgeschichte«, in: ders., (Hrsg.), *Die Evolution der Organismen,* Jena, S. 545–585.

Janich, P. /Weingarten, M. (1999): *Wissenschaftstheorie der Biologie*, München.

König, J. (1937): *Sein und Denken,* Halle.

König, J, (2004): »Überlegungen zur Spiegelmetaphorik. Manuskripte aus dem Nachlass von Josef König«, in: S. Blasche/M. Gutmann/M. Weingarten (Hrsg.), *Repraesentatio Mundi*, Bielfeld, S. 301–333.

Plessner, H. (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* 1975, Berlin.

Taylor, C. (1978): »Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen«, in: H. G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), *Seminar: die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, S. 169-226 .

Taylor, C. (1985a): »Self-Interpreting Animals«, in: ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers I,* Cambridge, London, S. 45–76.

Taylor, C. (1985b): »Theories Of Meaning«, in: ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers I,* Cambridge, London, S. 248–292.

Taylor, C. (1985c): »Language and Human Nature«, in: ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, London, S. 215–247.

Troll, W. (1984): *Urbild und Gestalt*, Köln, Wien.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Joachim Fischer

Der springende Punkt des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert ist der theorieinterne Bezug zur Biologie. Die Philosophische Anthropologie differenziert innerhalb ihres Denkansatzes eine philosophische Biologie aus, über die sie – die Philosophische Anthropologie – sich wiederum als Kultur- und Sozialtheorie entfaltet. Das markiert diese Grundlagentheorie der Lebens- und Kultur- und Sozialwissenschaften einerseits gegenüber allen strikt sozio-kulturalistischen Begründungsprogrammen und setzt sie andererseits in ein Konkurrenzverhältnis zum bioevolutionären Theorieprogramm, das mit einer eigenen Psycho-, Sozio- und Kulturbiologie bis in die Erschließung der soziokulturellen Welt vordringt.

Diese methodisch eingebaute philosophische Biologie oder Theorie des »Lebens« findet sich bei allen Hauptvertretern des Denkansatzes (Scheler, Plessner, Gehlen, Portmann) (vgl. Fischer 2000a). Das Potenzial dieser (kontinentaleuropäischen) Art der philosophischen Biologie ist in der amerikanischen Philosophie früh erkannt und zusammengeführt worden (vgl. Grene 1965).[1] Unter den Bezugsautoren ist es wiederum Plessner, der – von Haus aus Biologe – am prägnantesten diese philosophische Biologie herausgearbeitet hat – bis in die Schlüsselkategorie der »exzentrischen Positionalität« hinein. »Positionalität« ist Plessners biophilosophische Kennzeichnung des Lebens, des »lebendigen Dinges«, das von allen anderen Dingen als »grenzrealisierendes Ding« unterscheidbar ist. An Plessners Kategorienfund »exzentrische Positionalität« ist die Kategorie »Positionali-

1 | Marjorie Grene behandelt die philosophischen Biologen Adolf Portmann, Helmuth Plessner, F.J.J. Buytendijk, Erwin Straus und Kurt Goldstein. Systematisch zu dieser Gruppe gehört auch Hans Jonas, der seit den 1950er Jahren ›Ansätze zu einer philosophischen Biologie‹ entwickelt und 1966 gebündelt publiziert; Jonas (1966, 1994).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tät« ebenso frappierend wie die Kategorie »Exzentrizität« (vgl. Fischer 2000b). Der Leistungspunkt der philosophischen Biologie innerhalb der Philosophischen Anthropologie lässt sich noch stärker machen, wenn man »Positionalität« oder das »grenzrealisierende Ding« mit einem anderen Bezugsautor der Philosophischen Anthropologie erläutert – der wie Plessner von Haus aus Biologe ist – , nämlich mit Adolf Portmanns Theorem von der »*Erscheinung* der lebendigen Gestalten im Lichtfelde«, also mit dem Theorem von dem spezifischen Erscheinungscharakter des »Positionalen«, des Lebendigen an seiner Grenzfläche, an seiner Oberfläche, an der Ausdrucksfläche (vgl. Portmann 1961).

Dieses Hervorholen des biophilosophischen Kerntheorems der Philosophischen Anthropologie macht aber nur Sinn, wenn man es argumentativ auf eine Spannung bezieht, die als ein wissenschaftlicher Streit über das Phänomen des Lebens in der Luft liegt. Dieser Streit spielt zwischen Disziplinen des Lebens, Disziplingruppen, die das Leben thematisieren, und ihren jeweiligen Kernparadigmen. Eine zentrale Aufgabe besteht darin, diese zwei Möglichkeiten von Wissenschaften in ihrer Radikalität so klar wie möglich herauszuarbeiten. Erst vor diesem Hintergrund kann man sagen, die Philosophischen Anthropologie mit ihrem Kern einer philosophischen Biologie vermittelt in ihrem Theorem vom Leben als »grenzrealisierendes Ding« von der Sache her, dem Leben, zwischen Disziplinen, im unaufhebbaren Streit zwischen ›Disziplinen des Lebens‹. Die Argumentation berührt also drei Dimensionen. Erstens wird die Ebene von »Disziplinen« oder »Wissensformen« im engeren Sinn, von Wissenschaften berührt: *philosophische Anthropologie als eine Disziplin* bewegt sich zwischen den Wissenschaftsgruppen der Lebenswissenschaften *und* der Kultur- und Sozialwissenschaften. Zweitens die Ebene von Denkansätzen: Wenn jede dieser beiden Wissenschaftsgruppen von je einem Denkansatz profiliert und fundiert wird, nämlich die Lebenswissenschaften vom evolutionsbiologischen Paradigma, die Kultur- und Sozialwissenschaften vom sprachkonstruktivistischen Paradigma, dann wird *Philosophische Anthropologie als spezifischer Denkansatz* kenntlich zwischen den diese Wissenschaftsgruppen profilierenden Denkansätzen oder Paradigmen.[2] Drittens setzt die Argumentation die Sachebene selbst ins Spiel: Plessners »grenzrealisierendes Ding« ist etwas anderes als das gendeterminierte Ding des Lebens und etwas anderes als das diskursformatierte, kulturalistische Ding des Lebens; damit wer-

2 | Zur systematischen Unterscheidung zwischen »philosophischer Anthropologie« als Subdisziplin der Philosophie und »Philosophischer Anthropologie« als ein spezifisches Theorieprogramm vgl. Fischer (1995: 249 f.). Zur »Philosophischen Anthropologie« als einer philosophischen Denktradition im 20. Jahrhundert vgl. Rehberg (1981) und Fischer (2002a).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den aber diese beiden Bestimmungen des Lebens aufeinander beziehbar. Der Dualismus der Beschreibungen wird als eine Ausdifferenzierung sichtbar, der dem komplexen Faktum der »Grenzziehung« des Lebens selbst zugerechnet werden kann.

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Der Gedankengang wird in drei Zügen entfaltet. Zunächst werden die ›Disziplinen des Lebens‹ in ihren Extremmöglichkeiten exponiert, um eine Lücke zu entdecken, in der die Philosophische Anthropologie in Springerfunktion etwas leisten will. Dann wird das Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie mit ihrer Biophilosophie eingeführt. Das Theorieprogramm wird in seiner Konsequenz für die differenzierte Erschließung des Lebensphänomens wie hinsichtlich seiner Erschließung der sozio-kulturellen Welt des Menschen vorgestellt (2.2). Der letzte Schritt zeigt die doppelte Korrektiv-Funktion der Philosophischen Anthropologie, die sie wegen ihrer theorieintern eingebauten philosophischen Biologie am wissenschaftlichen Radikalismus übernehmen kann: wissenschaftstheoretisch bezogen auf die Disziplinengruppe der Biowissenschaften *und* bezogen auf die Disziplinengruppe der Kultur- und Sozialwissenschaften.

›Disziplinen des Lebens‹ – Biologie vs. Kultur- und Sozialwissenschaft

Zunächst muß man den Terminus ›Disziplinen oder Wissenschaften des Lebens‹ in seine zwei Extremfälle ausziehen. Die evolutionstheoretische Biowissenschaft lässt die empirische Wucht des Lebens bis in die Kultur durchgreifen, während umgekehrt die diskurskonstruktivistische Kultur- und Sozialwissenschaft die raffinierte Macht sprachlicher Klassifikationen bis in die soziale Konstruktion des Phänomens Leben hinein herrschen lässt. Erst in diesem wechselseitigen Durchgreifen extremer Denkmöglichkeiten öffnet sich die Möglichkeit einer Philosophischen Anthropologie als spezifischer Denkansatz und damit als »distanziertes Kontaktmedium« zwischen den Extremfällen.

Disziplinen des Lebens – Biologie

Eine Wissenschaftsgruppe innerhalb der ›Disziplinen des Lebens‹ ist die Biowissenschaft. Die Kerntheorie dieser Wissenschaftsgruppe ist die Evolutionstheorie des Organischen. Die evolutionären Mechanismen sind Mechanismen des ›Lebens‹, die im Lebendigen selbst ansetzen. Bereits bei Darwin wird das ›Leben‹ als ein in Variation, Selektion und Stabilisierung autopoietischer Prozess der Natur innerhalb der Natur begriffen. Beobachtet werden von diesem Ansatz aus im Lebensprozess die »Selbsterhaltung« des Organischen einerseits und »Arterhaltung« durch Reproduktion der Körperform über die eigenen

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Körpergrenzen hinaus andererseits. Die Disziplinierung ist dementsprechend dem Leben selbst eingebaut, insofern es die am besten an eine Umwelt angepassten Lebewesen selektiert und die Adaption an veränderte Umweltbedingungen auszeichnet. Schon Darwin sieht dabei, dass es nicht auf die Stärke des Lebens, sondern auf die Passung ankommt. Die Käfer auf Madeira mit ihren runzeligen Stummelflügeln, eigentlich miserable Flieger, haben einen Umwelt- und Reproduktionsvorteil auf einer Insel, in der die eleganten Flieger unter den Käfern mit Schwingen wie Tragflächen der Wind ergreift, fortweht und ins Meer versenkt.

Das evolutionsbiologische Grundprinzip dieser immanenten Ordnung des »Lebens« selbst ändert sich auch nicht in der Fokussierung auf die Genetik, die »Selbsterhaltung« der Gene in der Reproduktion, wie sie in der ›Neuen Synthese‹ der Evolutionsbiologie herausgearbeitet wird. Das Leben wird auf der subhumanen Ebene als sich disziplinierende Selbsterhaltung von Organismen und Arten (Darwin) bzw. als diszipliniert organisierte Weitergabe genetischer Kerninformation über die eigenen Körpergrenzen hinaus im Reproduktionsprozess (Wilson) beobachtet. Evolutionsbiologisch ist diese »Selbst«disziplinierung des Lebens ohne die Unterstellung eines eigenen immanenten Wissens des Lebens bei verschiedenen Lebensphänomen gar nicht rekonstruierbar. Spätestens beim tierischen Organismus greift hier eine evolutionäre Neurobiologie und beobachtet die Entwicklung, den Aufbau und die Funktionen von kognitionskompenten Hirnen. Konsequenterweise differenziert die Wissenschaftsgruppe der evolutionären Biologie eine Psychobiologie aus. In dieser Perspektive ist das *psychische* System im Lebendigen ein sich selbst organisierender Wettbewerb neuronaler Erregungsmuster. Für biologische Disziplinen des Lebens werden also die Fragen einer »evolutionären Erkenntnistheorie« (Vollmer 1995; Riedl 1981) unabweisbar: Wie organisiert das Leben selbst seinen Begriff? Wie konstituiert und organisiert es das Wissen, das es zur Anpassung und Angepasstheit braucht? Spätestens auf der evolutionären Ebene der geschlechtlichen Fortpflanzung – also subhuman – sind hier vom Leben selbst her Formen des *sozialen* Wissens erfordert, um die natural ausgeprägten, aber je für sich existierenden individuellen Verhaltenskörper der Tiere typischerweise im Prozess der Natur aufeinander konvergieren zu lassen und zueinander zu koordinieren. Auch runzelige Stummelflügler finden bereits nur unter der Voraussetzung von »psychischen« Stimmungsbereitschaften und nur sozialkognitiv zueinander. Leben generiert – so gesehen – seine eigene soziale Kognition. Und so gesehen ist die soziobiologisch zentrale Frage, wie die vitalen Einrichtungen der Partnerauswahl, der Rivalität, der Begattung, der Fürsorge und Aufzucht Wissen des Lebens selbst produzieren, verwalten und applizieren, damit die in den individuellen Lebenskörpern verschieden gelagerten Genomin-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

teressen in sozialen Verhaltensstrategien diszipliniert kooperieren oder konfligieren. Primaten machen sich mit Dutzenden von verschiedenen Schreien einander je nach Kontexten vernehmbar, um – in der Perspektive der Evolutionsbiologie – ihre genetische Reproduktion zu koordinieren.

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

An diesem Leitfaden der Biowissenschaften, an der mehr oder weniger langen genetischen Leine muss für die Evolutionsbiologie auch das menschliche Lebewesen hängen, finden sich doch in dessen Körper- und Hirnaufbau die Grundprinzipien des Organischen wieder. Die Biowissenschaft differenziert folgerichtig eine »evolutionäre Anthropologie« aus, die wiederum eine biologische Sprachtheorie (vgl. Pinker 2003) und eine Kulturbiologie (vgl. Eibl 2004) entfaltet. Das evolutionsbiologische Konzept ist für den Soziobiologen Wilson Kern der Biowissenschaften, die konsequent Psychologie, Soziologie und Kulturwissenschaften mit einbegreifen als Disziplinen *des* Lebens selbst, als Psycho-, Sozial- und Kulturbiologie (vgl. Wilson 1999). Aus dem biologisch rekonstruierten Evolutionsgeschehen lassen sich Themen der sozio-kulturellen Lebenswelt biologisieren – bereits Darwin ist staunend so vorgegangen. Von der evolutionsbiologischen Theorie des Lebens her dringt das Leben selbst bis in die Kapillaren des Psychischen, Sozialen und Kulturellen durch. Die Gender-Studies z.B., die diametral entgegengesetzt zum evolutionsbiologischen Paradigma sprach- und diskurstheoretisch ansetzen, sind aus dieser Perspektive gesehen nur Fortsetzungen der von einem gewissen Lebensniveau an differenten, aber auf konfligierende Kooperation hin angelegten eingekörperten Geschlechterinteressen (»sex«) in neuer Variation.

›Disziplinen des Lebens‹ meint – als Genitivus subjectivus – im evolutionsbiologischen Kontext Wissensformen *des* Lebens selbst. Die Unterscheidung von Natur und Kultur ereignet sich so gesehen in der Natur selbst. Das evolutionsbiologische Paradigma als Kern der Biowissenschaften folgt einer immanenten Ordnung des Lebens, so labyrinthisch diese Ordnung auch ist. »Biomacht« meint aus dieser Perspektive nichts als Macht *des* Bios selbst, die jedes darin verwickelte Lebewesen, soweit es sein Leben erlebt, als Getrieben- und Gelenktwerden, als eine Ohnmachterfahrung erlebt – und vielleicht auch aufklären und steuern kann. Aber bis in die Biomedizin und Biotechnologie hinein ist es in dieser Perspektive die Macht des »Lebens« selbst, auf deren Basis die Eingriffe und die ›Biofakte‹ beruhen.

Disziplinen des Lebens – Kultur- und Sozialwissenschaften

›Disziplinen des Lebens‹ meint – als Genitivus objectivus – innerhalb des Kontextes der Kultur- und Sozialwissenschaft etwas ganz anderes. Disziplinen des Lebens sind hier Diskurse *über* das Leben, disziplinierte und disziplinierende Versprachlichung und Diskursivierung des Le-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bens, schließlich in den Wissenschafts*sprachen* der Soziologie, Biologie, Ethnologie, Psychologie erzeugte Wissensformen über das Leben, die die Praktiken des Lebens konzeptualisieren und regulieren. Die Kerntheorie dieser Wissenschaftsgruppe, von der aus alle Phänomene in den Blick geraten, ist die Sprach- oder Diskurstheorie. Gleich ob Sprache, Diskurs, symbolische Ordnung oder Schrift, immer ist der Ansatzpunkt jeder Re- oder Dekonstruktion theorieprogrammatisch die immanente Ordnung des Redens, die vom Phänomen des Lebens selbst unberührt ist. Kulturwissenschaft erschließt bereits bei Dilthey das ›Leben‹ nur vermittelt, im Medium seiner kulturellen, d.h. vor allem sprachlichen Objektivationen – anders ist es nicht zugänglich.

Bei allen Differenzen gibt es ein gemeinsames theoretisches Feld als Kulturtheorie (vgl. Reckwitz 2000), das von Strukturalismus (Levi-Strauss), Sozialphänomenologie (Schütz), Diskursanalyse (Foucault), Habitus-Feld-Theorie (Bourdieu), Philosophischer Hermeneutik (Misch; Gadamer), Historischer Anthropologie (Kamper, Wulff), Theorien technischer Medien entlang dem Paradigma der Schrift (Bolz, Kittler), methodischem Kulturalismus (Erlanger Schule; Janich) gebildet wird. Dabei macht es durchaus einen Unterschied innerhalb der Kulturtheorie, ob die Sphäre der Phänomene durch symbolische Codes, die als übersubjektiv existierende Differenz- und Klassifikationssysteme fungieren, hervorgebracht vorgestellt wird oder durch einen permanenten Prozess subjektiver Sinnzuschreibungen. Es macht auch einen Unterschied innerhalb des linguistischen Paradigmas, ob die sprachlichen Unterscheidungen noch mit Bezug auf einen außersprachlichen Referenten rekonstruiert oder als nur in der Sprache durch Sprechen vollzogene Unterscheidungen dekonstruiert werden. Hier soll die Gemeinsamkeit des Paradigmas hervorgehoben werden. Der tiefste Ansatzpunkt kulturalistischer Ansätze ist, dass sich menschliche Erfahrung durch produktive Akte der (letztlich, d.h. paradigmatisch) sprachlichen Symbolisierung konstituiere. Die Analyse der so ansetzenden Kultur- und Sozialwissenschaften arbeitet insofern immer »sprachkritisch«, d.h. sie geht auf diese (je) sprachliche Konstruktion als »Medium« der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt (vgl. Gutmann 2004). Das »Reale« der Welt besteht so gesehen im Vorsymbolischen und Nichtsymbolisierbaren und ist insofern nicht als »Reales«, sondern nur als immer schon je sprachlich Konstituiertes zugänglich. Das Denken ist ein Reden, und jedes Reden ist ein Miteinanderreden, es ist genuin sozial strukturiert, und damit sind Welt- und Selbstzugänge niemals »natürlich«, sondern immer sozial und »kultürlich«. Insofern bringt dieses Theorieprogramm konsequent im Feld seiner Disziplinengruppe notwendig eine kulturale, historische und soziologische Anthropologie hervor.

So wie das evolutionsbiologische Paradigma von seinem Ansatz bis in die Kapillaren der soziokulturellen Welt vordringt, so umge-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kehrt das kulturalistische Paradigma bis in die Zone des Körpers und des »Lebens«. Auf ihre Weise sind die Kultur- und Sozialwissenschaften auch ›Disziplinen des Lebens‹. Vom »methodischen Kulturalismus« aus ist »Leben« zunächst eine bestimmte Redeform, ein Diskurs über das Leben, der es konstituiert. Die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur ereignet sich in der Kultur, im gemeinsamen Miteinanderreden. Die Rede ›etwas ist lebendig‹ wird aus Beschreibungen von Handlungen und Zuständen von Menschen im gemeinsamen Lebensvollzug intersubjektiv gewonnen und erst dann auf die Rede von Tieren und Pflanzen als »lebendig« übertragen (vgl. Weingarten 2003). »Lebenswelt« ist aus Sicht der Sozialphänomenologie immer sinnhaft erschlossenes »Leben«, niemals die Welt des »Lebendigen« vor der »Lebenswelt«. Sozialphänomenologisch können die je historischen Sinnwelten rekonstruiert werden, wie sie »Leben« (der Menschen, Tiere und Pflanzen) in interpretativen Akten klassifizieren und erschließen.

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Darin liegt innerhalb der kulturalistischen Disziplinen des Lebens der sozialkonstruktivistische Verknüpfungspunkt zwischen rekonstruktiven und dekonstruktiven Kulturtheorien des »Lebens«. In Foucaults Diskursanalyse sind es die kulturellen Klassifikationen und Definitionen, die festlegen, was als Leben angesprochen wird und gilt und was nicht (was man durch klassifizierende Interpretation sterben lassen kann), was eingeschlossen, was ausgeschlossen ist. Diese diskursiven Konzeptualisierungen des Lebens durch die Disziplinen der Medizin, Psychologie, Soziologie sind mit Disziplinierungen des Lebens verbunden. Die Disziplinen des »Lebens« schreiben sich in das Leben und die Körper ein, insofern gibt es eine »Körpergeschichte«, eine Soziokulturgeschichte der Körper und des Lebens: Welche Institutionen produzieren, verwalten und applizieren Wissen über das ›Leben‹? Welche Praktiken und Wissensformen konstituieren und formen den individuellen wie den sozialen Körper? Mit welchen Technologien wird das moderne Individuum diszipliniert und optimiert, die ›Bevölkerung‹ und deren Lebensbedingungen reguliert? (vgl. Foucault 1976, 1977).

Der kulturalistische Ansatz als Kern der Kultur- und Sozialwissenschaft re- und dekonstruiert also auch die Biologie (mit ihren jeweiligen sprachlichen Klassifikationen etc.) als eine Kulturwissenschaft: Jede evolutionsbiologische Argumentation, die die Differenz (auch der menschlichen) ›Geschlechter‹ als naturale Interessendifferenz von gen-gesteuerten Geschlechterkörpern (»sex«) rekonstruiert (vgl. Miller 2001), kann vom kulturalistischen Paradigma aus nur als diskursive Konstruktion und Klassifikation aufgeklärt werden, als ein Machtdiskurs in der Wissensproduktion, der einen Schein der Objektivität erzeugt, dabei aber seine eigene Kontingenz in sich trägt. Welche Konstruktionen formen dieses Wissen über das Leben? Wie organisiert

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der konstruierte Begriff des Lebens Wissen und damit Macht über das Leben, ›Biomacht‹? Von den »Disziplinartechnologien« über Körper bis hin zur »Biomacht« über das Leben, von der Regulierung bis zur Optimierung des Lebens hält sich hier die Intuition des kulturalistischen Theorieprogramms durch: »Disziplinen« des Wissens als die Sachen zergliedernde Diskurse enthalten zugleich definierende Dienstvorschriften für das zu lebende Leben, kurz Disziplinierungen. Insofern ist auch die Biologie, die sich als Naturwissenschaft gibt, aufzuklären als eine diskursive Konstruktion *über* das Leben und kann seitens der reflexiven Kulturwissenschaft als eine maßregelnde Kulturwissenschaft des Lebens re- und dekonstruiert werden.

Dualismus des »Lebens«

Nur wenn man diese beiden extremen Möglichkeiten von ›Disziplinen des Lebens‹ mit ihren Kernparadigmen, dem sprachkonstruktivistischen und dem evolutionsbiologischen, herankommen lässt, wird das Ärgernis sichtbar, für das die Philosophische Anthropologie passen könnte. Die beiden Wissenschaftsgruppen stehen – soziologisch gesprochen – in einem Exklusionsverhältnis. Wissenschaftstheoretisch stehen beide Wissenschaftsgruppen in der Erbschaft des Cartesianismus, das evolutionsbiologische Paradigma auf der Seite der Körper, der Kulturalismus auf der Seite des Mentalen. Da im 20. Jahrhundert mit der Biologie einerseits, der Sprach- und Sozialwissenschaft andererseits charakteristische Neubesetzungen der jeweiligen Flügel des Cartesianismus vorgenommen werden – statt der Mechanik des unbelebten Körpers nun die evolutionären Mechanismen des Organismus und statt des denkenden Bewusstseinssubjektes nun die Sprache als intersubjektives Medium des Denkens –, verwandelt sich der cartesianische Dualismus in wechselseitige Übernahmeversuche der jeweils anderen Seite. Angesichts des wechselseitigen Durchgreifens der extremen Perspektiven, der Kulturwissenschaften auf das ›Leben‹, der Lebenswissenschaften auf die ›Kultur‹, wird der cartesianischen Dualismus ein Ärgernis für den Begriff des Lebens und des Menschen. Weiß der Mensch sich historisch-empirisch einerseits als vermittelt durch Diskursivität, die die Wirklichkeit nach dem apriorischen Maß ihrer Kategorien erzeugt und reguliert, so legt ihm natural-empirisches Wissen zugleich nahe, sich im Leben vom Leben her bis in seine Kognitionen und Emotionen hinein als das Produkt einer fortlaufenden Naturgeschichte zu begreifen, solange er überhaupt vital körpergebunden existiert. Der Mensch ist einerseits das Produkt einer Stammesgeschichte der Lebewesen, und diese Phylogenie ist andererseits wiederum – als diskursive Disziplin der Biologie gesehen – ein Effekt des Geistes, der Sprache, ihrer historisch-intellektuellen Konstruktion. Diese Doppelperspektive von Natur- und Bewusstseinsansicht des

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

menschlichen Lebewesens, die sich in den zwei Wissenschaftsgruppen der Natur- und Kulturwissenschaften profiliert hervorbringt, kann auch im Alltagsbewusstsein extrem durchgespielt werden (Plessner-Paraphrase): gehe ich *mit* meinem Bewusstsein, mit den Diskursen spazieren, getragen von einem naturgeschichtlich uralten Leib (so jung er auch sein mag), von dessen naturgeschichtlichem Aufbau, genetischer Prägung und Standort der Ausschnitt und die Perspektive der Diskurse vorgerahmt sind, oder gehe ich *in* meinem Bewusstsein innerhalb der Diskurse spazieren, wobei mir der eigene Leibkörper einschließlich seiner so genannten Natur mit seinen Ortswechseln als Inhalt nur kraft der je diskursiven Konstruktion erscheint?

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Philosophische Anthropologie

Die Philosophische Anthropologie Plessners und anderer Autoren dieses Denkmodells ist ein konzeptioneller Versuch, dieser Lage stand zu halten, d.h. den Dualismus nicht zugunsten der einen oder anderen Perspektive auflösen oder ihn in einer spekulativen oder teleologischen Einheit zu überbieten (wie z.B. die Konzepte des Idealismus oder der Lebensphilosophie). Das Konzept besteht darin, Kategorien zu entwickeln, die den Übergang von der einen Perspektive zur anderen ermöglichen, ohne deren Geltungsansprüche zu bestreiten.

Die Pointe einer Philosophischen Anthropologie in diesem Sinn ist, dass sie nicht mit dem Menschen anfängt, sondern, bevor sie vom Menschen spricht, vom Leben handelt. Der methodische Impuls ist, die basale Selbsterfahrung der Menschen, vernunft- und sprachvermittelte, diskursvermittelte Wesen zu sein, denen Selbstdistanz eignet, im Sprechen über das Lebendige, Organische – also das Andere der Vernunft und des Diskurses – nicht preiszugeben. Es soll im Sprechen über das Organische dessen Phänomenalität so angesetzt werden, dass, wenn dann von unten her über eine rekonstruktive Aufstufung des Organischen die Sphäre der Menschen – unter Einbeziehung der Vitalität – erreicht wird, die Ausgangserfahrung der Selbstdistanz sich nicht als Täuschung erweist. Philosophische Anthropologie zielt auf die Stelle zwischen »Jemand« und »Etwas«, zwischen »Person« und »Ding« (vgl. Spaemann 1998). Kann die denkende Person, die sich als »Jemand« von »Etwas« definitiv unterscheidet, eine Art von »Ding« rekonstruieren, in dem sich ein Anschluss zur »Person« erschließt? Dieses Theorieprogramm, d.h. die Theoriesprache und Theorietechnik der Philosophischen Anthropologie lässt sich als Katalysator von Erkenntnissen sowohl hinsichtlich des Phänomens des Lebens *wie auch* des Phänomens der soziokulturellen Welt begreifen, die nur in diesem Denkansatz zu gewinnen sind.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Joachim Fischer

Positionalität oder das »grenzrealisierende Ding«

Der Kern des Buches *Stufen des Organischen und der Mensch* (Plessner 1975) ist eine Theorie des Lebens. Die Möglichkeit von »Jemand« oder der »Person«, als Erkenntnissubjekt Distanz zur eigenen Position einzunehmen, wird vorausgesetzt, um nun im Sachfeld der anschaulich-physischen »Wahrnehmungsdinge« methodisch den Blick dem Ding am Objektpol – gegenüber dem Erkenntnissubjekt – zuzuwenden mit der Frage, was Leben als »Etwas«, was lebendige Dinge im Vergleich zu anderen Dingen auszeichnet. Plessner unterscheidet lebendige Dinge von unbelebten Dingen durch den Grenzcharakter. Dinge haben demnach einen »Kontur«, einen »Rand«, an dem sie anfangen bzw. im Verhältnis zum »Medium« aufhören. Belebte Dinge hingegen sind solche, die ihren »Rand« selbst als »Grenze« haben, über die sie mit einer Umwelt verkehren. Lebendige Dinge haben ein »hauthaftes Verhältnis zu sich«, wie es an anderer Stelle heißt. In diesem Fall gehört »die Grenze … reell dem Körper an, der damit nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Übergang zum anstoßenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung vollzieht und dieser Übergang selbst ist« (Plessner 1975: 103). Ihre Bestätigung findet diese These, »wonach lebendige Dinge grenzrealisierende Körper sind«, durch Ableitung der organischen Wesensmerkmale oder Vitalkategorien. Das ist der Hauptgehalt der Theorie des Lebens in den *Stufen des Organischen* von 1928, die Plessner später, in den 1960er Jahren, in ihrer Kompatibilität mit der modernen biologischen Forschung als »glücklichen Griff« bestätigt sieht (Plessner 1964). Mit der Kategorie der »Grenze« als Spezifikum des lebendigen Dinges[3] unternimmt Plessner innerhalb der Organismustheorie eine Umstellung von der Relation Ganzes-Teil zur Relation System-Umwelt, wobei erstere Differenz nun mit Bezug auf die »Grenzrealisierung« eines Systems in seiner Umwelt als Ausdifferenzierung einbezogen wird. Diese grundbegriffliche Umstellung ist motiviert durch die Umweltlehre von Jakob von Uexküll, die eine »Entsprechung« von spezifischem Organismus und spezifischer Umwelt als »Funktionskreislauf« beobachtbar macht, auch von der »Gestaltkreislehre« Viktor von Weizsäckers, und wandert über die frühe Systemtheorie Ludwig von Bertalanffys und Gehlens Handlungskreislehre bis zu Luhmanns Konzeption offener, schließlich doch autopoietisch geschlossener, in jedem Fall über »Grenzrealisierung« operierender System-Umwelt-Phänomene (vgl. Fischer 2000b: 273; Rieger 2004: 195). Plessner spricht – im bündi-

3 | Plessners kategoriale Entscheidung, »Grenze« als operativen Begriff des Organischen einzusetzen, verschränkt Impulse von Hegel (1830: § 92), Simmel (1918) und Buytendijk (1928); vgl. Fischer (2000b).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gen Altersstil – in den 1970er Jahren hinsichtlich der Theorie des Lebens vom

> »ganz neuen Ansatz, den ich im Verhältnis eines physischen Körpers zu seiner Begrenzung fand. Hier gibt es zwei Möglichkeiten: dem Körper ist seine Begrenzung äußerlich. Er hört da auf, wo das umrundende Medium beginnt. Solche Körper nennen wir anorganisch. Oder aber die Begrenzung gehört zum Körper, z.B. durch eine Membran in sich. Solche Körper heißen organisch. Sie sind in sich, auch wenn sie äußerlich begrenzt sein mögen. Sie haben *Positionalität*.« (Plessner 1985: 325)

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Grenzrealisierende Dinge werden also von Plessner als »positional« gekennzeichnet. Im Begriff ›Positionalität‹ bzw. ›Gesetztheit‹ zieht Plessner kategorial empiristische Motive (Raum-Zeit-Fixierung der Position des Dinges) und lebensphilosophische Motive (den Schelling'schen Es-Charakter des Lebens, die naturhafte Gesetztheit vor jeder Setzungsleistung des Ichs) zusammen (vgl. Fischer 2000b), um nun eine kategoriale Basis zu haben, die Niveaus des Organischen in einer Stufenlogik des Lebendigen zu rekonstruieren. Plessner spricht also nicht bloß von der »Position« des lebendigen Dinges, sondern seiner »Positionalität«. Man darf in der ganzen Plessner'schen Kategorienbildung niemals diesen eingebauten passivischen Grundzug dieser Basiskategorie aus dem Blick verlieren. Damit wird die bioevolutionäre Einsicht in die Gesetztheit, Geworfenheit, Getragenheit des Organischen in die Kategorie mit eingeholt, die Einsicht in den Es-Charakter des Lebens, auch des menschliches Lebens, die jeder Konstruktion, jeder Ich-Konstruktion, auch jeder Wir-Konstruktion, vorausgeht. Gleichwohl ist – anders als der Stein – das »grenzrealisierende Ding« ein Etwas, das in eine aktive Leistung der »Grenzrealisierung« im Verhältnis zu seinem Umfeld gesetzt ist. Jedes Leben ist als Positionalität korrelativ in ein Positionsumfeld gesetzt, dessen Lebenskreisläufe nunmehr als System-Umwelt-Korrelation rekonstruierbar sind. Im Kontrast zur »offenen Positionalität« der Pflanzen sind Tiere positional gefaltet oder »geschlossene Positionalitäten«. »Zentrische Positionalitäten« sind dann im Rahmen »geschlossener Positionalitäten« solche Lebewesen, die sensorisch und motorisch über ein Zentralnervensystem koordiniert aus ihrer Lebensmitte heraus in eine spezifische Umwelt hinein und zur Lebensmitte zurück agieren.

Die Konsequenzenkraft von Plessners Bestimmung des Lebens als ›grenzrealisierendes Ding‹ für die Biowissenschaft und deren Begriff des Lebens lässt sich am besten erkennen, wenn man ihre Entfaltung bei den Biologen Buytendijk und Adolf Portmann verfolgt (beide gehören theoriegeschichtlich zur Autorengruppe der Philosophischen Anthropologie). Adolf Portmann hat Plessners Charakterisierung des Organischen durch seine ›Grenze‹ (die bereits in Buytendijks Aufsatz von 1928 über die »Anschaulichen Kennzeichen des Organischen« an-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gesprochen war) später als *Neue Wege in der Biologie* (vgl. Portmann 1961) ausgebaut, einer Biologie, die das Phänomen des Lebens vom Menschen aus so in den Blick nimmt, dass das Leben in seiner Phänomenalität ohne Reduktion, aber auch ohne Einbettung in eine spekulative Naturphilosophie verstehbar wird. Ergänzt durch eigene empirische Beobachtungen der »Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde« hält er fest, dass Positionalitäten bzw. »grenzrealisierende Dinge« nicht allein durch Selbsterhaltung ihrer je verkörperten Positionsgrenze im Positionsfeld charakterisiert sind, sich auch nicht in Arterhaltung (oder Generhaltung als reproduktive Weitergabe der körperlichen Kerninformationen über ihre Positionalitätsgrenze hinaus) erschöpfen.

Vielmehr weisen grenzrealisierende Dinge zugleich ein gegenüber nichtbelebten Dingen eigentümliches Moment genuiner »Selbstdarstellung« an ihrer Grenze auf, an der Grenzfläche (Haut, Fell, Federn, schließlich in der Visage und Physiognomie etc.) – wegen des grundsätzlichen Grenzcharakters des Organischen. Bei lebendigen Dingen verdeckt die opake Hülle, also die Erscheinungsoberfläche des lebendigen Dinges, mit ihrer tendenziell symmetrischen Struktur – so Portmann – den (meist asymmetrischen) Aufbau des Inneren, das bloß funktional differenzierte »Eingeweideknäuel«; die Grenzfläche differenziert also erscheinungsmäßig eine äußere Oberfläche gegenüber dem Innenraum. Natürlich sind auch Organe (so wie auch alle anorganischen Dinge) Phänomene, Erscheinungen, aber sie sind nicht auf Sichtbarkeit angelegt. Von diesen »uneigentlichen Erscheinungen« unterscheidet Portmann die »eigentlichen Erscheinungen« der Grenzoberfläche lebendiger Körper, die ihrer Musterung und Faserung nach auf prinzipielle Sichtbarkeit angelegt sind (auch dann, wenn niemand sie sieht wie bei farbenfrohen Fischen der Tiefsee). Oberflächlichkeit der Grenzfläche des Körpers ist somit von Natur aus das Verwirklichungsfeld für die damit möglich gewordene äußerliche Darstellung, und das ist Manifestation *und* Verbergung von ›Innerlichkeit‹ eines Dinges – »Innerlichkeit« oder »Interiorität« als neutrale Kategorie, die etwas anderes ist als das »Innere« der »Außenseite« eines Wahrnehmungsdinges.

Von Plessners und Portmanns philosophischer Biologie aus lässt sich nun diese grundsätzliche Expressivität des Lebens, der »Eigenwert der Erscheinung« an der Grenzfläche jedes einzelnen »grenzrealisierenden Dinges« konsequent beobachten. Die konstitutionelle Überschüssigkeit der Erscheinungsgestalt in der zunächst »unadressierten Erscheinung« ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die faktische Individualität allen Lebens (Leben tritt immer nur in der Form individuierter Einzelwesen auf (vgl. Gerhardt 2003) in die selbstreferentielle Aktivität des Lebewesens eingeht. Der genuine Erscheinungscharakter jedes Organischen impliziert eine (subhumane)

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Psychologie des Lebens, die nicht deckungsgleich ist mit der »Psychobiologie«. Gleichursprünglich ist das Prinzip »unadressierter Erscheinung« die Bedingung der Möglichkeit für die genuine Sozialität des Lebendigen in der Sichtbarkeit der Grenzflächen, bereits auf subhumaner Ebene. Als »adressierte Erscheinungen« gewinnt die Grenzfläche dann spezifische und zugleich typische Ausdrucksfunktionen von Gestimmtheiten und Bereitschaften, die für die Abgestimmtheiten der Positionalitäten in ihren konfligierenden oder kooperierenden Verhaltensweisen unverzichtbar sind. Spätestens hier (wenn nicht schon früher auf der Ebene der Zellen) wird Leben nicht nur biosemiotisch (Ingensiep 2004) und insofern fundierend für jede Kulturwissenschaft, sondern der genuine Erscheinungscharakter des Organischen impliziert eine (subhumane) Soziologie des Lebens, die nicht deckungsgleich mit der »Soziobiologie« ist. Die von der Philosophischen Anthropologie her ausdifferenzierte Biologie bietet also bei Portmann ein Korrektiv der biologischen Funktionstheorie, die die Oberflächenmuster entweder auf Nebeneffekte physiologischer Mechanismen oder auf genuin soziobiologische Effekte (bloß funktional für die Koordination der genetischen Reproduktion) zurückführt. Herausgearbeitet wird demgegenüber der biologische Eigenwert der Oberfläche des Organischen. Der philosophisch-anthropologischen Theorie des Organischen gilt dessen Oberfläche nicht als bloßes Epiphänomen (eines eigentlichen Kerns), sondern als das Auftauchen der Eigenwertigkeit von Phänomenalität überhaupt, von Erscheinungshaftigkeit in der Welt, notwendig verknüpft mit der »Grenzbestimmtheit« des lebendigen Körperdings.

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Diese von vornherein auf Sichtbarkeit (und im akustischen Sinneskreis auf Vernehmbarkeit, im taktilen Sinneskreis auf Tast- und Fühlbarkeit) angelegte, gleichsam semi-öffentliche Disposition der lebendigen Körper war es, was Hannah Arendt an Portmanns Theorie des Lebens so fasziniert hat:

> »Könnte es nicht so sein, dass nicht die Erscheinungen für den Lebensprozess da sind, sondern vielmehr dieser für die Erscheinungen? Was sehen kann, möchte gesehen werden; was hören kann, möchte gehört werden; was berühren kann, möchte sich berühren lassen. Es ist gerade so, als hätte alles, was lebt – neben der Tatsache, dass seine Oberfläche zum Erscheinen da ist, dass sie gesehen werden und anderen erscheinen soll –, einen Drang, zu erscheinen, sich in die Welt der Erscheinungen einzufügen, indem es – nicht sein ›inneres Selbst‹, sondern – sich als Individuum zeigt und darstellt.« (Arendt 1979: 37 f.)

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Joachim Fischer

Exzentrische Positionalität

Führt die Biophilosophie, die die Philosophische Anthropologie im Ansatz ausdifferenziert, einerseits zu einer Anreicherung des wissenschaftlichen Lebensbegriffes, so ermöglicht sie es dem Theorieprogramm andererseits, die *Welt des Lebendigen* bis in die soziokulturelle *Lebenswelt* zu verfolgen und dabei zugleich das irreduzible Spezifikum der Sphäre des Menschen zu kennzeichnen. Der Blick für die Vitalität in der menschlichen Sphäre behauptet diese nicht als bloße Fortsetzung der Imperative des Organischen.

Von ihrer Grundkategorie »exzentrische Positionalität« aus erschließt Philosophische Anthropologie die menschliche Lebensform als eine konstitutionell von der pflanzlichen und tierischen Positionalität abgehobene, aber nicht darüber erhabene – weil vom Leben sich nicht lösende – Lebensform. Das Leben ist im Menschen »exzentrisch« geworden, aber die Exzentrierungen bleiben wegen der Unaufhebbarkeit der Positionalität auf »Rezentrierung« im Leibkörper angewiesen (vgl. Krüger 1999). Grenzrealisierende Dinge sind also Positionalitäten, zur Selbsterhaltung *und* Generhaltung *und* zur Erscheinungshaftigkeit ausgesetzte, von der Umgebung abgesetzte Dinge. Exzentrische Positionalität lässt sich auch explizieren als »Abstand im Ausdruck zum Ausdruck« oder als ›Körper in Differenz zum Leib im Leib‹. Dieses Lebewesen ist in den Abstand zu seiner organischen Gegebenheit verrückt, ohne sie preisgeben oder verlassen zu können (vgl. Eßbach 1994). Auch exzentrische Positionalität bleibt »positional« und damit »grenzrealisierendes Ding«: »einschließend-abschirmend gegen die Umgebung und aufschließend-vermittelnd zu ihr« (Plessner 1983: 257). Die Naturgeschichte ist im Menschen eine Naturgeschichte der Abstandnahme von der natürlichen Umwelt inmitten der Natur, eine Art »Körperausschaltung« (Paul Alsberg) inmitten der Körperlichkeit. Allein das menschliche Lebewesen erfährt im selben Ding eine konstitutionelle Differenz zwischen dem Leib, den es von innen her in seiner wechselnden Gestimmtheit an- und ausfühlt, und dem Körper, den es von außen her sieht und tastet und unter Kontrolle zu bringen sucht. Allein in diesem Lebewesen kann deshalb seine »Innerlichkeit« im Verhältnis zur Welt als ein »eigenleibliches Spüren«, als situierte Wahrnehmung – zur Erscheinung gelangen. Das Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie bietet also wegen der eingebauten Biophilosophie eine Fundierung der »Leibphänomenologie« (Schmitz 1965; vgl. aber auch Merleau-Ponty, Waldenfels), die das körperleiblich situierte Erleben des Erlebens der Welt systematisch zur Sprache zu bringen versucht.

Menschliche Lebewesen sind exzentrisch positionierte Dinge, d.h. gebrochene, aber nicht zerbrochene »Dinge«, sie bleiben in ihrer Vitalität »grenzrealisierende Dinge« inmitten einer aufgebrochenen

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Weltkomplexität, Selbstkomplexität und Komplexität der mitlebenden Positionalitäten. Wenn »die Erscheinung des Ausdrucks … ein echtes Urphänomen des Lebens« zu sein scheint (Cassirer 1995: 37), dann erscheinen menschliche Lebewesen als grenzrealisierende Dinge an ihren Grenzflächen sichtbar, vernehmbar für einander und zugleich unergründlich für das gegenseitige Verstehen, sie erscheinen im Modus der »doppelten Kontingenz« (Luhmann). Die Ausdrucksfläche ihrer Leibkörper bringt immer mehr zur Erscheinung als beabsichtigt und zugleich immer weniger, als erwünscht.

Vital können solche exzentrisch gestellten grenzrealisierenden Dinge ihre »Grenzrealisierung« laut Plessner nur in den Modi der »natürlichen Künstlichkeit« und der »vermittelten Unmittelbarkeit« entwickeln. Exzentrische Positionalität mit der korrespondierend geöffneten Welt-, Selbst- und Fremdkomplexität bedeutet faktisch: Es gibt keinen eindeutigen Bezugspunkt, auf den die Wirklichkeiten dieser Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt bezogen sind; zugleich verlangt die »Positionalität« in der exzentrischen Positionalität aber wie jeder lebendige Körper für den Lebensvollzug Orientierung, Richtung, Ausrichtung. »Exzentrische Positionalität« ermöglicht dem Vitalen eine neuartige »Komplexität« und erfordert zugleich deren künstliche und vermittelnde »Reduktion«. Das ist philosophisch-anthropologisch der Ursprung der sozio-kulturellen Lebenswelt in der Welt des Lebendigen. Luhmann hat später diese Art der »Grenzrealisierung« »Sinngrenzen« genannt:

> »Sinngrenzen … ordnen ein Gefälle in Komplexität. Sie trennen System und Umwelt als Möglichkeitsbereiche von verschiedener Komplexität. Die Umwelt hat immer höhere Komplexität als das System und letztlich die unbestimmte Komplexität von Welt überhaupt. Sinngrenzen markieren diesen Unterschied und machen ihn für die Orientierung des Erlebens verfügbar.« (Luhmann 1972: 73)

Bei Plessner und Gehlen, aus deren philosophisch-anthropologischem Fundus Luhmann sich das Argument der Reduktion von Komplexität ausdrücklich leiht, ist das Vitalmoment der sozio-kulturellen Lebenssituation deutlicher artikuliert. Genau für dieses Erfordernis der menschlichen Lebenssituation hat Arnold Gehlen die philosophisch-anthropologische Kategorie der »Entlastung« eingeführt. Plastisch gesprochen bedeutet für Gehlen Weltoffenheit »Reizüberflutung« und »Triebüberschuss«; für ein Lebewesen ist sie eine Ermöglichungs- ebenso wie eine Überforderungssituation, die ihn zu einer »natürlichen Künstlichkeit« und »vermittelten Unmittelbarkeit« seiner Lage, kurz zu einer »künstlichen Horizontverengung« (Plessner) der Welt-, Selbst- und Fremdkomplexität zwingt. Diesen natürlich-künstlichen Grenzziehungsvorgang hat Gehlen philosophisch-anthropologisch als »*Institutionalisierung*« gekennzeichnet, in dem die Reduktion der

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sachdimension, Seelendimension und Sozialdimension verklammert sind:

> »Der Mensch kann zu den Sachen, zu sich und seinesgleichen ein dauerndes Verhältnis nur indirekt festhalten, er muss sich auf einem Umweg, sich entäußernd, wiederfinden, und da liegen die Institutionen. Es sind dies allerdings von den Menschen produzierte Formen, in denen das Seelische, ein auch im höchsten Reichtum und Pathos schwankendes Material, versachlicht, in den Gang der Dinge verflochten und gerade und damit auf Dauer gestellt wird.« (Gehlen 1955: 55)

Plessner hat für denselben Grenzziehungsvorgang angesichts und in der Weltoffenheit des Menschen, für das künstliche und vermittelnde »Medium seines Lebens«, den formalen Begriff »*Sinn und Sinnzusammenhang*« bevorzugt.

> »Ohne ein Minimum an Sinnhaftigkeit, ohne den Versuch wenigstens, Hinweise von einem zum anderen zu finden, ohne Richtung (und Sinn ist Richtung, Hinweis auf, Anknüpfungsmöglichkeit) kein menschliches Leben. […] Welt als das, worin Dasein spielt, ist von einer verschwimmenden Grenze durchzogen, die den Bereich der Vertrautheit von dem der Fremdheit scheidet. Es braucht in den beiden Bereichen nicht immer mit ›rechten Dingen‹ zuzugehen, auch kann das Vertraute zum Fremden werden und umgekehrt. Aber zwischen beiden Bereichen sollen Beziehungen spielen können. Der Mensch will sicher sein, dass es mit den Dingen seine Bewandtnis hat, auch wenn er nicht weiß (und vielleicht nie wissen kann), welche. […] Sinn- und Sinnzusammenhang [haben] heißt für den Menschen: sich an etwas halten können, weil es das ist und nicht jenes, und mit ihm etwas anfangen können; Etwas als etwas ansprechen können – auf die Gefahr hin, dass es widerspricht; Etwas zu etwas machen können – auf die Gefahr hin, dass es sich dem Zugriff entzieht; Etwas als etwas gelten lassen – auf die Gefahr hin, dass es sich als etwas anderes entpuppt. Mit dieser Gliederbarkeit, Stabilität und Beweglichkeit, einem Minimum von Eindeutigkeit und Elastizität, Ordnung und Bildsamkeit, Geschlossenheit und Offenheit rechnet das Leben« (Plessner 1982: 361 f.).

Hat man von der »exzentrischen Positionalität« aus das Phänomen sinnhaft operierender Grenzrealisierung (Reduktion von Komplexität) in seiner Vitalität als Ursprung sozio-kultureller Lebenswelt verstanden, dann lassen sich nun von der Grundfigur der exzentrischen Positionalität her, vom »Abstand im Ausdruck zum Ausdruck« anthropologische Kategorien gewinnen als Umbruchbegriffe des Vitalen. *Anthropologische Kategorien* sind solche, die einen eigenen Status zwischen den Kategorien der Biosphäre und den Kategorien einer je spezifisch geschichtlichen soziokulturellen Welt der Menschen haben, den hermeneutischen und historischen Kategorien. Anthropologische Kategorien sind aufgebrochene und neuvermittelte Lebenskreislaufbegriffe. Sinne, Motoriken, Gestimmtheiten, Antriebe, Erscheinungs-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Ausdruckszonen lassen sich in ihrer je spezifischen Gebrochenheit rekonstruieren, so dass kontrastiv zu den Dimensionsbegriffen subhumaner Organismen – zu den Tieren – für die menschliche Sphäre Umbruchbegriffe des Lebens so gefunden werden können, dass in ihnen das Vitalitätsmoment als Hintergrund erkennbar und für die Kultur- und Sozialwissenschaften ansprechbar bleibt. So lässt sich – immer vorläufig – eine Reihe von Begriffspaaren bilden, in denen der erste Begriff (vor dem Schrägstrich) immer einen (ästhesiologischen, kognitiven, ethologischen etc.) Aspekt tierischer Lebenskreisläufe, der zweite denselben Aspekt im gebrochenen und neuvermittelten menschlichen Lebenskreislauf thematisiert: Geburt/›extrauterines Frühjahr‹, Sehen/Bilderzeugung, Verlauten und Hören/Musizieren, horizontale Körperachse/Aufrichtung bzw. vertikale Körperachse, Visage/Maske, Bedürfnis/Begehren, Intelligenz/Vernunft; Griff/Instrumentalität, Aggression/Gewalt, Erregung/Orgiasmus bzw. Ekstase, Stutzen/Staunen, Nachahmung/Mimesis (Darstellung, Ritual, Schauspiel); Bekanntheit/Vertrautheit, Gegnerschaft/Feindschaft, Instinkt/Institution, Signale/Sprache, Totstellreflex/Lachen und Weinen, Bewegung/Tanz, Verenden/Sterblichkeit und Grab.

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Anthropologische Kategorien kennzeichnen insofern die spezifischen Phänomene der menschlichen Sphäre weder als Graduierung bzw. Fortsetzung der Mechanismen des Organischen mit anderen Mitteln (wie das evolutionsbiologische Paradigma) noch durch vollkommene Abtrennung von der Vitalsphäre (wie das sprachkonstruktivistische Paradigma), sondern als Sprung- und Umbruchphänomene im Feld des Lebens selbst. Insofern sind diese anthropologischen Begriffe einerseits immer auch Abgrenzungsbegriffe zum Tier (die zur Dämpfung einer Anthropomorphisierung des Tieres führt): Tiere können sehen, aber sie kennen nicht das erzeugte Bild; sie können sich verlauten und hören, aber nicht musizieren; sie kennen Gegnerschaft, aber nicht Feindschaft; sie sind aggressiv, aber nicht gewalttätig, sie bewegen sich virtuos, aber sie tanzen nicht; sie kommunizieren, aber sie haben keine Sprache, sie verenden, aber sie sterben nicht und begraben einander nicht als leblose Körper. Andererseits sind diese anthropologischen Kategorien immer auch Abgrenzungsbegriffe zu den spezifisch hermeneutischen Begriffen, die jeweilige Epochen, geschichtliche Aprioris, Episteme, Dispositive (menschlicher Lebenswelt) auf den historischen Begriff bringen. Die anthropologischen Kategorien, die (je in einem Aspekt) eine Wendung des Vitalen auf den Begriff zu bringen suchen, sind zugleich offen für hermeneutische Kategorien, in den das jeweilige Moment eine jeweilige Auslegung und Stilisierung der Lebensverhältnisse erzwingt und gewinnt. Hermeneutische oder historische Kategorien sind z.B. die Stilbegriffe der Kunstgeschichte – ›Realismus‹, ›Kubismus‹, ›Expressionismus‹, ›Abstrakte Malerei‹ –, die durch die anthropologische Kategorie der Bil-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

derzeugung (die die Tiere nicht kennen) als Varianten/geschichtliche Möglichkeiten fundiert sind, einer anthropologischen Kategorie, in der das vitale Moment des Sehstrahls des menschlichen Blickes einbezogen bleibt, durch eine Bildfläche hindurch auf einen Bildgegenstand geführt (auch wo er ausgespart ist) und zur Bildfläche zurückgeworfen zu werden.

Die biophilosophisch fundierte Erschließungskraft der Philosophischen Anthropologie hinsichtlich der soziokulturellen Welt des Menschen zeigt hinsichtlich der anthropologischen Kategorien sich auch im Nebeneinander der Phänomene, im Reichtum der Medien, die als Modi der menschlichen »Grenzrealisierung« erschlossen werden können. Philosophische Anthropologie zeigt weder nur ein *pauschales* Monopol des Menschen – Weltoffenheit oder »Unergründlichkeit« oder »Unbestimmbarkeit« oder Kulturfähigkeit überhaupt, noch nur ein *herausgehobenes* Monopol oder Medium des Menschen – die Sprache –, von dem aus sich alles andere erschließt. Sie weist vielmehr vom Ansatz her ein Spektrum von Momenten oder so genannten Monopolen auf eine Parataxe von Besonderheiten der menschlichen Positionalität als nicht aufeinander rückführbare, wohl aber in der »exzentrischen Positionalität« fundierte Momente (Fischer 1995; Krüger 1999). Das hat entscheidend damit zu tun, dass die Formel »exzentrische Positionalität« am menschlichen Lebewesen ebenso das Distanz- und Reflexionsvermögen (in den Abstand »gestellt« sein) wie auch das den Menschen kennzeichnende Resonanzvermögen (aus jeder Ferne ansprechbar, in Leidenschaft versetzbar sein) anspricht. Exzentrizität der Positionalität erläutert »Distanz«, aber auch »Resonanz«, weil die Mitte des Lebewesens gleichsam ohne Zentrum, leer, ist (vgl. Eßbach 1994). Die Momente der Vernunft, des planvollen Handelns, der Konstruktion sind insofern erschließbar, als exzentrische Positionalität Abstand und Distanz expliziert. Andererseits expliziert die Kategorie exzentrische Positionalität aber – bereits vom Bildbegriff her – das konstitutionell geöffnete Lebewesen, dessen instinktives Zentrum nahezu leer ist, das deshalb wie kein anderes Lebewesen betreffbar, resonanzoffen, leidenschaftsfähig ist. Das ist die Doppelbedeutung des Begriffes der »Weltoffenheit«, so wie Max Scheler ihn einführt: diese Lebewesen können – ex-zentriert – einen Überblick über die »Welt« gewinnen, über jede Umweltverhaftetheit hinaus, und zugleich steht die »Welt« in ihrer Fülle in diese »offenen« Lebewesen wie in keine anderen hinein, nimmt sie mit, macht sie manchmal fassungslos. Insofern expliziert »exzentrische Positionalität« im gleichen Atemzug zum konstruktiven Abstand auch die spezifisch orgiastische Potenz dieses Lebewesens, sich ausfüllen zu lassen. Dieses Lebewesen muss ein rational handelndes Lebewesen wie umgekehrt ein tanzendes Lebewesen sein, es hat Geometrie, so wie es sich umgekehrt von Musik in Schwingungen versetzen, sich »ex-zentrisch«, ver-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rückt machen lassen kann. Exzentrische Positionalität weist kategorial Distanz- wie Ekstasevermögen bzw. -risiko aus.

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Deshalb sind die Theorien, die eine Parataxe, eine Heterarchie der »symbolischen Formen« (Cassirer 1954) oder der »Sinngebungen« in einer »Ästhesiologie des Geistes« (Plessner 1923) oder der nicht aufeinander rückführbaren »Wissensformen« (Leistungswissen, Bildungswissen, Heilwissen; Scheler 1924) als Basis der Kultur- und Sozialwissenschaften aufzuweisen versuchten, genuin mit dem Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie verbunden. In allen diesen Theorien wird »Sprache« als spezifisches Medium des menschlichen Welt-, Selbst- und Sozialverhältnis aufgewiesen, aber nicht nur Sprache, sondern mit der Sprache zugleich ein Spektrum von »Medien«, die – wiewohl sie auch zur Sprache gebracht werden können – in ihrer Logik nicht der Logik der Sprache folgen: z.B. Geometrie oder mathematische Naturwissenschaft oder »Leistungswissen« (als Medium der »Distanz«), z.B. Musik/Tanz oder Mythos oder »Heilswissen«/Mystik (als Medien der »Resonanz«). Philosophische Anthropologie kennt keinen »iconic turn« oder »accoustic turn«, weil ihr vom Ansatz her die Zuwendung zur Eigenlogik nichtsprachlicher »Medien« gebahnt ist. Wegen ihrer in letzter Hinsicht biophilosophischen Fundierung[4] entwickelt die Philosophische Anthropologie eine Theorie der aus der spezifischen Positionalität des Menschen aufweisbaren, aber nicht aufeinander rückführbaren »Medien«, mittels derer Menschen Welt je zur Erscheinung bringen und in denen sie sich in der Welt voreinander zur Erscheinung bringen.

Philosophische Anthropologie als Doppelkorrektiv des wissenschaftlichen Radikalismus der Biologie und der Kultur- und Sozialwissenschaften

Das Denkprojekt ›Philosophische Anthropologie‹ ist in seinem gesamten Textkorpus und bei allen seinen Referenzautoren vom Motiv der Ent-radikalisierung von extremen Aspekten getragen, ohne den Geltungsanspruch dieser Aspekte zu bestreiten. Philosophische Anthropologie ist genuin eine »Kritik des Radikalismus«.[5] Das Theorieprogramm versucht, die extremen Aspekte als »Doppelaspekt« der jeweiligen Sache einander sichtbar zu machen – im Dienst des Sachverste-

4 | ›Letztlich biophilosophisch‹ meint, dass z.B. in Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* zunächst keine solche Fundierung vorlag, dann aber später (im *Versuch über den Menschen* 1944) im Rückgriff auf Uexkülls Umweltlehre versucht wurde, nachdem schon Ende der 1920er Jahre eine deutliche Annäherung an die Hauptprotagonisten der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner) erfolgt (aber nicht veröffentlicht) war (vgl. Cassirer 1995).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hens. Die *Stufen des Organischen und der Mensch* sind insofern als eine Kritik des wissenschaftlichen oder wissenschaftstheoretischen Radikalismus zu lesen, sowohl der Lebenswissenschaften – als Biologismus – wie der Kultur- und Sozialwissenschaften – als Kulturalismus.

Philosophische Anthropologie: Korrektiv der Biodisziplinen des Lebens

»Grenzrealisierende Dinge« sind mehr als gengesteuerte Dinge. Anders gesagt: der Terminus »grenzrealisierende Dinge« beschreibt Leben komplexer als es eine genzentrierte Beschreibung tut (in der Zentrierung auf Körperkerninformation und ihre Reproduktion). Philosophische Anthropologie bildet mit ihrer Biophilosophie durch die Art ihres Begriffsvorschlages das Korrektiv einer Biowissenschaft, die sich im Zeichen des evolutionsbiologischen Ansatzes als eine Genbiologie etabliert, indem sie sich auf die »uneigentlichen Erscheinungen« des Lebendigen konzentriert – die molekulare Grundlage – und sie – biotechnisch erfolgreich – für das Eigentliche des Organischen nimmt. Ohne mit der biologischen Tatsachenforschung zu kollidieren, deckt die Philosophische Anthropologie in ihrer philosophischen Biologie den Eigenwert der »Erscheinung« des lebendigen Dinges, des »grenzrealisierenden Dinges« an seinen Grenzflächen auf. Dieser unadressierte Erscheinungscharakter (der es charakteristisch von unbelebten Dingen unterscheidet) ist durch Gene vermittelt, aber nicht auf das »Reproduktionsinteresse« der Gene rückführbar. An jedem individuellen Organismus lassen sich Selbsterhaltungsinteresse, Genkopieinteresse und der Eigenwert der Erscheinung unterscheiden. Mit dem Phänomen der eigenwertigen Erscheinung in der Welt des Lebendigen erscheint das Phänomen des *Ausdrucks*, das zugleich das Basisphänomen der soziokulturellen Welt hinsichtlich sprachlicher Konstruktion und Verstehbarkeit bildet. Damit ist innerhalb der Biologie selbst am Phänomen des Lebens der cartesianische Dualismus auf der Seite der mechanistischen Körperlichkeit durchbrochen, ohne eine teleologische oder spekulative Naturphilosophie postuliert zu haben. Die postcartesianische Operation einer solchen philosophischen Biologie lässt sich auch so beschreiben:

> »Returning the horizon of interiority into our cognition of pre-human life and finding our way to an evolutionary philosophical anthropology which locates human particularity in its full-bodied emergency from, and yet continuous with, pre-human forms of life.« (Moss 2003: 19)

5 | Deutlich ist das zum Beispiel schon im Titel von Plessners sozialtheoretischer Schrift *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) mit dem programmatischen Untertitel: *Eine Kritik des sozialen Radikalismus*.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Philosophische Anthropologie: Korrektiv der Kulturdisziplinen des Lebens

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Mit ihrer biophilosophisch fundierten Kultur- und Sozialtheorie bildet die Philosophische Anthropologie zugleich das Korrektiv zu einer Kultur- und Sozialwissenschaft, die sich im Zeichen des sprach- und diskurstheoretischen Ansatzes auf die sprachliche Konstruktion und Sprachkritik, Klassifizierung, Disziplinierung, Regulierung, Normalisierung und Optimierung, auf das »Grenzregime«, kurz auf den Aspekt der ›kulturellen Künstlichkeit‹ und ›Konstruktion‹ der menschlichen Lebenssphäre kapriziert. Mit der Gewinnung anthropologischer Kategorien, die das Vitalmoment systematisch einbeziehen und sich zugleich für hermeneutische Kategorien der Geschichtlichkeit offen halten, bildet die Philosophische Anthropologie auch eine biophilosophische Rekonstruktion jeder *Diskursivität* »von unten« her. Mit der Öffnung der »exzentrischen Positionalität« für die Ekstatik und Orgiastik als spezifische Möglichkeiten menschlicher Grenzregulierungen durchbricht die Philosophische Anthropologie die mentalistische Seite des cartesianischen Dualismus, ohne auf eine spekulative Lebensphilosophie zu rekurrieren. Neben der Sprache wird für die Kultur- und Sozialwissenschaften eine Eigenlogik nichtsprachlicher »Medien« erschließbar, die sich durch Operationen »natürlicher Künstlichkeit« und »vermittelter Unmittelbarkeit« bilden. In allen diesen »Medien« erscheinen menschliche Lebewesen von Natur aus »künstlich« und zugleich »vermittelt« unmittelbar in der Welt und bringen sie zur Erscheinung.

Führt die von der Philosophischen Anthropologie im Ansatz eingebaute Biophilosophie einerseits zu einer sachbezogenen Anreicherung des »Lebensbegriffes« – ohne einen spekulativen Naturbegriff vorauszusetzen –, so ermöglicht andererseits gerade dieser differenzierte Begriff des Lebens es der Philosophischen Anthropologie mit Blick auf die soziokulturelle Sphäre des Menschen, dem Faktum des Lebens, des Organischen – *der Welt des Lebendigen* – bis in der soziokulturellen *»Lebenswelt«* auf der Spur zu bleiben – ohne deren Eigenlogik durch die Reduktion auf das Organische zu unterlaufen.

Literatur

Arendt, H. (1979): *Vom Leben des Geistes*. Bd. 1: *Das Denken*, München, Zürich.

Buytendijk, F.J.J. (1928): »Anschauliche Kennzeichen des Organischen«, in: *Philosophischer Anzeiger* 4, S. 391–402.

Cassirer, E. (1954): *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde. (1923–1929), Darmstadt.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Cassirer, E. (1995): *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. J. M. Krois, Hamburg.

Eibl, K. (2004): *›Animal Poeta‹. Bausteine einer biologischen Kultur- und Literaturtheorie*, Paderborn.

Eßbach, W. (1994): »Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie«, in: G. Dux/U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a. Main, S. 15–44.

Fischer, J. (1995): »Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft«, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a. Main, S. 249–280.

Fischer, J. (2000a): *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Diss., Göttingen.

Fischer, J. (2000b): »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2, S. 265–288.

Fischer, J. (2005): »Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)«, in: H.-P. Krüger/G. Lindemann (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute. Ein Streit über ihre Leistungsfähigkeit*, Berlin, S. 30–58.

Foucault, M. (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisse*n, Frankfurt a. Main.

Foucault, M. (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt a. Main.

Gehlen, A. (1950): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn.

Gerhardt, V. (2003): *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart.

Gerhardt, V. (2003): »Die rationale Wendung zum Leben. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch«, in: J. Fischer/H. Joas (Hrsg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne,* Frankfurt a. Main, S. 35–40.

Grene, M. (1965): *Approaches to a Philosophical Biology*, New York, London.

Gutmann, M. (2004): *Erfahren von Erfahrungen. Dialektische Studien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie*, 2 Bde., Bielefeld.

Hegel, G.W.F. (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, in: ders., *Werke,* Bd. 8, E. Moldenhauer/K. M. Michel (Hrsg.), 1970, Frankfurt a.M.

Ingensiep, H.W. (2004): »Lebens-Grenzen und Lebensstufen in Plessners Biophilosophie. Perspektiven moderner Biotheorie«, in:

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

U. Bröckling et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen, S. 35–46.

Jonas, H. (1966): *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology,* New York.

Jonas, H. (1994): *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Leipzig.

Krüger, H.-P. (1999): *Zwischen Lachen und Weinen.* Bd. I: *Das Spektrum menschlicher Phänomene,* Berlin.

Krüger, H.-P. (2001): *Zwischen Lachen und Weinen.* Bd. II: *Der dritte Weg. Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage,* Berlin.

Luhmann, N. (1972): »Sinn als Grundbegriff der Soziologie«, in: J. Habermas/N. Luhmann (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. Main, S. 25–100.

Miller, G.F. (2001): *Die sexuelle Evolution. Partnerwahl und die Entstehung des Geistes,* Heidelberg, Berlin.

Moss, L. (2003): *Darwinism, Dualism and Biological Agency*. Online Paper, Notre Dame, www.nd.edu/~ndphilo/faculty/lmo.htm.

Pinker, S. (2003): *Das unbeschriebene Blatt. Die moderne Leugnung der menschlichen Natur*, Berlin.

Plessner, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928)*, Berlin, New York.

Plessner, H. (1982): »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VII, Frankfurt a. Main, S. 201–388.

Plessner, H. (1983): »Die Einheit der Sinne. Grundlinien zu einer Ästhesiologie des Geistes (1923)«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. III, Frankfurt a. Main, S. 7–315.

Plessner, H. (1983): »Ein Newton des Grashalms (1964)«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 247–265.

Plessner, H. (1985): »Selbstdarstellung«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. X, Frankfurt a. Main, S. 302–341.

Portmann, A. (1961): *Neue Wege der Biologie*, München.

Reckwitz, A. (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms,* Weilerswist.

Rehberg, K.-S. (1981): »Philosophische Anthropologie und die ›Soziologisierung‹ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland«, in: M. R. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in*

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Deutschland und Österreich 1918–1945. Sonderheft 23 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* S. 160–198.

Riedl, R.(1981): *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*, Berlin, Hamburg.

Rieger, S. (2004): »Die Semiotik des Lebens. Physiologie als Mediengeschichte«, in: U. Bröckling et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen, S. 189–202.

Scheler, M. (1926): *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig.

Scheler, M. (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Darmstadt.

Schmitz, H. (1965): *Der Leib. System der Philosophie.* 2. Bde., 1. Teil, Bonn.

Simmel, G. (1918): *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München, Leipzig, S. 1–27.

Spaemann, R. (1998): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹,* Stuttgart.

Vollmer, E. (1995): *Biophilosophie,* Leipzig.

Weingarten, M. (2003): *Leben (bio-ethisch)*, Bielefeld.

Wilson, E.O. (1999): *Die Einheit des Wissens,* Berlin.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das Typusproblem in Philosophischer Anthropologie und Biologie – Nivellierungen im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften

Mathias Gutmann, Michael Weingarten

Versteht man Scheler, Plessner und Gehlen als drei Typen Philosopischer Anthropologie, dann ist allen dreien ein Bezug auf zeitgenössisch vorgefundenes biologisches Wissen eigentümlich – wenn auch in je besonderer Form. Rein negativ bei Scheler, indem das ›Geist-Haben‹ des Menschen als Ausweis seiner Humanität gegen die reduktionistischen Erklärungsansprüche der empirischen Wissenschaften – und hier insbesondere der Biologie *und* der Sozialwissenschaften – in der Neuformulierung eines *theologisch*-philosophischen Projektes[1] begründet werden soll. Rein positiv bei Gehlen in dem Versuch Philosophie als *empirische* Philosophie zu betreiben. Und ›gemischt‹ bei Plessner insofern, als dieser bestimmte biologische Theorien, insbesondere den Darwinismus, zurückweist, aber andere biologische Theorien (vor allem ontogenetische und vitalistische) fundierend in den Begründungsgang seiner Philosophischen Anthropologie einbaut.

Insofern Schelers anthropologische geist-bezogene Überlegungen ausschließlich abhängig sind von der Geltung bestimmter religionsphilosophischer Sätze, kann seine Philosophische Anthropologie seitens empirisch-wissenschaftlichen Wissens nicht außer Kraft gesetzt werden. Grundsätzlich anders steht es mit den Ausarbeitungen Gehlens und Plessners. Gerade weil Gehlen sein Philosophieren als empirisch versteht, muss er zugeben, dass seine Aussagen über den Menschen abhängig sind von der Geltung *bestimmten* empirischen Wissens und verändert werden *müssen*, wird dieses investierte empirische Wissen falsifiziert. Plessners Position muss sich dagegen vertei-

1 | Zum theologischen Kontext der Schelerschen Philosophischen Anthropologie; vgl. ders. »Probleme der Religion (Zur religiösen Erneuerung)« in *Vom Ewigen im Menschen* (1921, S. 279–723); sowie Scheler (1987).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

digen lassen können gegenüber zwei möglichen Veränderungen innerhalb der Fachwissenschaften, auf die Plessner sich im Aufbau seiner Philosophischen Anthropologie positiv bezieht:

1. Es muss zum einen gezeigt werden, inwiefern der Rückgriff auf ontogenetische und vitalistische Theorien noch stichhaltig ist, wenn dieser Rückgriff von Plessner selbst in der Kritik an einer *bestimmten* Ausformulierung der Evolutionstheorie, nämlich der typologisch-*darwinistischen* begründet wurde, und diese Form von Evolutionstheorie heute *kein* geltendes Wissen mehr darstellt. Fraglich ist also, ob eine Philosophische Anthropologie immer noch *nur* in ontogenetischen und vitalistischen Theorien fundiert werden kann.
2. Zum anderen werden die anthropologischen Aussagen fragwürdig genau dann, wenn die von Plessner verwendeten ontogenetischen und vitalistischen Theorien außer Geltung gesetzt werden – was heute sicherlich für vitalistische Theorien sofort zugestanden werden muss.

Bedenkt man weiter, dass nicht nur der von Plessner kritisierte Darwinismus typologisch argumentierte, sondern eben auch die von ihm im Begründungsgang seiner Philosophischen Anthropologie benutzten ontogenetischen Theorien (insbesondere Hans Driesch und Jacob von Uexküll) typologische Theorien waren, typologische Theorien aber *sowohl* in ihrer ontogenetischen *als auch* in ihrer darwinistisch-phylogenetischen Ausprägung mit guten Gründen von der gegenwärtigen Evolutionstheorie *ad acta* gelegt wurden – was bleibt dann noch von einer Philosophischen Anthropologie übrig, die bis in ihren zentralen Formulierungen (*der* Mensch, *das* Tier, *die* Pflanze) typologisch argumentiert? *Biologisch* jedenfalls sind Worte wie ›der Mensch‹, ›das Tier‹, ›die Pflanze‹ nicht einfach falsch, sondern – als empirisch sachhaltige – schlichtweg sinnlos.

Im Folgenden wollen wir für diesen Problemzusammenhang erste Thesen und Hinweise formulieren, von denen wir meinen, dass sie vorrangig klärungsbedürftig sind, weil an ihnen sich entscheidet, ob und inwiefern Philosophische Anthropologie in systematischer Absicht betrieben werden kann – oder eben auch, ob nicht und was dann an deren Stelle treten könnte.

1. | Ein heute versuchtes Anknüpfen an Plessners Philosophische Anthropologie kommt – dies unsere erste These – nicht darum herum, das Verhältnis zwischen Philosophie und Biologie zunächst bei Plessner selbst zu rekonstruieren, um dann mit Gründen entscheiden zu können, ob die in Plessners Philosophischer Anthropologie zentralen Termini auch dann noch *als Begriffe* verwendet werden können, wenn ihre Begründung in bzw. ihre Ableitung aus biologischen Theorien angesichts gegenwärtigen fachwissenschaftlichen Wissens nicht mehr

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

möglich ist; bzw. wie gegebenenfalls dieses Verhältnis neu bestimmt werden muss, um das Plessner'sche Projekt fortsetzen zu können. Die Notwendigkeit der Klärung des Verhältnisses von Biologie und Philosophie zeigt sich umgekehrt darin, dass viele der von Plessner herangezogenen biologischen Referenzautoren sich selbst verstanden als Vertreter einer ›Philosophischen Biologie‹ (bspw. Hans Driesch) oder einer ›Theoretischen Biologie‹ (bspw. Jacob von Uexküll). Hier ist die zu klärende Frage die, ob sich ›Philosophische Biologie‹ und ›Theoretische Biologie‹ zu den anderen biologischen Disziplinen so verhalten wie dies paradigmatisch für die theoretische Physik zu den anderen physikalischen Disziplinen gilt, ob sie also selbst eine *Teildisziplin* der Biologie sind so wie die theoretische Physik eine Teildisziplin der Physik ist; oder ob es sich bei diesen Konzepten um philosophische Aussagen *über* die Biologie handelt, Philosophische bzw. Theoretische Biologie also Teildisziplinen der Philosophie und genau nicht der Biologie sind (oder waren).

2. | Diese Unklarheit des Verhältnisses von Philosophie und Biologie zeigt sich dann u.a. darin, dass die Philosophischen Anthropologen von *Tier*-Mensch-Vergleichen ausgehen um zu einem Begriff des Menschen zu kommen, das Tier also als das schon durch die Biologie Bestimmte und den Menschen als das zu Bestimmende unterstellen, während umgekehrt Biologen (zumindest methodisch) von *Mensch*-Tier-Vergleichen ausgehen, den Menschen also als das u.a. durch die Philosophie Bestimmte und das Tier als das zu Bestimmende unterstellen (vgl. Gutmann 2002 a, 2002b). So schreibt bspw. Fredrik J.J. Buytendijk, mit dem Plessner zusammengearbeitet und publiziert hat:

> »Die vergleichende Psychologie hat die Aufgabe, die in der unmittelbaren Erfahrung des Alltags zunächst vorgefundene Verwandtschaft, Ähnlichkeit und den Unterschied im Tun des Menschen und der Tiere zu erforschen, d.h. zu beschreiben und zu begreifen« (Buytendijk 1958: 7).

Im Alltag, im »werktätigen Lebensverkehr« haben wir als Menschen uns immer schon unterschieden von Anderem als bestimmtem Anderen, bspw. unterschieden von Tieren. Solche getätigten Unterscheidungen und damit vorgenommene Bestimmungen von dem, was der Mensch sei, greift die vergleichende Psychologie als vorgefundene auf und hat somit eben auch einen zumindest *alltäglich formulierten Begriff vom Menschen zur Voraussetzung ihres wissenschaftlichen Vergleichens:*

> »Mit Nachdruck sei darauf hingewiesen, daß die ganze Fragestellung der vergleichenden Psychologie auf einer Erkenntnis des Menschlichen im Menschen beruht. Ändert sich die Auffassung des Menschlichen, so erscheint auch das Tierliche in einem anderen Licht. Die Erforschung der Verwandtschaft zwischen menschlichen und tierlichen Betätigun-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> gen beabsichtigt, Einsicht zu bekommen in die gemeinsamen Eigenschaften und in die wesentlichen Unterschiede. Sie stützt sich immer auf eine Wissenschaft des Menschen, die ein Verständnis des menschlichen Tuns aus der menschlichen Eigenart versucht.« (Buytendijk 1958: 8; Hervorhebung von uns)

Eine Bestimmung des Menschen auf der Ebene alltäglichen Redens oder (methodisch später) in einer Wissenschaft vom Menschen, ist Voraussetzung dafür Mensch und Tier vergleichen zu können – die Bestimmung des Tierlichen also, ist die abhängige Größe, abhängig eben von einem Begriff des »Menschlichen im Menschen«. Genau umgekehrt sind die begrifflichen Abhängigkeitsverhältnisse bei Plessner: Um den Menschen als exzentrisch-positional bestimmen zu können, muss der Begriff der Positionalität über das Tier eingeführt worden sein; und ändert sich der Begriff der Positionalität, dann muss logisch notwendig eine Veränderung des Begriffs von Mensch erfolgen.

Obwohl doch solche Einwände[2] gegen die Möglichkeit eines Mensch-Tier-Vergleiches wenn nicht den, so doch einen zentralen Kernpunkt Philosophischer Anthropologie betreffen, finden sich auf Seiten der Philosophischen Anthropologie keinerlei Bemühungen, diesen Einwand zu entkräften; man führt solche Vergleiche durch und übernimmt deren Ergebnisse als gesichertes Wissen, ohne sich und anderen methodisch über die Möglichkeit solchen Vergleichens Rechenschaft zu geben. Die Problematik eines solchen Vorgehens nicht zu bemerken verweist auf grundsätzliche Defizite im Philosophie-Verständnis der Philosophischen Anthropologie.[3]

3. | Vor diesem Hintergrund zeigen sich sodann weiter allein schon die Redeweisen von der Pflanze, dem Tier und dem Menschen sowie der behaupteten Stufenfolge (mit oder ohne genealogische Implikationen) von der Pflanze ausgehend zum Tier zum Menschen hin als höchst doppeldeutig. Handelt es sich um biologische Termini aus einer typologischen biologischen Theorie?[4] Oder handelt es sich um philosophische Termini in der Tradition der Aristotelischen Seelenlehre, in der genau eine solche Aufschichtung von Pflanzenseele, Tierseele und Menschenseele und zugleich das Eingeschlossen- oder Enthalten-sein der Pflanzenseele in der Tierseele sowie der Pflanzen- und Tierseele in der Menschenseele behauptet wurde?

---

2 | Weiter wären hier selbstverständlich die Überlegungen von Kurt Goldstein und seinen Mitarbeitern zu nennen. Vgl. Goldstein (1934).

3 | Vgl. den Beitrag von Weingarten in diesem Band.

4 | Dabei wäre aber zu beachten, dass Wissenschaftler wie Buytendijk sehr genau unterscheiden bezüglich der Rede von dem ›Tierlichen‹ und dem ›Menschlichen‹ einerseits, ›Mensch‹ und ›Tier‹ andererseits unterscheiden.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Beschreibungen, die Plessner von der Pflanze, dem Tier und dem Mensch gibt, zielen darauf ab zu zeigen, inwiefern die jeweils niederen Stufen als in den höheren Stufen enthalten seiend gedacht werden müssen. Philosophisch ist die Klärung dieser Sachlage insofern höchst folgenreich, wenn man bedenkt, dass Hegel diese Aristotelische Tradition als unzureichend kritisiert, weil mit ihr das bloß ›Natürliche‹, ›Tierliche‹ am Menschen, nicht aber das ›Menschliche‹, das Mensch-sein des Menschen erfasst werden könne. Die Rede von Seele[5] läuft nämlich auf ein Thematisieren des »bloß Anthropologischen« als dem »Tierlichen« des Menschen hinaus, wohingegen Hegel beansprucht, er könne mit seinen Überlegungen zu »Geist«[6] und der Verhältnisbestimmung von Geist zu den Geistern eine begrifflich fundiertere Lösung bezüglich der Rede von Mensch als Mensch vorlegen, also das »Menschliche« des Menschen erfassen.

Ohne hier auf Hegels Überlegungen selbst eingehen zu können, muss doch als verblüffend festgehalten werden, dass Buytendijk in genau dieser Hinsicht den ›Geist‹-Begriff verwendet. Bisherige Anthropologie habe über den Seelen-Begriff nur einen Dualismus von Körper und Seele behaupten können und damit sowohl eine zureichende Bestimmung des Menschen als auch eine zureichende Bestimmung des Tieres verfehlt. Die Bestimmung des Menschlichen des Menschen sei dagegen möglich über einen ›Geist‹-Begriff:

---

5 | Vorausgesetzt hier, es ist richtig, wenn wir vermuten, dass mit der Plessner'schen Redeweise von Pflanze, Tier und Mensch die Aristotelische Redeweise der jeweiligen Seelen gemeint ist; und dass dies zumindest eine mögliche Vermutung ist, zeigen gerade auch die König'schen Einwände gegen Plessners Philosophische Anthropologie.

6 | Wir vermeiden hier bewusst die Rede von dem Geist um den Eindruck zu vermeiden, die Rede von Geist als dem Geist sei formal äquivalent der Rede von dem Menschen (dem Tier, der Pflanze). Vielmehr gilt Hegels Bemühen genau der Dekonstruktion der Vorstellung, es gäbe den Geist, der dann auch noch in ein Verhältnis treten könne zu den Geistern; für ihn ist »Geist« der Begriff des Verhältnisses zwischen Geistern als eines Verhältnisses. Bedenkt man die Überlegungen in Hegels Vorlesungen zur Philosophie der Religion, dann fällt zumindest ein erhellendes Licht auf Schelers theologisch fundierte Philosophische Anthropologie und der dort zu findenden Rede vom dem Geist als der Besonderheit des Menschen. Und könnte es dann nicht auch sein, dass ganz anders verständlich wird, warum Plessner in *Macht und menschliche Natur* ausschließlich Carl Schmitt diskutiert und diesem vorschlagen kann, die theologische Begründung seiner politischen Theorie zu ersetzen durch eine anthropologische, weil diese – formal äquivalent der theologischen auf Grund der formalen Äquivalenz der Rede von dem Geist und dem Menschen – das Schmitt'sche Anliegen besser einzulösen verspricht?

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Menschsein ist eine Weise des leiblichen In-der-Welt-Seins, in dem in jedem Verhältnis ein erkennender Geist sich in seiner Leistung verwirklicht. Darum sagt Merleau-Ponty auf Grund einer philosophischen Betrachtung der Wahrnehmung: ›Sehen, wie der Mensch sieht, und Geist-sein sind Synonyme.‹ Wir fügen hinzu: ›Etwas leisten und Geist-sein sind identisch‹. Der Mensch ist nicht ein Tier mit einer Oberschicht geistiger Funktionen. Er ist ein inkarnierter Geist, d.h., daß in jedem Verhalten, das seine Leiblichkeit vermittelt, die ›Dimension des Geistes‹ erschlossen wird.« (Buytendijk 1958: 45)

4. | Als weiteres zentrales philosophisches Problem (und zugleich als vierte These) das in der Philosophischen Anthropologie keine zureichende Beachtung findet, können wir somit festhalten, dass durch die Weigerung, das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften, und hier insbesondere der Biologie, zu reflektieren, die Grundbegriffe der Philosophischen Anthropologie merkwürdig in der Luft hängen: Sind es philosophische Begriffe, warum bedarf es dann eines Verweises auf biologische Theorien, in denen diese Worte ebenfalls vorkommen? Oder sind es biologische Begriffe, wie können sie dann in eine philosophische Sprache »übersetzt«[7] werden? Aber würde es sich um eine ›Übersetzung‹ des terminologischen Gebrauchs von Worten aus dem einen wissenschaftlichen Kontext in den terminologischen Gebrauchs desselben Wortes in einem anderen Kontext handeln, dann – unterstellt man nicht eine völlige philosophische Naivität auf Seiten der Philosophischen Anthropologen – müssten sich zumindest Ansätze hinsichtlich der Möglichkeit einer solchen Übersetzung in der Philosophischen Anthropologie finden. Dies ist aber nicht der Fall.

Nun findet sich das formal gleiche Reflexionsdefizit auf Seiten derjenigen Biologen, die als Referenzautoren Eingang gefunden haben in die Philosophische Anthropologie. Denn in welcher Hinsicht kann von einer ›Philosophischen Biologie‹ gesprochen werden? Es kann vermutet werden, dass beide Benennungen, also sowohl die Benennung einer theoretischen Bemühung als Philosophische Anthropologie durch Philosophen als auch die Benennung einer theoretischen Bemühung als Philosophische Biologie durch Biologen, zur gemeinsam geteilten Voraussetzung haben, dass es sich in beiden Fällen um Wissenschaften handele. Nicht nur die Philosophie stand in dieser Hinsicht unter erheblichem Begründungsdruck gegenüber den Erklärungsansprüchen der Naturwissenschaften und hier insbesondere der Physik, wie etwa Husserls programmatische Schrift *Philosophie als strenge Wissenschaft* zeigt; auch die Biologie musste sich gegenüber

7 | Zum ›Übersetzen‹ als einem philosophischen Problem vgl. Benjamin (1980), Derrida (2003), Hart Nibbrig (2001).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

reduktionistischen Ansprüchen als eigenständige, nicht in Physik überführbare Wissenschaft behaupten. Aber – und dies müsste noch eingehend rekonstruiert werden – den Philosophischen Anthropologen und den Philosophischen Biologen ging es nicht nur und ausschließlich um die Begründung ihrer Bemühungen als Wissenschaften, sondern die ihnen ebenfalls gemeinsame Voraussetzung war wesentlich stärker noch: Philosophie und Biologie sind zwar verschiedene Wissenschaften, in ihrem Wissenschaft-*sein* oder *als* Wissenschaft aber sind sie gleich. Nur unter dieser starken Prämisse erscheint es nachvollziehbar, dass Terminologien über disziplinäre Grenzen hin einfach ausgetauscht werden können. So könnte behauptet werden, dass sie in ihrem Wissenschaft-sein insofern gleich wären, als sie das selbe Allgemeine (die Pflanze, das Tier, der Mensch) zum Gegenstand haben; unterschieden wären sie darin, wie sie dieses Allgemeine zum Gegenstand haben. Dieser – weder von Seiten der Philosophischen Anthropologie noch von Seiten der Philosophischen Biologie explizit gemachten – Unterstellung kann entgegengehalten werden, dass es sich um eine Nivellierung von Philosophie und Biologie insofern handelt, als dasjenige Allgemeine, das die Philosophie zum Gegenstand hat, ein als Allgemeines anderes Allgemeines ist als dasjenige Allgemeine, das die Biologie zu ihrem Gegenstand hat. Zumindest in einem ersten Schritt kann man sich die Folgen dieser Überlegung vergegenwärtigen dadurch, dass man im Hegel'schen Sinne das Allgemeine der Philosophie terminologisch als »Geist« fasst, das Allgemeine der Biologie dagegen als (Pflanze-, Tier- und Menschen-)»Seele«.

Das Typusproblem in Philosophischer Anthropologie und Biologie – Nivellierungen im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften

5. | Eine Folge dieser Nivellierung des Allgemeinen der Philosophie auf das Allgemeine der Biologie ist nun eben – dies die letzte These – , dass die biologisch-typologische Rede von ›Art‹ und ›Art-Exemplar‹, *type* und *token* zur Grundlage wird der philosophisch-anthropologischen Rede von der Pflanze, dem Tier, dem Menschen; und zwar zur Grundlage so, dass Philosophische Anthropologie dann nur ausgehend von und basierend auf solchen typologischen Bestimmungen betrieben werden kann. Und insofern dies zutreffend ist, gerät Philosophische Anthropologie in einen nicht aufhebbaren Widerspruch zur gegenwärtigen Biologie und hier insbesondere zur Evolutionstheorie.

Nun kann und muss man für Plessner und die Ausarbeitung der *Stufen des Organischen* festhalten, dass er die biowissenschaftlichen Kontroversen seiner Zeit gut kannte und sowohl bezüglich der Debatte um den (phylogenetischen, in der Tradition von Ernst Haeckel stehenden) Darwinismus als auch in der Auseinandersetzung zwischen einer vitalistisch-ontogenetischen Theorie (Hans Driesch) und einer mechanistisch-ontogenetischen Theorie (Wilhelm Roux) eine mögliche, d.h. in der Fachwissenschaft damals akzeptierte, Position bezog. Die Entscheidung für Driesch und gegen Roux konnte aus guten, also

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auch experimentell gestützten Gründen erfolgen, bis durch die entwicklungsbiologischen[8] Konzepte von Bertalanffy und Hans Spemann Ende der 20ger, im Verlauf der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts der Mechanismus-Vitalismus-Streit gegenstandslos wurde. Und man konnte ebenfalls mit guten Gründen auf der Seite von Driesch und Uexküll gegen den Darwinismus streiten, solange bis – ebenfalls Ende der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts – mit der Entwicklung der Populationsgenetik sich die moderne, wieder die Darwinschen Überlegungen aufgreifende und fortentwickelnde moderne Evolutionsbiologie entstand. Dies alles zugestanden, ist doch festzuhalten, dass Plessner bis in seine spätesten Arbeiten zur Philosophischen Anthropologie an den Diskussionsverläufen des ersten Viertels des letzten Jahrhunderts festhielt und nicht bemerkt hat, dass in der Biologie seine Überlegungen nun überhaupt keinen Bezugspunkt mehr hatten – oder dies nicht bemerken wollte, weil ihm dann die Grundstruktur seiner Philosophischen Anthropologie abhanden gekommen wäre.

Zugestanden also: Uexküll war einer der wichtigsten Vertreter der ›organismischen Biologie‹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts und hat in dieser Hinsicht der Fachwissenschaft viele Anregungen gegeben. Die Begründung der *Theoretischen Biologie* sollte dabei nicht einfach nur eine theoretische Grundlage der empirischen Teile der Biologie zur Verfügung stellen, sondern beanspruchte zugleich eine Weiterführung und grundlegende Erweiterung der Kantischen Transzendentalphilosophie zu sein:

> »Die Aufgabe der Biologie besteht darin, die Ergebnisse der Forschungen Kants nach zwei Richtungen zu erweitern: 1. Die Rolle unseres Körpers, besonders unserer Sinnesorgane und unseres Zentralnervensystems mit zu berücksichtigen und 2. Die Beziehungen anderer Subjekte (der Tiere) zu den Gegenständen zu erforschen.« (Uexküll 1928: 9)

Und ironischer Weise ist es genau diese ›biologische Interpretation‹ Kants, die zu unaufhebbaren methodologischen Problemen in Uexkülls Konzept führt.

Der erste Schritt der Uexküllschen biologischen Interpretation Kants zeigt schon die Probleme einer solchen Nivellierung von Philosophie auf Biologie an: denn die Kantische Rede von der ›Gattung‹ Mensch wird jetzt umstandslos reformuliert als gleich der Rede von der biologischen Art *Homo sapiens*; die Kantischen Apriori erscheinen als Eigenschaften der organischen Ausstattung dieser Art, so dass es nun umstandslos möglich ist für alle Lebewesen von der Zecke aufwärts bis zum Menschen hin das Verhältnis von Merk- und Wirkzei-

8 | Ontogenie und Entwicklungsbiologie (*developmental biology*) müssen unterschieden werden, um Verwechslungen mit der Haeckel'schen Tradition zu vermeiden!

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chen und die damit gegebenen jeweiligen artspezifischen Welten zu untersuchen; jede Art (*type*) und jedes Exemplar einer Art (*token*) lebt in seiner artspezifischen, von ihr resp. ihm über Wirk- und Merkorgane erzeugten Umwelt als einem Ausschnitt aus der »Umgebung« oder der »Außenwelt«:

Das Typusproblem in Philosophischer Anthropologie und Biologie – Nivellierungen im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften

> »Schon der bloße Augenschein belehrt uns, ob wir es mit einem Luft-, Wasser- oder Landtier zu tun haben. Die Flossen, die Flügel und die Füße tragen unzweideutig den Stempel ihrer Bestimmung. Je mehr der Funktionskreis auf ein eng umschriebenes Medium eingeschränkt ist, um so deutlicher kann man an den Effektoren ihre Fügung erkennen. Wir unterscheiden Saugfüße, Springfüße, Lauffüße und Kletterfüße, die uns einen ganz sicheren Anhalt geben, um das Medium der Landtiere in weitere Unterabteilungen zu zerlegen. Bei den Parasiten entdecken wir Klammerfüße, die ganz genau den Geweben ihrer Wirte, die ihnen das Medium liefern, eingefügt sind.« (Uexküll 1928: 201)

Schon hier gilt es auf eine dann auch für die Philosophische Anthropologie folgenreiche Inkonsistenz aufmerksam zu machen. Denn die Bestimmung der »Umwelt« als einem Ausschnitt aus der »Außenwelt« ist nur dann möglich, wenn der Biologe für sich einen göttlichen Beobachterstandpunkt beansprucht, für den das Eingebundensein in eine auf Grund seiner organischen Ausstattung gegebenen Eigenwelt nicht gilt: Denn würde Uexkülls These auch für den beobachtenden Biologen gelten, dann müßte er sagen, dass die Umwelten der Tiere Ausschnitte aus der Umwelt des Menschen darstellen – die Rede von einer Außenwelt, die keine artspezifisch erzeugte Umwelt ist, sondern in irgend einem Sinne »die Welt selbst«, ist nicht möglich. Für die Philosophische Anthropologie impliziert das selbstverständlich sofort die Frage nach dem Standpunkt des Philosophischen Anthropologen, der über den Menschen als so und so seiend spricht.

Allgemein hängt die Relation von Organismus und Umwelt ab von seinem Bauplan, im Besonderen dann von dem spezifischen Typ des Bauplans. Die Unterscheidung der Typen ergibt sich über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der verschiedenen Funktionskreise, die geschlossenen Funktionskreise des Mediums, der Nahrung, der Fortpflanzung usw. Die Relation zwischen Organismus und artspezifischer Umgebung wird dann weiter beschrieben als »Gefüge« und »Gegengefüge«, die lückenlos miteinander verzahnt sind wie Schlüssel und zugehöriges Schloss: »Die Tiere sind nun derart in die Natur hineingebaut, daß auch die Umwelt wie ein planmäßiger Teil des Ganzen arbeitet« (Uexküll 1928: 153).

Das naturgeschichtliche Gewordensein der Organismen wird von Uexküll beschrieben als Transformation des jeweiligen Bauplanes; eine Transformation des Bauplanes, die nur sprunghaft – und damit im Widerspruch zum graduellen und kontinuierlichen Wandel in der Darwinschen und der modernen Evolutionstheorie – gedacht werden

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kann als das schlagartige (Konrad Lorenz, der nicht nur in dieser Hinsicht Anhänger von Uexküll war, nennt dies dann Fulguration) Auftreten eines neuen Funktionskreises.

Wie schwierig das Einbinden evolutionstheoretischer Überlegungen in dieses Konzept ist, kann folgende Ausführung erhellen:

> »Ein jeder Organismus kann nur er selbst sein. Aber in sich selbst ist er vollkommen, weil er, wie wir wissen, im Gegensatz zu unseren Gegenständen, die aus Struktur und Gefüge bestehen, nur aus Gefüge besteht. Daher darf man die grundsätzliche Behauptung aufstellen: ein jedes Lebewesen ist prinzipiell absolut vollkommen.« (Uexküll 1928: 204 f.)

Wenn jedes Lebewesen »prinzipiell absolut vollkommen ist«, dann kann jede Veränderung nur eine negative Abweichung sein; Evolution als Entwicklung ist genau genommen ausgeschlossen. Oder aber die jeweilige Gegenwart wird als Ende der Evolution unterstellt und das Erreichen der Gegenwart als ein teleologisch gerichteter Prozess auf diesen Zustand hin imaginiert. Uexküll glaubt mit dem Organisator-Konzept Spemanns und der Regulator-Hypothese Drieschs einen Mechanismus benennen zu können, der diesen teleologischen Prozess verständlich mache. Die Oocyten und alle Zygoten aller Stämme (Phyla) starten von der selben Struktur; die Organisatoren ›höhere‹ Phyla bewirken dann, dass die Entwicklung eines Lebewesens, das zu diesem höheren Phylum gehört, nicht vorzeitig abbricht. So wird ein Hühnchen in seiner ontogenetischen Entwicklung trotz der Entwicklung der Anlagen zu Kiemenbögen nicht zu einem Fisch, weil Organisatoren, bevor die Kiemen-Anlagen zu wirklichen Kiemen ausgebildet werden, die Umformung hin zu einem Hühnchen ›lenken‹. Unabhängig von der Frage, woher die Organisatoren stammen und woher sie ›wissen‹ können, wann sie in eine Entwicklung zielgerichtet einzugreifen haben, bleibt festzuhalten, dass die als Phylogenese verstandene Evolution collabiert in ontogenetische Entwicklung – ein Konzept, das vor Darwin bspw. von Karl Ernst von Baer schon vertreten wurde (vgl. Gutmann/Neumann-Held 2000).

Jede individuelle Entwicklung verläuft so vom Allgemeinen als dem allem Lebendigen gemeinsamen Ausgangspunkt, über die dem jeweiligen Phylum, der jeweiligen Familie, Gattung hin zur Art besonderen Gemeinsamen; mit der Ausbildung der Art-Charakteristika ist die Entwicklung, bspw. des Hühnchens, abgeschlossen. Und zugleich soll diese Modell der Individual-Entwicklung das naturgeschichtliche Gewordensein repräsentieren. Dieses enkaptische Modell liegt eben auch, mit Modifaktionen, der Rede von der Pflanze, dem Tier und dem Menschen zu Grunde, weswegen die Bestimmungen des jeweils Allgemeineren zugleich auch immer zu Bestimmungsstücken des Besonderen werden. Wahrscheinlich kann über die genauere Rekonstruktion dieser Vorstellung auch erschlossen werden, warum Plessner gerade

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in der Vorlesung *Elemente der Metaphysik* in nicht zufälliger Weise neben seiner Bezugnahme auf Autoren wie Driesch und Uexküll u.a., die in ihrer Zeit durchaus auch heute noch würdigenswerte Leistungen in der Biologie erbracht haben, auch auf Autoren zurückgreift, die in ihren Fachwissenschaften immer umstritten waren, aber genau das Schnittfeld besetzten, das für das Fluktuieren zwischen Biologie, Philosophie und ›bloßer Weltanschauung‹ so wichtig war: Edgar Dacque (Paläontologie) und Hans Andre (Botanik) etwa, aber auch Huston Stuart Chamberlain, für dessen Rezeption in der Weimarer Republik sich Uexküll vehement eingesetzt hatte, und selbstverständlich Ludwig Klages und sein Schüler Melchior Palagyi.[9]

Literatur

Benjamin, W. (1980): »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt a. Main, S. 9–21.

Buytendijk, F. J. J. (1958): *Mensch und Tier,* Reinbek.

Derrida, J. (2003): *Die Einsprachigkeit des Anderen*, München.

Goldstein, K. (1934): *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag.

Gutmann, M. (2002a): »Human Cultures' Nature«, in: A. Grunwald et al. (Hrsg.), *On Human Nature. Antropology: Biological And Philosophical Foundations*, Berlin, S. 195–240.

Gutmann, M. (2002b): »Die ›Sonderstellung‹ des Menschen. Systematische Überlegungen zum Tier-Mensch-Vergleich«, in: M. Weingarten/M. Gutmann/E.-M. Engels (Hrsg.), *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie* 8/2001, S. 27–78.

Gutmann, M./Neumann-Held (2000): »The Theory of Organism and the Culturalist Foundation of Biology«, *Theory in Biosciences*, vol. 119, S. 276–317.

Hart Nibbrig, C. (Hrsg.) (2001): *Übersetzen: Walter Benjamin*, Frankfurt a. Main.

Plessner, H. (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1975), Berlin.

Scheler, M. (1921): *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig.

Scheler, M. (1987): »Philosophische Anthropologie«, in: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. III, hrsg. M. S. Frings, Bonn.

Uexküll, J. v. (1928): *Theoretische Biologie* (1973), Frankfurt a. Main.

9 | Vgl. eigenes kleines Literaturverzeichnis mit Hinweisen zu diesen Autoren.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mathias Gutmann
Michael Weingarten

Literaturhinweise zu den für Philosophische Anthropologie relevanten biotheoretischen Autoren

Andre, H. (1931): *Urbild und Ursache in der Biologie,* München, Berlin.

Andre, H./Müller, A./Dacque, E. (1935): *Deutsche Naturanschauung als Deutung des Lebendigen*, München, Berlin.

Chamberlain, H.S. (1928): *Natur und Leben*, hrsg. und Einleitung von J. v. Uexküll, München.

Dacque, E. (1927): *Urwelt, Sage und Menschheit*, München, Berlin.

Dacque, E. (1928): *Natur und Seele,* München, Berlin.

Dacque, E. (1929): *Leben als Symbol,* München, Berlin.

Dacque, E. (1930): *Die Erdzeitalter,* München, Berlin.

Dacque, E. (1933): *Natur und Erlösung,* München, Berlin.

Dacque, E. (1940): *Die Urgestalt,* Leipzig.

Dennert, E. (Hrsg.) (1938): *Die Natur – das Wunder Gottes* [enthält Beiträge u.a. von Uexküll, Driesch, Gustav Wolff, Karl Friedrichs], Berlin.

Klages, L. (1956): *Mensch und Erde*, Stuttgart.

Palagyi, M. (1924): *Naturphilosophische Vorlesungen*, Leipzig.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

PRAKTISCHE VERNUNFT

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Verbindlichkeit des Unergründlichen
Zu den normativen Grundlagen der Technologiekritik

Gerhard Gamm

Hominitas ist nicht […] Humanitas.[1]

In der *Negativen Dialektik*, dem Buch, das neben der *Ästhetischen Theorie* nach Adornos eigenen Worten das versammelt, was er »philosophisch in die Waagschale zu werfen hat«, heißt es:

> »Vor aller Erkenntniskritik jedoch, in der einfachsten Besinnung auf den Begriff Mensch in intentione recta verliert dies Heureka seine Evidenz. Was der Mensch sei, lässt sich nicht angeben. Der heute ist Funktion, unfrei, regrediert hinter alles, was als invariant ihm zugeschlagen wird, es sei denn die schutzlose Bedürftigkeit, an der manche Anthropologien sich weiden. […] Je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gründet sondern in dem Prozess der Entsubjektivierung, der seit unvordenklichen Zeiten parallel lief mit der geschichtlichen Formation des Subjekts. Die These arrivierter Anthropologie, der Mensch sei offen – selten fehlt ihr der hämische Seitenblick aufs Tier –, ist leer; sie gaukelt ihre eigene Unbestimmtheit, ihr Fallissement, als Bestimmtes und Positives vor. Existenz ist ein Moment, nicht das Ganze […]. Daß nicht sich sagen lässt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie sondern ein Veto gegen jegliche.« (Adorno 1966: 128)

Dieser Einwand Adornos gegen die philosophische Anthropologie – zumal wenn er gegen die plessner'sche gerichtet sein sollte – ist selbst kein besonders erhabener. Allzu offensichtlich ist die Einsicht, dass eine negative Dialektik, die das Nichtidentische zum Dreh- und Angelpunkt des eigenen Denkens gemacht hat, in ihren zentralen Passagen nicht von dem absehen kann, was Plessner die »Unbe-

1 | Plessner (1983e: 134).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stimmtheitsrelation [des Menschen] zu sich« (Plessner 1983a: 188) genannt hat.

Das aber soll an dieser Stelle nicht das Thema sein – so aufschlussreich eine Rekonstruktion in vergleichender Hinsicht auch wäre. Vielmehr geht es darum, die normativen Implikationen zu untersuchen, die mit Plessners Befund der Unbestimmtheitsrelation des Menschen verbunden sind.

Die Frage lautet: Wie könnte eine Ethik aussehen, die in der Unbestimmbarkeit des Menschen ihren Ausgang hat? Oder genauer: Wie können die für Plessners Normativitätskonzept einer ›Verbindlichkeit des Unergründlichen‹ zentralen Strukturmomente – Offenheit und Verbindlichkeit – in ihrer konstitutiven Verschränktheit angemessen expliziert werden?

Meine Überlegungen zu Plessner suchen eine Antwort darin, dass sie seinen Begriff von der Verbindlichkeit des Unergründlichen aufnehmen und ihn sowohl nach der Seite seiner konstitutionstheoretischen Leistung als auch nach der seines kriterialen Sinns befragen. In einem dritten, ›transzendentalhermeneutischen‹ Schritt über die reflexive Anthropologie Plessners hinaus wird das Versprechen als Metainstitution des Normativen aufgefasst, an der und durch die alle übrigen Normen und Regeln (z.B. des Rechts und der Ökonomie) erst ihre Aufklärung und ihren Halt finden. Auf diese Weise glaubt der Autor die Geltungsgrammatik des moralischen Sinns weniger essenzialistisch interpretieren zu können.

Quellen der Normativität

Die von Philosophie und Ethnologie, Geschichte und Kulturtheorie nahegelegten Antworten zu den Quellen der Normativität unserer Selbst- und Weltbezüge scheinen über weite Strecken nicht wirklich ergiebig zu sein. Die Kulturgeschichten einer Genealogie der Sittlichkeit enden häufig im Dunkel mythischer oder hypothetischer Anfänge. Sie sehen sich entweder auf kühne Ursprungserzählungen verwiesen, die, wie bei Freud, über den Gründungsakt der Kultur aus den Schuldgefühlen der Bruderhorde spekulieren oder, infolge einer *Genealogie der Moral* (Nietzsche), von einer Umwertungsgeschichte von Gut und Schlecht in Gut und Böse zu berichten wissen.

Von anderer, aber kaum verlässlicherer Natur sind jene methodischen (Re-)Konstruktionen, die, unter der Annahme eines Naturzustandes des Menschen, darauf sinnen, Normen aus dem Geist des Vertrags zu deduzieren und entweder, um seine Wolfsnatur zu bändigen, bestimmte Formen legitimer Herrschaft zu instituieren suchen oder, wie bei Rawls, Gerechtigkeitspostulate instantiieren, denen vernünftige Menschen beim besten Willen nicht in der Lage sein sollten, zu wi-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dersprechen. Skepsis regt sich gegenüber beiden Seiten, sie gilt sowohl dem Aspekt der geltungslogischen Rekonstruktion, der, wie man sagen könnte, *Grammatik normativer Geltung* wie jener Ökonomie, die nach der *verpflichtenden Kraft des Normativen* selbst fragt: Warum sie motivational ins Selbstverhältnis übernommen werden sollte/werden muss.

Die Deduktionen der Normativität aus dem (kontraktualistischen) Geist eines aufgeklärten Selbstinteresses oder der klugen Selbstbeschränkung zum Zwecke wechselseitigen Nutzens aller können meines Erachtens nur schwerlich den der (moralischen) Norm anhängenden Charakter einer verbindlich eingegangenen Verpflichtung verständlich machen; sie scheinen den *moral point of view* zu verfehlen, wenn sie annehmen, dass zuletzt die (mehr oder weniger erzwungene) ›Einsicht‹ in die Vernünftigkeit wechselseitiger Verpflichtungen die Grundlage aller Normenkonstitution sei. Dabei ist es gleichgültig, ob sie die Einsicht eher einem projektierten Nutzen oder der Selbsterhaltung, der Eigenliebe, der Sorge um sich und den guten Ruf, der Angst vor Bestrafung, den Konventionen oder der Loyalität gegenüber der eigenen Bezugsgruppe geschuldet sehen.

Die Frage lautet: Können überhaupt Herkunftshypothesen, genetische Erklärungen naturalistischen oder kulturalistischen Zuschnitts etwas zur Erforschung der Quellen der Normativität beitragen? Und – werden nicht auch, wenngleich aus anderen Gründen, geltungslogische Rekonstruktionsversuche jener auf Kant sich berufenden Tradition von dieser Schwäche heimgesucht?

Schon die Frage ist eine ungeheure Provokation. Sie zieht ein Axiom des wissenschaftlichen Denkens in Zweifel. Sie rechnet systematisch mit einem »Bruch«, mit einer »Anfangslosigkeit« (Plessner 1983a: 183) in Bezug auf die Moral der »endlichen vernünftigen Naturen«; sie verhält sich nicht nur skeptisch gegenüber der Möglichkeit, den Sinn des Moralischen über seine evolutionsgeschichtlichen Vorstufen aufklären zu können, sie hegt auch starke Zweifel im Blick darauf, ob seine Erklärung/Deutung aus dem Geist sozial oder wechselseitig begründeter Achtung ausreicht, um jene beiden für den Sinn des Moralischen entscheidenden Hinsichten zu klären: die Frage nach der Grammatik der Geltung wie die nach dem »Grund«, sich einer Verpflichtung zu unterstellen.

Meine Annahme lautet: Um den mit der moralischen Norm verbundenen Geltungsaspekt sowie die motivational bindende Kraft der Verpflichtung verständlich explizieren zu können, muss man auf ein Moment des Unbestimmbaren oder Unergründlichen Bezug nehmen; es bedarf eines überschüssigen, in keiner Klugheitskalkulation aufgehenden Rests, um den Sinn des Moralischen, den der Normativität des Normativen durchsichtig zu machen. Ein wirkliches Verständnis des moralischen Sinns wird nur erreicht, wenn jener Sinn auf eine unaus-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deutbar bleibende Mitte menschlicher Subjektivität zurückbezogen wird. Alle Zentralbegriffe einer (moralischen) Norm (Gerechtigkeit, Würde, kategorischer Imperativ usf.) können nur schwerlich ohne Rekurs auf das expliziert werden, *was sich entzieht*, auf einen Nicht-Ort, ein Unbedingtes, das gleichwohl – begrifflich wie faktisch, als *Voraussetzung* und als *Schranke* ein *bestimmtes* Handeln aus sich entlässt. Es scheint, dass erstens ein zeitlich wie kategorial Unbestimmbares allen Grundbegriffen der Moral (der Würde, der Gerechtigkeit, der Verantwortung, dem ›Faktum der Vernunft‹) eingeschrieben ist, und dass zweitens ohne seine Explikation die normative Kraft des moralischen Sinns, und das heißt der moralischen Verpflichtung, nicht einsichtig erläutert werden kann.

Was im Blick auf diese Annahme allzu leicht übersehen wird, ist der Umstand, dass das Unbestimmtsein in diesem Sinn *nicht privativ*, nicht als Defizit, nicht als Mangel an Sein oder Erkenntnispräzision zu verstehen ist, es ist vielmehr in seiner positiven Bedeutung zu fassen; die philosophische Tradition hat von ihr als einem ›nicht nichts‹ gesprochen. Dass gegenüber jedem einzelnen Menschen eine Verpflichtung besteht, ihm Achtung zu zollen, scheint nur einen Grund zu kennen: *Weil* er letzter Zweck in sich selbst ist. Von allen Verpflichtungen, die sich auf die menschlichen Belange beziehen, ist jene Verpflichtung keinen weiteren Bedingungen unterworfen, sie gründet nicht in ›Etwas‹. Und darin liegt keine Unvollkommenheit der Bestimmung der Subjektivität menschlicher Wesen, vielmehr ist ihre Offenheit allererst der grundlose Grund, auf dem alle Bestimmungspraxis aufruht. Seine Unbestimmtheit allein bildet den einzig möglichen Schutz gegen die Verletzung seiner Unversehrbarkeit; aber auch gegen jene Strategien (Vorverurteilungen) von Wissenschaft und Philosophie, ihm eine bestimmte, eindeutige Identität zu attestieren (vgl. Gamm 2000: 207 ff. und Gamm 2004: 55 ff.).

Die ›Verbindlichkeit des Unergründlichen‹

Die angedeutete Ausgangslage zwischen einer ›Anfangslosigkeit‹ der normativen Natur des Menschen und dem wissenschaftlichen Credo einer gradualistischen Anthropologie ist auch die Startbedingung der Anthropologie Helmuth Plessners. Er sieht die Sonderstellung des Menschen in der geschichtlichen Welt (nicht des Kosmos, wie er in seiner Kritik M. Schelers betont) durch drei wissenschaftlich relevante Diskurse bestimmt und gefährdet; sie haben, wie er schreibt, eine »aufklärend-auflösende Wirkung«: die biologische Entwicklungsgeschichte, die Psychoanalyse und die soziologische Kulturkritik (Plessner 1983b: 133 f.).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sein Begriff einer »exzentrischen Positionalität« erscheint mir – auch wegen der historischen und systematischen Ausgangslage – hilfreich, die Quellen der Normativität freizulegen, gleichfalls Überlegungen, die er in *Macht und menschliche Natur* (1931) daran anschließt. Sie lassen ihn zu einem Begriff gelangen, der für die Frage nach den Quellen der Normativität erhebliche Relevanz besitzt: den Begriff vom »verbindlich Nehmen des Unergründlichen« (oder von der »freien Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen«) (Plessner 1983a: 182). Ohne eine Unbestimmbarkeit des Subjekts zu unterstellen – so die These – bleibt eine Einsicht in die Quellen der Normativität verschlossen. Die Schwierigkeiten der herkömmlichen Klärungsversuche der Normativität resultieren meines Erachtens aus einer gleichsam hobbesianisch verengten Phantasie; sie brechen nicht mit einem der Selbsterhaltungslogik instrumenteller Vernunft entlehnten Begriff. Dieser führt in aller Regel auch Regie in der Konzeptualisierung jener Ethiken, die sich auf die wechselseitige Achtung als moralische Grundnorm beziehen. Eine Ökonomie der Selbstsorge grundiert – trotz gegenteiliger Beteuerungen – diese Auffassung von moralischer Normativität.

Plessners Begriff der ›exzentrischen Positionalität‹ erschließt die Subjektivität der Menschen über eine *paradoxe Situation*, der zufolge jeder Versuch einer reflexiven Selbstbesinnung fehlschlägt: Im Vollzug seiner Selbstbestimmung bleibt der Bestimmende – in des Wortes doppelter Bedeutung – seiner Bestimmung unendlich *entzogen*. Das Subjekt lässt sich in nichts feststellen; es liegt in seiner Existenz, dass es sich in den propositionalen Bestimmungen als so oder so, als so und nicht anders beschaffen zu sein, fortlaufend performativ überschreitet. Die Strukturformeln der reflexiven Anthropologie (natürliche Künstlichkeit, vermittelte Unmittelbarkeit und utopischer Standort, Plessner 1975: 309 ff.) lassen daher alle Definitionen über den Menschen scheitern; sie halten das Bewusstsein wach, dass das menschliche Wesen *weder* in den Grenzen seiner Objektivierung und Vergegenständlichung aufgeht (wie das die naturalistischen Konzepte der Philosophie und der Wissenschaften immer wieder aufs Neue behaupten) *noch* sich als Zentrum seiner selbst – im Rückzug nach innen – erreichen kann. Der Mensch lebt, »in seine Grenze gesetzt, […] über sie hinaus« (Plessner 1975: 292). Er führt sein Leben im Medium des *Sich-Vorwegseins* und dem Bewusstsein der *Unmöglichkeit, ankommen zu können*. Kraft einer ›ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehenden Macht seiner Freiheit‹ bleibt seine Existenz auf einen ›ortlosen Ort‹, ein ›Nirgendwo‹, auf ein ›Stehen im Nichts‹ verwiesen, das, sobald es identifiziert oder propositionalisiert werden soll, sich auch schon entzogen hat. In diesem Sinn bezeichnet Plessner den Menschen auch als ›homo absconditus‹: als sich verbergenden und verborgenen Menschen, der in seiner doppelten Verborgenheit

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ein normatives Maß zu sehen lehrt, das, paradox genug, seine Verbindlichkeit aus der Unergründlichkeit der menschlichen Natur zu schöpfen scheint.[2]

Philosophische Anthropologie, ihre praktischen Implikationen

Der plessner'schen Anthropologie geht es in erster Linie *nicht* um die Bestimmung oder um die Darstellung einer unwandelbaren Natur des Menschen, sondern darum, dass mit jeder Aussage über seine Natur eine Verantwortung in die theoretischen Bestimmungen eingespielt wird, die dazu aufrufen, die unbestimmbare Mitte des Selbst nicht durch dogmatische, naturalistische oder kulturalistische Bestimmungen zu verschließen. Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur gewinnt dadurch eine *kritische*, oder wie Plessner auch schreibt, ›offenhaltende Funktion‹. Sie verteidigt die Unausdeutbarkeit des Menschen gegen alle Strategien einzelwissenschaftlicher Forschung, welche immer im Begriff stehen, ›das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen‹ (Fichte) zu vereinseitigen und zu verdinglichen.

> »Der Mensch als Gegenstand der Wissenschaft fällt unter die Gesetze der Objektivität. Objektivierung macht verfügbar durch Subsumierung des Besonderen unter das Allgemeine, den Typus, die Regel, den Kausal- oder den Funktionszusammenhang.« (Plessner 1983b: 139)

Das wirft auch einen kritischen Blick auf eine Philosophie, die sich im Umkreis von Naturalismus und Pragmatismus gleich welcher (erster oder zweiter) Ordnung zu Hause fühlt. Sie erfüllt Plessners Auffassung zufolge nicht (mehr) die doppelte Aufgabe einer ›heterogenen‹ Grenzreflexion auf das, was auf der einen Seite ›innerwissenschaftlich‹ – durch die Arbeitsteilung der Wissenschaften und ihre Methoden – an relevanten, das Ganze des reflexiven Lebensvollzugs betreffenden Einsichten abgeschnitten, auf der anderen durch die fehlende Reflexion auf die »philosophisch-moralische« Seite verweigert wird (Plessner 1983b: 133).

Wie bei Fichte »Sich selbst setzen und Sein, vom Ich gebraucht, völlig gleich sind« – auf vergleichbare Weise schieben sich für Plessner *exzentrisches Selbstverständnis* und *Sein* ineinander. Jede theoretische Bestimmung hat gleichzeitig als Antizipation einer Praxis zu

2 | Dieser reflexive Entzug oder die Gebrochenheit seines Selbstverhältnisses schreibt sich konstitutiv in alle Lebensvollzüge ein: Der Mensch »lebt und erlebt nicht nur, [...] er erlebt sein Erleben« (Plessner 1975: 292). Auch ein affektives Betroffensein setzt eine interne Öffnung des Raumes, eine Selbstdifferenz voraus, in der wir uns selbst gegenüber wie gegenüber der Welt passivisch oder aktivisch erfahren können.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gelten, welche sich im »Gesichtskreis der Freiheit« verantworten muss.

Plessner spricht im Zusammenhang jenes Unergründlichen auch von einem »wohltätigen Dunkel« (Plessner 1983b: 129), das wir nicht herzustellen, nicht mutwillig herbeizuführen brauchen: Es stellt sich durch den Vollzug oder das Performative unseres Handelns und Sprechens immer aufs Neue ein. Das Faktum der Performativität ermöglicht es, jede Schließung oder Totalisierung: die Festlegung der Subjektivität auf bestimmte Kriterien seines Mensch- oder Akteurseins wieder aufbrechen zu können; an der Philosophie ist es, genau daran zu erinnern. In der Unergründlichkeit, die uns aus der performativ-reflexiven Struktur unseres Handelns und Sprechens erwächst, liegt zugleich eine (normative) Verbindlichkeit, eine Aufforderung zur Verteidigung der inneren wie äußeren Freiheit, das heißt, wir können uns von Anfang an nicht anders als im Horizont praktischer Vernunft begreifen. Selten oder gar nicht hat man Plessner auf diese, der praktischen Philosophie verpflichteten Weise gelesen oder verstanden, obgleich er, wie kein zweiter Autor im Umkreis der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, sie in diesen Zusammenhang gestellt hat.[3]

Insofern ist die reflexive Anthropologie Plessners nicht mehr im herkömmlichen Sinn ›Anthropologie‹, die, wie er schreibt, ein ›neutrales Bild über die neutrale Struktur‹ des menschlichen In-der-Welt-Seins verfasst, ihre Koordinaten verschieben sich auf eine mehrfache Weise. Nicht ›abschließend-theoretisch‹, sondern ›aufschließend-exponierend‹ habe sie zu verfahren; eine einzig in der Beobachterperspektive angestellte Beschreibung und Wesensanalyse des Menschen sei unzureichend. Erst ein Vorgriff auf eine im Medium der Freiheit und der Verantwortung organisierte Praxis setze die anthropologischen Unterscheidungen ins Recht.

Überhaupt seien Fragen der Anthropologie nicht theoretisch entscheidbar; sie sehen sich nicht nur in die Abhängigkeit geschichtlicher Horizonte gestellt, auch der historischen Entdeckung des – jenseits zoologischer Klassifikationen existierenden – Menschseins wird ein praktischer Anspruch eingeschrieben. Plessner sieht diese Forderung als Resultat »einer bestimmten Geschichte, der griechischen Antike und der jüdisch-christlichen Religiösität« (Plessner 1983c: 39). Selbst die Leitkategorie ›Mensch‹ habe nicht die Aufgabe, eine Spezies namens Homo sapiens zoologisch zu klassifizieren, sie sei nicht dafür geschaffen, im Überblick über Völker, Kulturen und Religionen allgemeine Merkmale seiner Existenz zu evaluieren. »Der Zusatz ›als Mensch‹« zielt auf einen »theoretisch nicht […] einlösbaren An-

3 | Eine unter dem Stichwort einer »Verteidigung der Freiheit« aufschlussreiche Interpretation liefert Kämpf (2001, Kap. 4 und 6).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

spruch« (Plessner 1983c: 36). Sein Sinn ergibt sich in erster Linie aus der Verantwortung, welche aus dem Verbindlichkeitscharakter des Unerreichbaren und seiner bestimmt-unbestimmten Normativität spricht. ›Hominitas ist nicht gleich Humanitas‹; die Humanitas stellt die theoretische Bestimmung der Anthropologie auf praktische Vernunft um, sie sprengt in einem systematischen Sinn die (soziobiologische) ›Kette der Wesen‹ von Anfang an, entsprechend anti-evolutionistisch kennzeichnet Plessner den Menschen – im Unterschied zum Tier – auch durch seine ›Anfangslosigkeit‹. Er greift in diesem Zusammenhang zu derselben Metapher wie Hegel; beide sprechen vom ›Einschlagen eines Blitzes‹.

Was philosophische Anthropologie heißt, hängt vom Vollzug eben dieses Prinzips ab: das Kriterium für die Richtigkeit der anthropologischen Aussagen über sich selbst, ist ihm selbst überantwortet:

> »Man darf nur nicht dabei übersehen, daß ihm in dieser Wesensaussage das Kriterium für die Richtigkeit der Aussage selbst *überantwortet* ist. Denken wir, daß ›offene Frage sein‹, die Macht als eine Essenz im Menschen, dann kann ihre Wahrheit nur durch die Geschichte selbst erhärtet werden.« (Plessner 1983a: 191)[4]

Aber diese Überantwortung seiner selbst ist nicht so wiederum in sein Belieben gestellt, als könne er nach Gutdünken entscheiden, was er sein oder bleiben wolle; die ›offene Frage‹, die er ›ist‹, ist kein soziokulturell relativierbares Attribut, keine Resultante prädikativer Bestimmungen, sondern ein (historisches) Apriori, unter dessen Voraussetzung er überhaupt in der Lage ist, ein System selbstbestimmter symbolischer Repräsentationen für unsere Selbst- und Weltverhältnisse zu entwickeln. Die »theoretischen Grenzen« der philosophischen Anthropologie – so Plessner – werden im Blick »auf ihre praktische Verantwortung gegen die Unergründlichkeit des Menschenmöglichen« (Plessner 1983c: 39) gezogen.

Wie für Fichtes Tathandlung des Ich, die einen vor allen anderen Handlungen ausgezeichneten Sinn darin besitzt, dass ihre Performativität (wie in einem Sprechakt) existenzstiftend ist, und das heißt, in ihrer Transpropositionalität auf einen vom herkömmlichen prädikativen Satzverständnis gänzlich unterschiedenen Satzmodus verweist – entsprechend fußt die Aufgabe der *reflexiven Anthropologie* darauf, sich kritisch den vereinseitigenden und vergegenständlichenden Bestimmungen, welche die wissenschaftlichen Disziplinen über den

4 | Vgl.: »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. Wo diese Horizontlinie läuft, kann er nicht vorausbestimmen und liegt nicht eher fest, als bis es durch ihn festgelegt wird« (Plessner 1983a: 192).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Menschen verbreiten, entgegenzusetzen. Die Humanitas verwandelt alles, sie konfiguriert, sie öffnet im Blick auf den Menschen ein grundsätzlich von den Wissenschaften unterschiedenes Portal; es hat eine von Anfang an praktische Rahmung, oder wie Plessner auch schreibt, ein ›primär […] praktisches Anliegen‹, das eine Neukonfiguration von ›Wirklichkeit‹ und ›Selbst‹, ›Vergegenständlichung‹ und ›menschlichem Wesen‹ zu einer Aufgabe macht, die nicht ohne normativen Bezug auf das entworfen werden kann, was eine selbstbestimmte Praxis möglich macht.

Angesichts dieser Konfiguration der reflexiven Anthropologie könnte man auch von einer transzendentalen Hermeneutik Plessners sprechen oder davon, dass seine transzendentalhermeneutische Sinnexplikation – Heidegger gar nicht so unähnlich – sich davon leiten lässt (was Heidegger in seiner Kritik der philosophischen Anthropologie übersieht), eben das zu exponieren, was es für den Menschen heißt, sich in seiner Welt zurechtfinden zu müssen.[5] Nicht ›was ist der Mensch‹ lautet Plessners anthropologische Frage, sondern »in theoretischer Abgrenzung und praktischer Verbindlichkeit […], *was es bedeutet* und *wie es möglich ist: ein Mensch zu sein*« (Plessner 1983c: 43; Hervorhebung G. G.). Sie ist *transzendental* insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit, ein Mensch zu sein, zu klären versucht; sie ist *hermeneutisch* in ihrer auf Sinn und Bedeutung abzielenden Auslegung des Menschseins, nicht aber derart, dass sie es (wie bei Heidegger) in ein anonymes Sinngeschehen hineingenommen sieht. Sie begreift die Weisen der Selbstauslegung vielmehr *praktisch*, das heißt (kritisch gegenüber der Hermeneutik) als Weisen der Selbstbestimmung; darin aber ist sie, wegen des ihr eingeschriebenen paradoxalen Fluchtpunkts der Freiheit, auch *dekonstruktiv*.

Der konstitutionstheoretische Sinn

> »Eine Erkenntnis, welche die offenen Möglichkeiten im und zum Sein des Menschen, im Großen wie im Kleinen eines jeden einzelnen Lebens verschüttet, ist nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde. Der homo absconditus, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaften ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft.« (Plessner 1983b: 134)

Dass wir für uns selbst und für einander unergründlich oder unausdeutbar sind, ist der Grund oder die transzendentalanthropologische

5 | Freilich setzt Plessner, wie sich im Folgenden zeigen wird, eine Reihe entschieden anderer Akzente als Heidegger.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bedingung dafür, dass wir für einander *offen sein* können. Dass ego für sich selbst und gegenüber *alter ego* in das ›wohltätige Dunkel‹ der (reflexiven) Selbstentzogenheit des Menschen getaucht ist, ermöglicht es überhaupt, Verantwortung für uns und andere übernehmen zu können. Erst die »Unbestimmtheitsrelation [des Menschen] zu sich« (Plessner 1983a: 188) oder die doppelte Entzogenheit des eigenen wie fremden Selbstseins eröffnet überhaupt den Spielraum für moralkonstitutive Verbindlichkeit[6]; sie entwirft den Ereignishorizont, unter dem von Verpflichtung zu sprechen Sinn macht. In einer quasi-transzendentalen Einstellung gibt sie den Blick frei auf das, was wir meinen, wenn wir davon sprechen, dass wir uns zu diesem oder jenem verpflichtet fühlen. Kurz, erst unter Voraussetzung jener Relation geht uns der Sinn des Normativen auf: Wenn wir uns als weltoffen verstehen wollen, können wir der Unterstellung einer leeren, unbestimmbaren Mitte des Selbst nicht entraten. Sie ist in einem ersten *konstitutionstheoretischen* Sinn Quelle des Normativen.

Um den Sinn des Unergründlichen in seiner für Normativität konstitutiven Bedeutung besser zu erfassen, könnte es sich anbieten, die wechselseitige Implikation von Unergründlichkeit/Unausdeutbarkeit und Verbindlichkeitserfahrung herauszustellen. Offenheit und Verpflichtetheit stehen in einem Verhältnis paradoxer Fügung, sie schließen sich prima facie gegenseitig aus, denn bloße Offenheit scheint zunächst zu nichts zu verpflichten, aus schierer Unbestimmtheit keine verbindliche Norm zu entspringen.

In provisorischer Anlehnung an Fichte könnte man zwei Formen des (performativen) Selbstverhältnisses unterscheiden: jenen Vollzugssinn des Sich-Selbst-Setzens, demzufolge ›sich selbst setzen und Sein, vom Ich gebraucht, völlig gleich‹ sind und eine *reflexive Performativität*, welche nicht nur die (im Vollzugssinn erzeugte) Einheit von Sein und Selbstsetzen beschreibt, sondern darüber hinaus auch noch jene Handlung herausstreicht, in der sich das Sich-Selbst-Setzen als setzend weiß. Diese reflexive Doppelung ist für Plessners Exzentrizitätskonzept zentral, sie spiegelt sich in jener Formel, in der es heißt, dass der Mensch in seiner Subjektivität in/auf eine Grenze gesetzt sei, derzufolge er nicht nur lebe und erlebe, sondern »ein Erleben erlebt« oder sich »in seinem Vorwegsein vorweg ist«. Der Begriff der »totalen Reflexivität des Lebenssystems« (Plessner 1983a: 290) weitet diesen Befund auf alle Beziehungen von Ich und Welt aus. Nicht nur leiden exzentrische Wesen an diesem oder jenem, sondern leiden (und erleiden) ihr Leiden, sind melancholisch nicht nur wegen des unaufhörlichen Verrinnens der Zeit, den durch die Zeit bewirkten Zer-

6 | In Anlehnung an Hegel müsste man wohl genauer vom doppelsinnigen Entzug (Aufheben) seines doppelsinnigen Andersseins sprechen. Auf diese komplexe Struktur wird unter VI. Bezug genommen.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fall aller Ordnungen, sondern sind schwermütig ob ihrer Schwermut. Dieses ›Erleben erleben‹, welches sich nicht mehr, wie Plessner hervorhebt, auf ›Etwas‹ bezieht – als »reines Ich« nicht mehr in »Gegenstandsstellung« (Plessner 1983a: 292) tritt – zeigt unsere Existenz von einer ins Nichts weisenden Reflexion übergriffen oder an eine Grenze zum Nichts gehalten, an der unsere kognitiven Bemühungen ins Leere laufen. In dieser radikalen Dezentrierung oder diesem Ausgesetztsein ins Nichts sind wir mit einer Offenheit konfrontiert, die jede Selbstverständlichkeit verloren hat, sie deutet auf einen grundlosen Grund, von dem her sich rein gar nichts mehr erklären oder ableiten lässt.

An diesem Punkt, an dem alle Unterscheidungen kollabieren, an dem über die Relevanz und Rechtmäßigkeit von Deutungshinsichten nicht mehr eindeutig unterschieden werden kann, haben *wir* die Möglichkeit zu entscheiden. ›Nur die Fragen, die prinzipiell unentscheidbar sind, können wir entscheiden‹, heißt es bei von Foerster. Die Unentscheidbarkeit konfrontiert uns mit einer Situation, die uns dazu drängt, nicht nur für die eine oder andere Deutung zu votieren, nicht nur im Raum der Gründe und Motive, der Rechtfertigungen und Rationalisierungen zu agieren; der Entscheidungsspielraum, der durch die Unentscheidbarkeit geöffnet wird, zeigt uns auch in einer Lage, für unsere Selbstdeutungen und ihre möglichen Folgen die Verantwortung übernehmen zu müssen. In strenger Analogie zu dem bekannten kommunikationstheoretischen Axiom, demzufolge wir *nicht nicht kommunizieren* können, könnte das erste Axiom einer dekonstruktiven Moral darin bestehen, zuzugeben, dass wir uns auch *nicht nicht verantwortlich* zeigen können. Es konfrontiert uns mit einer in sich gebrochenen Situation, mit einem konstitutiven Ungleichgewicht unserer selbst, das nur unter Bezug auf normative Regulative ausbalanciert werden kann. Sie sind in unser symbolisch vermitteltes Universum auf eine mehr oder weniger dramatische Weise eingelassen, auch wenn sie durch die lebensweltlich eingespielten Verhaltens- und Verstehensschemata je schon kulturell überformt und beantwortet sind. Gleichwohl geht dieser Riss durch alle Identifikationen und Einstellungen, Überzeugungen und Wünsche hindurch. Von diesem Riss, der uns immer wieder unsere Verantwortung bewusst macht, können wir uns nicht suspendieren. Wir tragen auch Verantwortung dafür, wer oder was wir sind. Unsere Selbstdeutung ist nicht unabhängig von dem, was wir sind oder sein wollen. Retroaktiv wird das, was Folge sein kann, Voraussetzung der Entscheidung. Das fichte'sche ›Setzen der eigenen Voraussetzung‹ macht einen Perspektivenwechsel unausweichlich. Es zeigt im Spiegel einer dilemmatisch kognitiven Ordnung die (notwendige) Forderung, sich auf eine praktische Orientierung umzustellen. Nur im Horizont einer theoretisch wie praktisch qualifizierten Weltoffenheit kann sich die Möglichkeit,

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

etwas bestimmterweise zu verantworten, zeigen. Verantwortung ohne dieses Moment eines radikalen Ausgesetztseins aller kognitiven und evaluativen Selbst- und Weltbezüge wäre keine.

Dieser Auffassung zufolge stehen wir von Anfang an – primordial – in diesem Raum des Normativen, dessen Verständnis nur gegeben ist, wenn sowohl *ego* und *alter ego* die Kenntnis ihrer selbst und aller anderen in eine prinzipielle Offenheit oder Unbestimmtheit (Entzug) getaucht sehen, die es allererst ermöglicht, ein Verhalten nicht als Zwang oder konditionierte Reaktion, sondern als frei oder sich selbst verpflichtend zu verstehen.[7] Es wäre in diesem Sinne verfehlt anzunehmen, die Unergründlichkeit sei die (bloße) Folge davon, dass wir die Vielfalt menschlichen Sein-Könnens nicht überblicken können; die Unbestimmtheit resultiere einzig aus einer (zum Beispiel chaostheoretisch interpretierten) Komplexität, die im Zeichen von Nichtlinearität und Emergenz aus prinzipiellen Gründen kognitive Systeme nach Art menschlicher Informationsverarbeitung überforderte. Dieses Argument verbliebe nicht nur im Rahmen einer theoretischen Bestimmung der Vernunft; es könnte vor allem die Normativität, die mit Verpflichtung und Verantwortung, mit dem Sein-*Sollen*, der Unabdingbarkeit eines (moralischen) Anspruchs einhergeht, nicht verständlich machen.[8]

Das Medium der Weltoffenheit scheint einzig erschlossen und gesichert durch eine Unergründlichkeit, die auch eine Verpflichtung in sich selbst enthält bzw. freisetzt: »Sich und seiner Welt offen, weiß er [der Mensch] um seine Verborgenheit« (Plessner 1983d: 357). Sie bietet die Basis, die Gewähr dafür, vom ›Verbindlichnehmen des Unergründlichen‹ zu sprechen.[9]

> »Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen, und die Möglichkeit zum Mensch-Sein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht,

7 | Die Grammatik des normativen Sinns stellt den Akteur/Passeur unter die Bedingung des Selbstvollzugs. Nicht nur muss man sie selbst ergreifen, oder, wie Fichte sagt, »durch Freiheit in sich selbst hervorbringen«. Um dem anderen und sich selbst die Freiheit des Handelns auch nur absprechen zu können, muss man mindestens für dieses Urteil oder genauer, für die Gültigkeitsunterstellung dieses Urteils (das auch eine Handlung ist), die Möglichkeit einräumen, eine echte Urteilsalternative gehabt zu haben.

8 | Man sollte nicht jene Differenz in der Deutung von Ungewissheit außer Acht lassen, die besteht zwischen der Wahrscheinlichkeit, dass ein Würfel auf diese oder jene Seite fällt und der individuell oder sozial bedeutsamen Zurechnung von Handlungen: zwischen Aleatorik und Verantwortung. Der Diskurs über diese Differenz ist, wie sich an allen Institutionen unserer sozialen Realität ablesen lässt, immer noch das historische Apriori, die letzte Metasprache unserer Kommunikation.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jenes menschliche Radikal, muss nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen. Nur wenn und weil wir nicht wissen, wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen. Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das um des *Ernstes* seiner Aufgabe willen verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses.« (Plessner 1983a: 161)

Stellt man diese Reflexion in einen Kontext intersubjektivitätstheoretischer Überlegungen und fragt nach der Vertretbarkeit oder Unvertretbarkeit des einzelnen Menschen (ohne das an dieser Stelle in extenso darstellen zu können), könnte man mit Plessner zu folgendem Schluss gelangen:

»Sie [die Menschen] wissen voneinander nicht, es sei denn in Grenzfällen, was sie denken, was hinter ihren Stirnen, in ihrem Herzen vorgeht. […] Im Licht seiner Personalität wird das Individuum zu einem primär undurchdringlichen und vieldeutigen Bereich, der in sich und mit sich allein ist und zu dem nur indirekte Kontakte führen. […] Gäbe es sie [die Personalität] nicht, die jedem Individuum die Versenktheit in sich verleiht, so wäre ihm die Möglichkeit genommen, sich als jedermann, als ein jeder *und* als kein anderer zu verstehen, ›als ein jeder‹ besagt Nivellierung aber nicht sozialer Art, die nur da Sinn hat, wo schon von hoch und niedrig gesprochen werden kann. Vielmehr nimmt sie eine Reduzierung an den Individuen mit Hilfe der Personalitätsstruktur als Reduktionsmittel vor. Durch diese Reduzierung gewinnt der einzelne Mensch seine Würde, weil die Unersetzlichkeit seiner individuellen Person (kein anderer) nur im Durchblick auf seine prinzipielle Ersetzbarkeit als Person sichtbar wird.« (Plessner 1983e: 299 f.)

Kriterialer Sinn und Offenheit

Der sprachlichen Formel von der »freien Anerkennung des Verbindlich Nehmens des Unergründlichen« lässt sich noch ein weiterer, wie man sagen könnte, *kriterialer* Sinn entnehmen. Er konkretisiert die Rede

9 | Dass wir nicht aus dem wohltätigen Dunkel der Exzentrizitätsstruktur heraustreten können, dass wir ihm, wie Plessner schreibt »überantwortet sind«, heißt nicht nur mit einem Moment der Selbstentmächtigung, der Einschränkung unseres kognitiv bestimmten Wollens zur Selbst- und Fremdverfügung rechnen zu müssen; diese Einsicht korrespondiert auch einer Konsequenz, die der Kybernetiker Heinz von Foerster (anders als N. Luhmann) aus der Diskussion um den blinden Fleck gezogen hat: Wenn jede Unterscheidung so oder auch anders getroffen werden kann, wenn keine der Kontingenz entbehrt, also jede Unterscheidung ein Moment der Entscheidung enthält, dann ist es an uns, darüberber Rechenschaft ablegen zu müssen.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von der Quelle des Normativen insofern, als er ein bestimmtes, wenngleich *negatives Resultat* enthält, in dem aber, wie Plessner hervorhebt, eine ›sehr positive Haltung im Leben zum Leben‹ zum Ausdruck kommt. Danach weist jener Sinn *imperativisch* alle Möglichkeiten ab, unter denen das paradoxe Selbstverhältnis exzentrischer Akteure – einer Selbstgegebenheit qua Selbstdistanz – entparadoxiert werden könnte, unter denen die Quelle des Normativen, der *homo absconditus*, verschlossen werden könnte, unter denen – wie es heute in der moralphilosophischen und bioethischen Debatte vielfach geschieht – die ›Bestimmung des Menschen‹ in einer natürlichen oder kulturellen Bestimmtheit, seinem aufgeklärten Selbstinteresse, seiner Reflexionsfähigkeit, seiner Natalität, seines Angewiesenseins auf andere, seiner intentionalen Kompetenz, seiner Wahlfreiheit und was dergleichen Kriterien mehr genannt werden, liegt. Die Unbestimmtheitsrelation verpflichtet uns darauf, alle diejenigen Bestimmungen abzuhalten, die den Sinn praktischer Vernunft auszustreichen drohen.

Der Grundgedanke zielt darauf, dass zwischen dem transzendentalen Sinn und der kriterialen Bedeutung ein überaus enger Zusammenhang besteht, und dass dieser Zusammenhang sowie seine beiden Bedeutungsmomente den plessner'schen Imperativ vom ›Verbindlich Nehmen des Unergründlichen‹ explizieren könnten.

Ihm liegt der Gedanke zugrunde, dass ein wie immer geartetes Verhalten die formale Grammatik normativer Geltung nicht verletzen darf, dass es nicht gegen die Ermöglichungsbedingungen verstoßen darf, die an der Konstitution der symbolischen Realität, und das heißt an der Unverfügbarkeit der sozialen Akteure, beteiligt sind.

Wenn wir exzentrische oder ortlose Wesen sind, dann scheint es unausweichlich zu sein, dass wir uns unter normative Bedingungen gesetzt verstehen müssen, dann müssen wir das, was definitiv unentscheidbar ist, entscheiden (können). Wenn es keine letzte Sicherheit gibt, keine wirkliche Garantie für die Richtigkeit unserer Gründe und Meinungen, keine durch eine externe göttliche oder gesellschaftliche Instanz beglaubigte Wahrheitsnorm, dann müssen wir mit unserem Urteil auch die Verantwortung für dieses Urteil, mit der Entscheidung auch die Verantwortung für diese Entscheidung übernehmen. Um aber nicht einem Dezisionismus oder Voluntarismus orientierungsloser Entscheidung das Wort zu reden, müssen das Urteil und die Antwort so ausfallen, dass wir in Zukunft auch unser Urteil oder unsere Antwort verantworten können: Unsere Antwort sollte zu den in der Grammatik normativer Geltung entwickelten Bestimmungen einer unausdeutbaren Subjektivität nicht im Widerspruch stehen.[10]

Eine Totalisierung des (wissenschaftlich) objektivierenden Zugriffs auf den Menschen kann vor diesem Kriterium seiner Unbestimmbarkeit so wenig bestehen wie seine (teleologische) Bestimmung über einen (propositionalisierbaren) Kanon irreduzibler Eigen-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schaften; auch ein Rückzug nach innen, welcher auf eine Unmittelbarkeit der Selbsterfahrung im leiblichen Spüren hofft, verschließt den durch jenen Begriff eröffneten praktischen Sinn.

Wie Plessner sagt, handelt es sich bei der Formel von der Verbindlichkeit des Unergründlichen um ein *methodisches Prinzip*. In seiner Prinzipialisierung wird die Unbestimmtheitsrelation des Menschen zu sich und zu anderen zur Quelle der Normativität: Weil wir für uns selbst und für andere unausdeutbar sind, können und müssen wir in unsere Verantwortung für uns und andere eintreten – tritt die Verantwortung in uns ein: als *Ermöglichungsbedingung* im konstitutiven Sinn einer notwendigen Voraussetzung solcher Wesen, denen es obliegt, ein Leben führen zu müssen, sowie als praktisches Kriterium: als *Norm* oder *Schranke*, die dafür steht, dass jenes die Freiheit der Menschen begleitende Selbstaufgegebensein möglich bleibt.

Was letztens an ein weiteres Moment erinnert, das bereits zuvor dargestellt worden ist: den Vorrang der praktischen Vernunft. Man würde die reflexive Anthropologie Plessners entschieden verkürzen, wenn man sie nicht in den Kontext geschichtlicher und politischer Fragen stellte und einer letztlich an Freiheit orientierten Praxis ausgerichtet sähe. Eine Antwort lässt sich nur formulieren auf der Ebene praktischer Vernunft. Nur auf dieser Ebene können wir dem *Bruch* entsprechen – jenem Bruch, der nach Selbstbestimmung verlangt. Oder – erst in der Bereitschaft, uns als normativ bestimmte (und bestimmende) Wesen zu verstehen, lösen wir das Problemniveau, ex-zentrische Akteure zu sein, ein. Dieser Bruch (diese Lücke im Sein), der mit der Exzentrizitätsformel angesprochen ist, kann von uns erst in der Übernahme praktischer Vernunft ratifiziert werden. In der theoretischen Beobachterperspektive bleibt die Frage unbeantwortbar, wem Exzentrizität zugesprochen werden kann; sie entzieht sich jedem Versuch, objektiv validierbare Kriterien anzugeben. Die Fundierung des Exzentrizitätsbegriffs in einem ontologisch oder speziezistisch angelegten Vokabular der menschlichen Natur erscheint nicht zwingend. Auch wenn Plessner in den ›Stufen‹ jenes Konzept komparativ einführt und zu den übrigen ›Daseinsweisen des Lebendigen‹ in Beziehung setzt, verankert er es in den späteren Schriften doch wohlweislich nicht in einem Gattungssubstrat.

Die Quellen der Normativität fließen nicht ohne dieses Moment des Unergründlichen, das aus der exzentrischen Mitte des Menschen erwächst. Das Offenhalten, die Unbestimmtheitsrelation des Men-

10 | Die in Gestalt der Unverfügbarkeit des Selbst transparent gemachte Form muss durch den Entwurf einer dekonstruktiven Moral legitimer Selbstverhältnisse komplementiert werden, die hilft, diejenigen gesellschaftlichen Konventionen, kulturellen Habitusformen und wissenschaftlichen Problemverständnisse der Kritik zu unterziehen, welche gegen das Geltungsfundament verstoßen.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen zu sich ist zugleich das, woraus sich die Normativität speist, die *Ermöglichungsbedingung* von Normativität *und* die *verbindliche Schranke*, die sie dadurch setzt, dass sie dem Gebot einer Proliferation der Freiheit nachkommt. Anders gesagt, die diese Interpretation leitende Idee besteht darin, die Unbestimmtheitsrelation so anzusetzen, dass sie uns darauf verpflichtet, alle jene Bestimmungen zu verwerfen, die den Sinn praktischer Vernunft zu verschließen suchen.

In der Verwirklichung der kritischen Funktion des Offenhaltens zeigen sich auch solche Verhaltensweisen, die die menschlichen Akteure nach der freien Anerkennung dieses Dispositivs nicht mehr haben, alle, die auf die Totalisierung dieser oder jener Bestimmung oder auf ihre Verdinglichung hinauslaufen. In diesem Sinn zielt jene Formel auf den Entwurf einer dekonstruktiven Moral, welche gewissermaßen einen Rahmen legitimer Selbstverständnisse entwickelt.

Versprechen als Metainstitution

Meine abschließenden Überlegungen gelten einem transzendentalhermeneutischen Rekonstruktionsversuch dieser von Plessner entwickelten Struktur; er zielt darauf, den Vorrang der praktischen Vernunft intern aus dem Verhältnis oder der wechselseitigen Implikation von Selbstbezug (Exzentrizität) und Normativität an der Grammatik des Versprechens zu explizieren und zwar in der Weise, dass das Versprechen als eine transzendentale Institution des Normativen aufgefasst wird. Das Versprechen wird als Metainstitution dargestellt, an der oder durch die alle anderen Regeln, zum Beispiel solche des Vertrags, erst ihre Aufklärung und Bestätigung finden. Dem Vertrag wie allen Propositionen des Rechts und der Ökonomie ist das Versprechen als quasi-transzendentale Institution vorgestaltet; durch diese Institution werden sie ›gesetzt‹ und, wie man sagen könnte, ihr und in ihr sind sie auch ›ausgesetzt‹ (Ermöglichungsbedingung und Dekonstruktion).

Wie die Belegstellen zeigen, gelingt es Plessner entgegen seiner Programmatik nicht immer, sich von essenzialistisch grundierten Überlegungen freizuhalten. Trotz der erklärten skeptischen Querschreibung ›des Menschen‹ scheint der Begriff der menschlichen Wesens- oder Gattungsnatur im Hintergrund Regie zu führen. Meine Hypothese lautet daher, ob nicht vielleicht – unter Wahrung von Plessners Intention – sein Grundgedanke von einer ›Verbindlichkeit des Unergründlichen‹ besser (und weniger essenzialistisch) verstanden werden könnte, wenn man, anstatt die Geltungsgrammatik des moralischen Sinns an fundamentalanthropologische Grundsätze zu binden, ihn erstens transzendentalhermeneutisch zu explizieren versucht und zweitens annimmt, dass die damit verbundene Absicht sich am besten

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in der Darstellung des sozialen Instituts des Versprechens verwirklichen lasse, weil in ihm die beiden für Plessners Normativitätskonzept zentralen Strukturmomente – Offenheit und Verbindlichkeit – ihre konstitutive Verschränktheit auf exemplarische Weise zeigen.

Worin liegt die Besonderheit des Versprechens, dass man von einer gleichsam metalogischen Grundnorm sprechen kann?

Was das Versprechen vor anderen Sprechakten und Handlungen auszeichnet, ist seine implizite Selbstbezüglichkeit; es konstituiert sich performativ, im Vollzug seiner selbst, es ist als dreistellige Relation angelegt: um *anderen etwas* versprechen zu können, muss das Versprechen sich selbst versprechen, ein Versprechen zu sein.[11] So irritierend – wie bloßes Rauschen im Kommunikationskanal – es auch klingen mag, das Selbst verspricht nicht nur (jemand anderem) *etwas*, sondern (im Versprechen) *sich selbst*, und zwar unter Bezug auf ein Wesen, das über seinen ›faseligen Augenblicks-Verstand‹ (Nietzsche) hinaus sich eine Souveränität zuerkennt, aufgrund der es in der Lage zu sein behauptet, auf das Versprochene zurückkommen zu können. Die Selbstbezüglichkeit performativer Akte verlangt, dass, um anderen etwas versprechen zu können, es sich selbst muss versprechen können. Ohne diese (freie) Selbstverpflichtung scheint kein Versprechen denkbar zu sein. Nietzsche hat das ausdrücklich hervorgehoben, als er von der ›paradoxen Aufgabe‹ sprach, ein Tier heranzuzüchten, ›das versprechen darf‹: das von der Kette ›der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene‹, ›souveräne‹ oder ›übersittliche‹ Individuum. Es muss auf seine sich und anderen präsente Entzogenheit, seine exzentrische Natur, Bezug nehmen, um für sich und andere jenen Raum zu schaffen, in dem eine Selbstverpflichtung eingegangen werden kann.[12] An dieser Unbestimmtheitsrelation zu sich und im Blick auf andere hängt die Möglichkeit der Selbstverpflichtung, es zeigt die normative Kraft der Verpflichtung als durch *nichts* getragen. Ein Versprechen, ohne seine selbstinklusive Unterstellung (der Selbstverpflichtung), es zu halten, wäre keines.

Die Phänomenologie des Versprechens zeigt in ausgezeichneter Weise nochmals die paradoxe Verschränkung von Offenheit und Verbindlichkeit, Unbestimmtheit und Verpflichtetheit.

---

11 | »Noch bevor es jemand anderem etwas verspricht, verspricht das Versprechen sich selbst – es verspricht, ein Versprechen zu sein« (Hamacher 1998: 65).

12 | Nietzsche freilich schöpft diesen Sinn nicht wirklich aus. Seine ›aristokratische‹ Perspektive vor allem verhindert eine gründliche, modernen Verhältnissen entsprechende Rekonstruktion. Sie müsste nicht nur das doppelsinnige Aufheben des doppelsinnigen Andersseins (Hegel) darstellen, sondern auch eine Antwort auf die in diese Struktur eingespielten Asymmetrien finden.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verbindlichkeit gewinnt ein Versprechen erst, wenn die an ihm beteiligten Akteure sich wechselseitig im Blick darauf *freigeben*, ob sie es einhalten wollen oder nicht, wenn offen bleibt, ob sie sich – über die Zeit des Versprechens – an es gebunden fühlen. Es ist jeweils in die *Freiheit* des anderen gestellt, sich daran zu halten und nicht, weil die Erwartung einer positiven oder negativen Sanktion oder eine Risikoabwägung der Grund für seine Einhaltung wären, sondern eine im Versprechen gewährte Verbindlichkeit, die einzig unter Voraussetzung jener Offenheit Realität gewinnt. Zwar ist auch die Erfüllung eines auf dem geltenden Recht beruhenden Vertrags mehr oder weniger unsicher, aber diese Unsicherheit ist keine, die für den moralischen Sinn spezifisch wäre; die Einlösung des Vertrags kann erzwungen werden. Sein strategischer Sinn zielt insgesamt auf die Reduktion der Unsicherheit, während die im Versprechen sich ereignende Offenheit die *conditio sine qua non* zu seiner (verantwortungsbasierten) sozialen Konstitution ist, eine, die jedem Sprechakt dieser Art vorausliegt und ihn je erneuert. Man könnte sagen, im Fall des Versprechens muss das Ungewisse *positiviert* werden, soll überhaupt der mit ihm verbundene Sinn eingelöst werden können. Nur weil im Versprechen dieser soziale Prozess der Kommunikation eröffnet wird, durch die der andere in seine Handlungs- und Optionsfreiheit entlassen wird und (gewollte) Ungewissheit über den Ausgang (des Versprechens) herrscht, kann jene moralspezifische Bestimmtheit der Verpflichtung entspringen. Ohne den unbestimmten Horizont, den das Versprechen auftut, keine Bestimmtheit des Verpflichtetseins zu dieser oder jener Handlung.

Die vielfach verschränkte und paradoxe Einheit von Verbindlichkeit und Offenheit wird im Versprechen erst geschaffen. Wenn Fichte schreibt, dass man Freiheit nicht ›andemonstrieren‹ könne, jeder Einzelne sie vielmehr ›durch Freiheit in sich selbst hervorbringen‹ müsse, dann zielt er vermittels eines mentalistisch bestimmten Vokabulars auf denselben Sachverhalt: Das soziale Institut des Versprechens existiert nicht, ohne dass man (selbst-)tätig in es eintritt, ihm qua reflexiv-performativem Sprechakt auch seine symbolisch vermittelte Realität verschafft. Der Eintritt in das soziale Institut ist aber eine Gefangenschaft sui generis, in ihr ist die Bestimmtheit durch die (verpflichtenden) Schranken paradoxerweise genau daran gebunden, sich in jedem Augenblick aus ihnen befreien zu können; *nur* weil mir die Möglichkeit offen steht, mich ihrer zu entledigen, bin (fühle) ich (mich) an sie und durch sie gebunden. Die (normative) Kraft oder Wirksamkeit der (verbindlichen) Schranken beruht auf nichts anderem als auf der Unbestimmtheit oder Offenheit der Situation und der Unausdeutbarkeit jener Akteure, welche die für ein Versprechen notwendige Kraft aufzubringen vermeinen.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gleichzeitig gewinnt derjenige, der aus freien Stücken verspricht, eben darin seine *symbolische Identität*; er übernimmt jene Bestimmtheit, auf die das gebrochene oder das gehaltene Versprechen zugerechnet werden kann. In dieser Übernahme oder der je getätigten Festlegung auf dies oder jenes, liegt der bestimmende oder die Person individuierende Charakter, sie gewinnt ihren Rang oder ihr Statut im Versprechen. Dass aber jene Bestimmtheit oder Zurechenbarkeit moralisch möglich wird, setzt gewissermaßen jene Ungewissheit oder jenes ›wohltätige Dunkel‹ voraus, von dem Plessner spricht, das nicht aufgehoben werden kann, soll die im Versprechen ausgelöste normative Kraft der Verpflichtung nicht zunichte werden.

Eine Semantik unbestimmter Bestimmtheit erlaubt nicht nur die Strukturmomente des Versprechens zu beschreiben, sie bezeugt auch ein basales praktisches Interesse an der Erhaltung und Fortschreibung dieser Struktur – nicht zuletzt deshalb, weil auch ein (kritisches) Verständnis der auf Recht und Ökonomie basierenden Verkehrsformen auf sie zurückgreifen muss. Sie nimmt ein fundamentales (selbstinklusives) Interesse daran, dass ein in diesem Medium (der Verantwortlichkeit) sich entwickelnder Bestimmtheitssinn auch weiterhin ein irreduzibles Moment der sozialen Praxis ist. Die Explikation dieser bestimmt-unbestimmten Verschränkung von Offenheit und Verbindlichkeit (als konstitutionslogischer Voraussetzung des Versprechens) ist verknüpft mit einem selbstinklusiven praktischen Interesse, das heißt der Forderung, die Bedingungen nicht zu verletzen, auf denen das Versprechenkönnen und -dürfen beruht. Anders gesagt, die transzendentalhermeneutische Explikation des praktischen Sinns der Vernunft birgt einen kriterialen Bedeutungskern, der, wenngleich negativ, fordert, ein kritisches Verhältnis zu *den* kulturellen und wissenschaftlichen Interpretationsmustern zu entwickeln, die gegen die das soziale Institut des Versprechen ermöglichenden Medien verstoßen. Wenn spiel- oder nutzentheoretische Erklärungen, evolutionsbiologische Modelle u. a. das Drehbuch des Versprechens nach der Logik des römischen Rechtsgrundsatzes *do ut des* geschrieben sehen und glauben, es in Form von Strategiespielen hinreichend erfassen zu können, bringen sie es um einen nicht unwesentlichen Teil seiner sozialen, mit radikaler (praktischer) Offenheit assoziierten Bedeutung.

Erst der unbestimmbare Horizont, der im Versprechen aufgespannt wird, macht also deutlich, wodurch die moralspezifische Bestimmtheit der Norm ihre Gültigkeit gewinnt oder überhaupt bestimmte Regeln in ihrem moralverbindlichen Charakter verstanden und beschrieben werden können. Das Verständnis dieser Grammatik freilich ist derart, dass in ihm das Motiv (Interesse) und Kriterium transparent werden, nicht gegen das Geltungsfundament der Grammatik zu verstoßen.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch wenn sich der Verdacht, einer negativen Theologie zu folgen, verstärken sollte, die faktisch oder zunächst deskriptiv angesetzte exzentrische *conditio* der menschlichen Subjektivität wird erst verständlich oder durchsichtig in dem, was sie sein soll: in einer normativ ausgelegten *destinatio*. Aber diese bleibt ambigue, offen, insofern ihre definitorische Schließung verwehrt bleibt. Vor diesem Hintergrund erscheint es nicht abwegig zu behaupten, dass ein wirkliches Verständnis von geregeltem Tausch und Vertrag zuletzt ohne die Explikation einer um normative (und gesellschaftlich-geschichtliche) Grundlegungsfragen erweiterte Anthropologie nicht auskommt, die im Versprechen als einer Metainstitution erst die Voraussetzung für das Verständnis jener (sozialen) Verkehrsformen findet.

Literatur

Adorno, Th.W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a. Main.

Gamm, G. (2000): *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt a. Main.

Gamm, G. (2004): *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*, Berlin.

Hamacher, W. (1998): *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt a. Main.

Kämpf, H. (2001): *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf.

Plessner, H. (^{3}1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, New York.

Plessner, H. (1983a): »Macht und menschliche Natur«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main.

Plessner, H. (1983b): »Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main.

Plessner, H. (1983c): »Die Aufgaben der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main.

Plessner, H. (1983d): »Homo absconditus«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main.

Plessner, H. (1983e): »Ungesellige Geselligkeit«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»So wie der Mensch sich sieht, wird er«. Überlegungen zur politischen Verantwortung der philosophischen Anthropologie im Anschluss an Helmuth Plessner

Heike Kämpf

Im anthropologischen Denken Plessners spielen die Motive der »Unergründlichkeit« und »Nicht-Feststellbarkeit« des Menschen eine zentrale Rolle. Diese sind wiederum nicht selbst als vorläufige Bestimmungen zu verstehen, die die Plastizität des Menschen begründeten und seine kulturell und historisch variable Festlegung erzwingen würden, sondern sie erscheinen vielmehr als bewahrenswerte und zu verteidigende Aspekte menschlicher Selbstverhältnisse, die jede Fixierung überschreiten und durchqueren. So schreibt Plessner 1956:

> »Der homo absconditus, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft.« (Plessner 1983c: 134)

Plessner weist der philosophischen Anthropologie schließlich eine *offenhaltende Funktion* zu, die sie in einer Kritik definitorischer und definitiver Bestimmungen sowie einseitiger Festlegungen des Menschen erfüllt. Die philosophische Anthropologie erscheint daher nicht als eine zu den anderen Wissenschaften vom Menschen bloß hinzutretende Wissenschaft, sondern sie ist vielmehr

> »die ständig kritische Besinnung auf deren Grundlagen und Begrenzungen. Als eine derartige Besinnung auf sein eigenes Wesen entzieht sie den Menschen der Vergegenständlichung und damit seiner Verfügbarmachung für die Abstraktionen der Wissenschaften und der Gesellschaft.« (Plessner 1983c: 135)

Auf der einen Seite folgen diese Motive aus der Struktur der »exzentrischen Positionalität«, die die reflexive Entzogenheit des Menschen begründet und die Grenzen seiner Objektivierbarkeit markiert.[1] Auf der andern Seite lässt sich das Denken der Unergründlichkeit auch als

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Möglichkeit lesen, die »moralisch-politische Aufgabe« der philosophischen Anthropologie wahrzunehmen, die Plessner 1936 in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Groningen hervorhebt. (Plessner 1983a: 41) Mit der Reflexion auf die historischen Bedingungen der Anthropologie und auf ihre Verschränkungen mit der jeweiligen politischen Situation wird eine Verbindung von anthropologischer Theoriebildung und Praxis sichtbar, die als *performative Macht* anthropologischer Modelle angesprochen werden kann: Anthropologien wirken demnach identitätsbildend, und sie werden handlungsleitend. Durch diese Beobachtung der engen Verwobenheit von Theorie und Praxis, von Auffassung und Behandlung des Menschen, wird der philosophischen Anthropologie eine neue Aufgabe erschlossen: Diese liegt paradoxerweise in einer Anthropologiekritik, die sowohl einzelwissenschaftliche wie philosophische Aussagen über den Menschen in Hinblick auf ihre Auswirkungen auf die Praxis in den Blick nimmt. So wird Plessners anthropologisches Denken zunehmend von der Frage nach der Praxisrelevanz anthropologischer Aussagen geprägt. Sein Beharren auf der Unergründlichkeit des Menschen, und der stete Verweis auf die Unbeantwortbarkeit der kantischen Frage »Was ist der Mensch?«, sind nicht zuletzt als Kritik einer verdinglichenden Praxis sowohl innerhalb der Theorienbildung als auch im Umgang mit dem Menschen zu lesen, der er die Verteidigung der Freiheit entgegenhält. Diese Sorge um die Auswirkungen der Anthropologie auf die Praxis kann als Korrektiv anthropologischer Theoriebildung dienen, die nicht länger für sich beanspruchen will, die Natur oder die Bestimmung des Menschen festzustellen.

Ich möchte im Folgenden nachzeichnen, wie die politische Verantwortung im Denken Plessners zu einem zentralen Motiv und Korrektiv der philosophischen Anthropologie wird. Dabei möchte ich zeigen, dass Plessner die politische Verantwortung sichtbar machen kann, weil er die Anthropologie als Feststellungswissenschaft kritisch in den Blick nimmt und seine Position aus einer Anthropologiekritik gewinnt. So können im Anschluss an Plessner die Aussagen der Anthropologie nicht länger nur als *konstative* sondern vor allem als *performative Äußerungen* verstanden und untersucht werden. Performative Äußerungen in dem Sinne, dass sie das erzeugen, was sie nur zu benennen oder aufzudecken scheinen. Diese auf John L. Austin zurückgehende Unterscheidung ist vor allem in der politischen Philosophie (bei Judith Butler) und in der Sozialtheorie (bei Pierre

1 | Dass Plessners Begriff der ›exzentrischen Positionalität‹ auch über die Anthropologie hinaus für ein Denken »radikaler Übergänge« interessant wird, zeigt Kurt Röttgers (2002: 311 ff.), indem er die Prozessualität bzw. die »permanente Übergängigkeit« (Röttgers 2002: 317), die dieser Begriff impliziert, für eine Philosophie der Übergänge fruchtbar macht.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bourdieu) in spezifischer Prägung weiterentwickelt worden, während sie innerhalb der Anthropologie weitgehend unberücksichtigt geblieben ist. Obwohl diese Überlegungen zur Performativität sowohl für eine reflexive Selbstbesinnung der Anthropologie, als Kritik des anthropologischen Diskurses, als auch als mögliches Korrektiv anthropologischer Modelle interessant und, wie ich zeigen möchte, ansatzweise auch schon bei Plessner zu finden ist, auch wenn er noch nicht von performativer Macht spricht. Besonders zwei Aspekte, die die genannten Autoren ansprechen, nämlich die performative Macht sprachlicher Kategorisierungen im Sinne ihrer identitätsstiftenden Dimension und ihre handlungsleitende Funktion sind für die Anthropologie besonders relevant: So weist Bourdieu den »Beitrag der Wörter zur Konstruktion des Sozialen« auf (Bourdieu 1990: 71), indem er zeigt, dass der Akt der Kategorienbildung dazu dient, das zu erzeugen, was er benennt. Solche Akte bezeichnet Bourdieu schließlich als sprachliche »Einsetzungsakte«, in welchen jemandem seine Identität zugewiesen wird, indem sie ausgesprochen wird: Mit diesen Akten wird dem Betroffenen mitgeteilt, »was er ist und zu sein hat« (Bourdieu 1990: 88). Eine vergleichbare identitätsstiftende Wirkung macht Butler in den sprachlichen Prozessen der »Anrufung« aus, die Identität erzeugen (vgl. Butler 2001: 91).[2]

Diese Überlegungen lassen sich insofern für die Anthropologie fruchtbar machen, als sich die Anthropologie als Bestimmungspraxis des Menschen bezeichnen lässt, so dass sie auf ihre performative Dimension hin befragbar wird. Eine weitere, für die Anthropologie interessante Fragerichtung ergibt sich aus der Untersuchung der Folgen performativer Identitätsstiftungen für die Strukturierung des politischen Feldes. In Anlehnung an Butler kann das Politische geradezu als Konstruktionsprozess von Identitäten bestimmt werden. Im Rahmen dieser Überlegungen zur performativen Dimension sprachlicher Äußerungen lässt sich fragen, ob und inwiefern Anthropologien zu Verwerfungen und Marginalisierungen von Menschengruppen beitragen, indem sie beispielsweise Qualifikationskriterien »wahren Menschseins« bereitstellen. Zum anderen lässt sich fragen, auf welche Weise anthropologische Auffassungen des Menschen den Umgang mit ihm leiten.

In dieser zweifachen Hinsicht spielt also die Frage nach der performativen Dimension anthropologischer Modelle für eine philosophische Anthropologie eine nicht zu unterschätzende Rolle: Mit dieser Verschiebung der Blickrichtung wird zum einen die anthropologische Theoriebildung selbst als eine Form der Praxis begreifbar und zum an-

2 | Während Butler allerdings die Macht der Sprache stärker betont als Bourdieu, der die Wirksamkeit der sprachlichen Akte von der sozialen Autorität des Sprechers abhängig macht; vgl. Kämpf (2002).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deren in ihren Auswirkungen auf die Praxis, ihren Effekten im Feld des Politischen kritisierbar. In dieser Lesart unterstellt sich die Anthropologie der praktischen Vernunft, so dass die Verteidigung der Freiheit, die sich in einer Verweigerung und Kritik von Fixierungen vollzieht, zu einem ihrer zentralen Anliegen wird, das sich unübersehbar in der Plessner'schen Anthropologie finden lässt.

Mit diesem Perspektivenwechsel und der damit einhergehenden Öffnung des Blicks für die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie möchte ich mich dann der Frage zuwenden, welche neuen Impulse diese Motive in Plessners Denken der Debatte um die Biotechnologien geben kann. Dabei lässt sich zeigen, dass Plessners Überlegungen zum einen Versuche durchqueren, die Frage »Was ist der Mensch?«, durch die die Relevanz der Anthropologie in der gegenwärtigen Debatte begründet wird, zu beantworten. Vielmehr können solche Antworten selbst kritisch in den Blick genommen werden, um die offenhaltende Funktion der philosophischen Anthropologie wahrzunehmen. Zum anderen ermöglichen Plessners Überlegungen auch, die politisch-gesellschaftlichen Effekte der öffentlich diskutierten Phantasien und Entwürfe eines gentechnisch optimierten Menschen zu untersuchen. Diese Phantasien können, so möchte ich verdeutlichen, kritisch in den Blick genommen werden, insofern die Frage gestellt wird, inwiefern sie zu einer von Plessner als »uneigentlich« bezeichneten Menschenverachtung betragen können.

Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie muss daher nicht in der Beantwortung der Fragen gesucht werden, was der Mensch ist, wann menschliches Leben beginnt, sondern viel eher in dem Aufweis der Unbeantwortbarkeit dieser Fragen und in dem Versuch, die Effekte der gegenwärtigen anthropologischen Diskussionen zu bedenken. Es geht also eher darum, den Fragehorizont der Anthropologie zu erweitern und zu einer kritischen Reflexion gegenwärtiger Debatten beizutragen, als darum, mit einer anthropologischen Bestimmung des Menschen Einfluss auf politische Entscheidungen zur gesetzlichen Regelung biotechnologischer Forschungen und Anwendungen zu erlangen. Während sich auf der einen Seite sagen ließe, dass die philosophische Anthropologie mit ihrer Kritik einer Bestimmungspraxis ihre Einflussmöglichkeiten auf die Politik verspielt, eröffnet sie sich doch auf der anderen Seite Möglichkeiten, ihrer politischen Verantwortung nachzukommen, indem sie in die öffentliche Debatte eingreifen und zu einem gesteigerten Problembewusstsein beitragen kann.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die politische Kontextualisierung des anthropologischen Denkens

Die Auseinandersetzung mit der politischen Situation in Deutschland hat Plessner zur Beobachtung der Verschränkung von Politik und vor allem wissenschaftlich geprägten Zugängen zum Menschen geführt. Plessner hat seit den 1930er Jahren immer wieder auf die Gefahren der »wachsenden Verfügungsgewalt über den Menschen« hingewiesen, die durch Biologie und Medizin erschlossen werden. In seiner schon angesprochenen Antrittsvorlesung weist er der philosophischen Anthropologie schließlich die Aufgabe zu,

> »der ständig rücksichtsloser werdenden Anmaßung der Politiker, Ökonomen, Ärzte, in Sachen Sterilisation, Eugenik, Rassenpolitik, Menschenzüchtung, d.h. dem Können des Menschen, sein Schicksal zu spielen, eine Schranke zu setzen.« (Plessner 1983a: 50 f.)

Auch nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus verliert diese Aufgabe für Plessner nicht an Aktualität. So schreibt er 1961:

> »Die Frage einer möglichen Planung der Erbsubstanz überlebt die dilettantischen Theorien aus der Zeit der letzten Jahrhundertwende und die verbrecherische Praxis des Dritten Reiches. Ja, man kann sagen, daß der Gedanke der Planung durch die Entwicklung der wissenschaftlichen Genetik nun erst unsausweichlich zu werden beginnt.« (Plessner 1981a: 271)

Um den angesprochenen Anmaßungen entgegenzutreten, verfolgt Plessner deren Logik und vor allem deren wissenschaftliche bzw. pseudowissenschaftliche Grundlage: In der zunehmenden »Verwissenschaftlichung des Lebens«, wie er es an anderer Stelle nennt, (Plessner 1983d: 113) sieht er schließlich eine Bedrohung des Menschen, weil der Mensch hier nicht nur seine Individualität verliert und der Verallgemeinerung unterliegt, sondern auch, weil er eine dem wissenschaftlichen Zugang innewohnende Verdinglichung erfährt: Er wird hier vor allem in Hinblick auf seine Manipulierbarkeit, d.h. auf Eingriffsmöglichkeiten hin wahrgenommen. Als Gegenstand der Wissenschaften fällt der Mensch notwendig unter die Gesetze der Objektivität und in dieser Objektivierung wird er verfügbar. Diese wissenschaftlichen Erkenntnisse wiederum können »zur Richtschnur für Eingriffe staatlicher Autorität in das menschliche Leben« werden (Plessner 1983c: 130) und entfalten damit ihren Einfluss auf die Politik. Die staatlichen Eingriffe in das menschliche Leben, die nicht nur zur Zeit des Nationalsozialismus offen zu tage traten, und heute etwa im Embryonengesetz und im Stammzellgesetz geregelt werden, folgen demnach also unausweichlich einem verobjektivierenden und verdinglichenden Begriff des Menschen, den die philosophische Anthropologie wiederum kritisch in den Blick nehmen kann, um die Grenzen und Gefahren dieses objektivierenden Zugangs aufzuweisen. Dass Plessner

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

besonders auf die Gefahren wissenschaftlicher Zugänge zum Menschen aufmerksam wird und weniger den Verheißungen fortschreitender medizinischer Therapien vertraut, ist zweifellos der Erfahrung der unmenschlichen Konsequenzen einer verobjektivierenden Bestimmungspraxis und deren enge Verwobenheit mit der Politik zur Zeit des Nationalsozialismus geschuldet. Hier wurde nicht nur die Ideologisierung anthropologischer Überlegungen in den Natur- und Geisteswissenschaften und in der Philosophie sichtbar, sondern es wurden auch ihre Auswirkungen auf die Gesetzgebung deutlich, etwa in den Nürnberger Gesetzen (1935), die im Jahr vor Plessners Antrittsvorlesung in Groningen verabschiedet worden waren. In der pseudowissenschaftlichen Rassenideologie findet Plessner schließlich die »alle Menschlichkeit methodisch ausschaltende Objektivierung des Menschen zum Naturding« (Plessner 1983b: 101), die wiederum die Grundlage der Institutionalisierung der Menschenverachtung im Recht liefert. Die Gefahren, die entstehen, wenn menschliches Leben auf eine wissenschaftlich oder pseudowissenschaftlich aufklärbare Natur reduziert wird, wurden im Nationalsozialismus unübersehbar und die Verstrickung von Rassenlehren, Anthropologie und philosophischer Verherrlichung »bloßen Lebens« in die Politik durchschaubar.

Von dieser Einsicht geleitet, nämlich »wie eng Auffassung und Behandlung des Menschen zusammenhängen« (Plessner 1983d: 105), die Plessner immer wieder zum Ausdruck bringt, stellt er die philosophische Anthropologie in den Horizont der praktischen Vernunft oder genauer: er weist die unauflösbare Verwobenheit praktischer und theoretischer Vernunft auf:

> »Für jede theoretische Bestimmung unseres Wesens haben wir zu zahlen, sie ist ein Vorgriff auf die Praxis, von ihr hängt ab, was aus uns wird. So wie der Mensch sich sieht, wird er; darin besteht seine Freiheit, an der er festzuhalten hat, um Mensch zu sein.« (Plessner 1983d: 116)

Die Selbstverständigung über die Aufgabe der philosophischen Anthropologie erfolgt bei Plessner daher in Begriffen der *Verantwortung*, *Kritik* und *Freiheit*: Der Begriff des Menschen hat demnach schon einen »verpflichtenden Sinn« und ist nicht als zoologische Bestimmung zu verstehen (Plessner 1983a: 37). Daher ist die Aufgabe der philosophischen Anthropologie nach Plessner – wie schon angesprochen – als »moralisch-politische Aufgabe« zu verstehen, die sie durch eine Steigerung der Skepsis gegen die Möglichkeiten der Bestimmung des menschlichen Wesens und gegen die Fixierung des Menschen wahrnehmen kann. Damit trägt Plessner der Einsicht Rechnung, dass anthropologische Bestimmungen des Menschen keine neutralen Definitionen sind, sondern vielmehr als stets neu zu erwirkende Entscheidungen zu betrachten sind, die in ihren Auswirkungen auf die Praxis

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Konsequenzen bergen, die die philosophische Anthropologie reflektieren kann.

Die performative Macht der Anthropologie und ihre politische Verantwortung

Es lässt sich sagen, dass Plessner, trotz seiner Bezüge auf Kant, bei dem er die »Sorge um die Auswirkung der anthropologischen Theorie auf die Praxis« findet (Plessner 1983c: 131), der erste war, der, modern gesagt, die performative Macht der Anthropologie wahrgenommen und sie darüber hinaus in sein anthropologisches Denken einbezogen hat. In solchen, oben zitierten Formulierungen wie: »So wie der Mensch sich sieht, wird er«, gelangt die performative Macht theoretischer Modelle, ihre identitätsstiftende Wirkung, in den Blick. Diese Blickrichtung hat Plessner wiederum dazu geführt, die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie allererst thematisieren zu können: Nicht die Behauptung der Wahrheit steht daher im Vordergrund anthropologischer Aussagen, sondern die Verantwortung gegenüber den von ihr produzierten Effekten im Feld des Politischen. Weniger der Anspruch, das So-sein des Menschen zu enthüllen, ist für Plessner hier leitend, sondern viel eher die Besinnung auf die von der Anthropologie ausgehenden Effekte und Konsequenzen, die den Umgang mit dem Menschen betreffen. Anthropologische Modelle erscheinen in ihrer Funktion, Horizonte der Selbstverständigung bereitzustellen, zugleich identitätsstiftend und handlungsleitend. Diese Erwägung führen schließlich zu einer Kritik jedweder Bestimmungspraxis und zur Verteidigung der Unergründlichkeit des Menschen.

Plessner entwickelt seine philosophische Anthropologie also gewissermaßen als Anthropologiekritik, ohne die Anthropologie zu verabschieden. Dieser kritische Blick auf die Anthropologie wird nicht zuletzt auch schon in seinem Buch *Macht und menschliche Natur* (1931) deutlich, in welchem er sowohl den Gedanken der performativen Macht von Theorien anführt, indem er unter anderem seiner Schrift Heinrich Heines Satz »Die Welt ist die Signatur des Wortes« voranstellt, als auch Versuche, definitorische Bestimmungen des Menschen vorzunehmen, kritisch diskutiert: Bestimmungen, so zeigt er hier, fungieren, indem sie Qualifikationskriterien bereitstellen, als Disqualifikationsinstrumente, als Ausschlussverfahren. Sie bedingen Marginalisierungen, Verwerfungen und Peripherisierungen, wie z.B. die Identifikation von »Menschen im Latenzzustand« (Plessner 1981a: 158) oder »Barbaren« (Plessner 1981a: 161), auf die Plessner im kolonialen Kontext aufmerksam macht.

Weitere Beispiele dafür, wie die Rede von ›dem‹ Menschen als Ausschlussdiskurs operiert, hat Wolfgang Eßbach aufgewiesen, indem

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

er ausführt, dass mit dem Bemühen um eine Definition des Menschen zugleich ein Diskurs über die »Unmenschen« entsteht, der sich um Monster, Sklaven, und Gottlose bewegte. Gleichzeitig aber betont Eßbach, dass Menschen ohne einen Begriff von sich nicht existieren könnten:

> »Irgendwo in den Zonen des Kognitiven oder des Strebens nach Wissen, in den Semantiken der Freiheit und der Nichtdeterminiertheit und dort, wo es um Fehlbarkeit, Umkehr und Bindung geht, wird auch heute noch nach einer Definition des Menschen gesucht. Mit Definitionen des Menschen entsteht der Diskurs über den Unmenschen, und er begleitet die Praxis seiner Verfolgung. Aber ohne einen Begriff von sich hat noch keine menschliche Gruppe existieren können.« (Eßbach 2003: 87 f.)

In dieser Zwickmühle bewegt sich die Anthropologie, die die Frage nach dem Menschen nicht aufgeben aber auch nicht beantworten kann. Vielleicht lässt sich die Aufgabe der philosophischen Anthropologie gerade darin sehen, die Unbeantwortbarkeit und Offenheit der Frage nach dem Menschen aufzuweisen und als kritisches Korrektiv in jeweils bestehende Begriffe und Definitionen des Menschen einzubringen. Dabei läge eine Aufgabe nicht zuletzt darin, aufzuweisen, inwieweit die Anthropologie selbst mit ihren Identifikationen auch als Strukturmoment des politischen Feldes wirkt, wie es sich anhand der Praxis des Rassismus, Sexismus und Kolonialismus beispielhaft verdeutlichen lässt. Hier bestätigt sich Plessners Beobachtung, wie eng Auffassung und Behandlung des Menschen ineinander greifen.

Es lässt sich resümierend sagen, dass in einer anthropologischen Bestimmungspraxis eine performative Erzeugung von Identitäten erfolgt, die das Feld des Politischen strukturieren, und sie legt staatliche Regulierungen und Eingriffe in menschliches Leben (gesellschaftliches oder biologisches) nahe bzw. legitimiert sie. In Gehlens Bestimmung des Menschen als »Mängelwesen« beispielsweise ist der Ruf nach Institutionen bzw. Disziplinartechniken (wie sich in Anlehnung an Foucault sagen ließe) unüberhörbar. Die institutionelle Stabilisierung soll laut Gehlen den Mangel an Instinktsicherheit kompensieren.

Die Kritik an der Bestimmung des Menschen, die Plessner dazu führt, die Unbeantwortbarkeit der Frage »Was ist der Mensch?« stets zu betonen, trifft nicht nur seine definitorische Bestimmung, sondern auch seine teleologische Bestimmung, seine »Bestimmung zu…«. So schreibt er:

> »Die eigentümliche Verbundenheit mit der praktischen Situation schließlich verbietet der Philosophischen Anthropologie, den Menschen, wenn auch in der Fülle ›aller‹ seiner Seinsdimensionen, auf das hin, was er ›eigentlich‹ sein kann und soll zu formulieren oder definieren. Strukturformeln dürfen keinen abschließend-theoretischen, son-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> dern nur einen aufschließend-exponierenden Wert beanspruchen.« (Plessner 1983a: 39)

Teleologische Bestimmungen wie abschließend-theoretische Strukturformeln würden, indem sie die Unergründlichkeit des Menschen verspielen, wiederum die Zukunftsfähigkeit des geschichtlichen Wesens Mensch verschließen und darüber hinaus Eingriffe und staatliche Regulierungen menschlichen Lebens legitimieren.[3] Die Bestimmungspraxis ist demnach weniger durch die Frage nach ihrer Wahrheit und Gesichertheit kritisierbar als vielmehr durch eine kritische Untersuchung der Weise, in der sie sich gewissermaßen selbst bewahrheitet, wie sie also gesellschaftlich und politisch wirksam wird.

Bestimmungen des menschlichen Wesens, der menschlichen Natur, der menschlichen teleologischen Bestimmung, bieten, gerade wenn sie verobjektivierend sind, erstens Angriffsflächen staatlicher Regulierung, zweitens wirken performativ identitätsstiftend und damit a) strukturierend auf das politische Feld zurück und tilgen b) die Möglichkeit politischer Handlungsfähigkeit, die auf Freiheit, nicht auf determinierende Bedingungen verwiesen ist. Diese Freiheit wiederum lässt sich nicht beweisen oder erkennen[4] sondern nur performativ sichern, indem Fixierungen des menschlichen Wesens ferngehalten und überschritten werden.

Plessners philosophische Anthropologie lässt sich also als Ergebnis einer Anthropologiekritik lesen, die seine Anthropologie zu einer Reflexivität der Theoriebildung geführt hat, die die philosophische Anthropologie als Feststellungswissenschaft verabschiedet und die performative Dimension als kritisches Regulativ in die Theoriebildung aufnimmt. Die philosophische Anthropologie kann ihre kritische Aufgabe nur wahrnehmen, wenn sie sich selbst nicht wiederum auf feste Grundlagen stellt. Durch ihre Skepsis gegenüber Bestimmungen und Fixierungen, mit der sie in Prozesse menschlicher Selbstverständigung eingreift, nimmt sie schließlich ihre Verantwortung wahr, die in der Verteidigung der Freiheit liegt, die nicht zuletzt politische Handlungsfähigkeit begründet. Diese Freiheit wiederum ist keine erkennbare, eine, von der auszugehen ist, denn, so argumentiert Plessner im

3 | In diese Richtung hat jüngst die Sloterdijk-Debatte gewiesen, in der ein vermeintlich durchschauter Plan der Natur (Domestikation) gewissermaßen als mögliche Leitlinie der Regulierung menschlichen Lebens diskutiert wurde. Zur Entwicklung der Sloterdijk-Debatte und zu ihrem Bezug zur Anthropologie vgl. Nennen (2003). Nennen charakterisiert die Anthropologie als Krisensymptom und diskutiert in diesem Rahmen die Leistungsfähigkeit des Begriffs der »Selbstentsicherung« im Anschluss an Plessner (Nennen 2003: 586 ff.).

4 | Dass sich Freiheit notwendig einem wissenschaftlichen Nachweis entzieht, wurde zuletzt in den Hirnforschungen Singers deutlich, der Freiheit objektiv für nicht nachweisbar und daher subjektiv für eine Illusion hält (Singer 2002).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anschluss an Kant, »würde der Mensch sich als frei erkennen, wäre es um seine Freiheit geschehen« (Plessner 1983c: 131).

So wird Plessner in eine notwendig zirkuläre Begründung geführt: Die oben zitierte Aussage, dass der Mensch so wird, wie er sich sieht, ist weniger Ausdruck als vielmehr *Vollzugsform* seiner Freiheit, die er nicht erkennen kann, sondern die er performativ sichert und an der er, wie Plessner ausführt, festzuhalten hat, um Mensch zu sein. Diese zirkuläre Begründung erscheint als Stärke einer Argumentation, die Bestimmungen verweigert, weil sich in Fixierungen der Verlust der Freiheit vollzieht. Daher kann die philosophische Anthropologie mit einer verantwortungsvollen Theoriebildung dazu beitragen, den Menschen zu einer verantwortlichen Praxis zu befreien.

Anthropologie und Biotechnologie

Die vorangegangenen Überlegungen zur Reflexion auf die politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen von anthropologischen Theorien, ihre performative Macht, und die Öffnung des Blicks für den Kontext der anthropologischen Debatten bieten Anschlussmöglichkeiten für die anthropologische Diskussion um die Biotechnologien. Dabei steht weniger die Frage nach den unabsehbaren Möglichkeiten biotechnologischer Forschung – wie die des ›shopping in the genetic supermarket‹ – im Vordergrund, sondern es kann vielmehr auch die Frage nach den Auswirkungen laufender Diskussionen gestellt werden. Hier lässt sich mit Plessner zunächst eine kritische Perspektive auf gegenwärtige Versuche neuer Bestimmungen und Ideen des Menschen entwickeln. Dabei wäre daran zu denken, die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie durch einen kritischen Metadiskurs wahrzunehmen, der den Bestimmungs- und Ausschlusslogiken gegenwärtiger Diskurse um eine Definition des Menschen, wie sie z.B. in der Embryonen- und Stammzellenforschungsdebatte zu beobachten sind, nachgeht, und ihnen eine Steigerung der Skepsis entgegenhält. Darüber hinaus kann nach den Effekten von (wenn auch wissenschaftlich ungesicherten aber dennoch wirksamen) Entwürfen und Phantasien eines ›gentechnisch optimierten Menschen‹ gefragt werden.

Zuerst zum erstgenannten Aspekt: Es lässt sich beobachten, dass die Frage »Was ist der Mensch?« in der Bioethikdebatte und hier insbesondere in der Embryonen- und Stammzellenforschungsdebatte einen neuen Aufschwung erfahren hat, und dass nunmehr Anthropologien um diese Frage zentriert werden. So sind etwa Individualität, Empfindungsfähigkeit, Selbstbewusstsein, oder das Faktum des Geborenseins als mögliche Antworten diskutiert worden. Während diese Überlegungen in einem offenen Diskussionszusammenhang als For-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

men der Selbstvergewisserung und Selbstverständigung durchaus notwendig sind, erscheinen sie doch dann, wenn sie in den Kontext einer juristischen Definition des Menschen gestellt werden (wie im Zusammenhang mit dem Stammzellgesetz), problematisch zu werden. Denn sobald diese anthropologischen Überlegungen als Qualifikationskriterien gelesen werden, also als Versuche, eine Definition des Menschen zu geben, um schließlich über die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit des Lebensschutzes und der Menschenrechte zu entscheiden, führt die Frage nach dem Menschen in eine Disqualifikationsbewegung, die die philosophische Anthropologie, wenn sie ihre offenhaltende Funktion ernst nimmt, kritisch betrachten muss.

Im Rahmen der Diskussion um das jüngst verabschiedete Stammzellgesetz geht es notwendig darum, den Menschen als Rechtssubjekt zu qualifizieren, um seinen Klägerstatus und damit sein Recht auf Schutz zu begründen. Der gegenwärtige anthropologische Diskurs im Rahmen der Frage nach dem staatlich schützenswerten Leben verbleibt damit in der Bestimmungslogik. Hier geht es darum, menschliches Leben zu identifizieren, um das disqualifizierte Leben der Zerstörung, bzw. der Forschung zu überlassen. Im »Stammzellgesetz« ist die »staatliche Verpflichtung, die Menschenwürde und das Recht auf Leben zu achten und zu schützen«, Ausgangspunkt der Regulierung, die mit der zu gewährleistenden »Freiheit der Forschung« in Einklang zu bringen ist (Stammzellgesetz 2002: § 1). Es geht also zunächst darum, das Objekt staatlicher Verpflichtung auf Schutz zu bestimmen, um in einem zweiten Schritt eine Art Güterabwägung vorzunehmen.

Die Zuspitzung der anthropologischen Diskussion auf die Frage, wann menschliches Leben beginnt, wie es identifizierbar ist, verbleibt in der Logik des juridischen Diskurses. Antworten zielen auf definitorische Bestimmungen und bewegen sich um die Anwendbarkeit des staatlichen Lebensschutzes. Nun ließe sich auf der einen Seite sagen, dass eine Definition innerhalb der Gesetzgebung unumgänglich ist, und die philosophische Anthropologie gewissermaßen die Verpflichtung hat, zu dieser Diskussion beizutragen. Auf der anderen Seite stellt sich jedoch die Frage, inwiefern eine im Anschluss an Plessner formulierte philosophische Anthropologie sich auf diese Frage einlassen kann, ohne ihre zentralen Einsichten aus dem Blick zu verlieren. Denn es lässt sich sagen, dass die Philosophie innerhalb dieses engen Fragehorizonts gewissermaßen die Wissenschaften in ihrem Anspruch auf Objektivität imitiert und damit die zentrale Einsicht Plessners aus den Augen verliert, dass die philosophische Anthropologie (überspitzt gesagt) eine historisch kontingente Selbstreflexion des Menschen ist, die immer auch normativen und normierenden Charakter hat. In der geschilderten Diskussion lässt sich also die von Plessner kritisierte Tendenz zur Verwissenschaftlichung des Lebens und vor allem der wissenschaftlichen Qualifikation staatlich schützenswerten menschli-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chen Lebens aufweisen. Zudem scheinen sowohl die historische und die gesellschaftliche Situiertheit der Diskussion um eine Bestimmung des Menschen als auch die Geschichtlichkeit der Anthropologie weitgehend ausgeblendet zu werden. Von Plessner ausgehend ließe sich sagen, dass die Frage nach dem Menschen falsch gestellt ist, wenn sie nicht als unbeantwortbar verstanden wird. In dem Bemühen, Antworten zu geben, Kriterien zur Identifikation des Menschen anzugeben, verharrt die Diskussion in der Disqalifizierungsbewegung und der Objektivierung, ohne der darin beschlossenen Selbstverfehlung des Menschen Rechnung zu tragen.

Darüber hinaus ist zu bedenken, dass die anthropologische Diskussion in einem gesellschaftspolitischen Kontext stattfindet, aus dem sie hervorgeht und den sie beeinflusst. Geht man mit Etienne Balibar von einer pessimistischen Zeitdiagnose aus, so findet die Diskussion um die Legitimierung staatlicher Eingriffe in menschliches Leben zu einer Zeit statt, die Balibar zufolge durch einen »differentialistischen Rassismus« gekennzeichnet ist. (Balibar 1990: 28) Mit dem Modebegriff der »Xenophobie«, der ein *natürliches* Abwehrverhalten gegen alles Andersartige konstatiert, kann schon die bloße »Andersartigkeit« als Bedrohung inszeniert werden, so dass ein zu Zeiten Plessners üblicher Rekurs auf die Minderwertigkeit des Andersartigen gar nicht mehr notwendig wäre, um eine Trennungspolitik zu legitimieren.

Die Bedrohungen des Menschen durch die Beantwortung der Frage, was der Mensch ist, die Plessner aufgewiesen hat, sind also nicht mit einem scheinbar liberalen Werterelativismus verschwunden, sondern können in gewandelter Gestalt wieder auftauchen, um beispielsweise eine Segregations- und Selektionspolitik gegenüber Andersartigen zu legitimieren

Den Versuchen der Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« kann Plessners Sinn für die notwendige Selbstverfehlung des Menschen in der Objektivierung entgegengehalten werden. Durch eine Steigerung der Skepsis gegenüber Fixierungen kann die Schutzwürdigkeit des in der Objektivierung notwendig Verfehlten, des Entzogenen, das juristischer Definitionsstrenge entgeht und auch nicht in erster Linie staatlich zu schützen ist, in den Blick kommen. So wäre zu erwägen, ob nicht ein Recht auf Leben vor und jenseits der Kodifizierung geltend zu machen ist, und die kritische, offenhaltende Funktion der philosophischen Anthropologie eine Möglichkeit bietet, ihrer politischen Verantwortung nachzukommen.

Ein weiterer Effekt der neuen Biotechnologien ist der schon angesprochene neue Diskurs um Therapierbarkeit und ›Optimierung‹ des Menschen, der auch die öffentliche Wahrnehmung des wissenschaftlichen Diskurses leitet, wie beispielsweise durch (in den USA durchgeführte) Umfragen, ob Eltern einer gentechnischen Optimierung ihrer

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kinder zustimmen würden, deutlich wird. Obwohl sich dagegen einwenden lässt, dass diese öffentliche Wahrnehmung der Gentechnologie ihren faktischen Möglichkeiten nicht entspricht, ändert dies doch nichts an der Tatsache, dass dieser Diskurs gesellschaftliche Effekte hat. Ich möchte im Folgenden die These vertreten, dass die Entwürfe eines gentechnisch optimierten Menschen dazu beitragen, die von Plessner als uneigentlich bezeichnete Misanthropie zu befördern und ihr eine spezifische Ausprägung zu geben.

Plessner unterscheidet in Anlehnung an Kant eine eigentliche Form der Misanthropie, die als Menschenfeindschaft und Menschenfurcht angesprochen werden kann, von einer »uneigentlichen« Misanthropie, die Plessner auch als Menschenverachtung bezeichnet. Diese uneigentliche Menschenverachtung kennzeichnet Plessner, wiederum in Anlehnung an Kant, als solche, die aus der Feststellung einer Diskrepanz zwischen der Idee des Menschen und seiner Realität hervorgeht:

> »Hier bildet die Anerkennung dessen, was der Mensch sein könnte, wenn er nur wollte, den Hintergrund, den Rechtsgrund für Trauer und Bitterkeit. Die Herabsetzung trifft seine Wirklichkeit, nicht seine Idee.« (Plessner 1983d: 108)

Während Kant in dieser misanthropischen Trauer eine Erhabenheit entdeckt, da das Gefühl auf einer Idee beruht und als Konsequenz die »Absonderung von aller Gesellschaft« (Kant 1974: 203) nach sich zieht, geht es Plessner eher darum, zu zeigen, welcher Kunstgriffe sich diese Menschenverachtung bedient, um gewissermaßen gesellschaftsfähig zu werden. Für den hier verfolgten Kontext ist dabei hervorzuheben, dass Plessner aufweist, dass diese Verachtung das ›Abstraktum Mensch‹ betrifft, die es dem Misanthropen so erlaubt, durchaus gesellschaftlichen Umgang zu haben oder sogar Wertschätzung dem Einzelnen entgegenzubringen. Aber gerade diese scheinbare Wertschätzung des Einzelnen macht die Verachtung um so unbelehrbarer, als die Erfahrung im Umgang mit einem Menschen nicht die Verachtung gegenüber ›dem‹ Menschen abzumildern vermag.

Diese Überlegungen zur Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit des Menschen, die zur Menschenverachtung führt, ermöglichen es, die gegenwärtigen Effekte der Diskussion zu beobachten, ohne die Sichtweise eines zukünftigen, gentechnisch manipulierten Menschen einnehmen zu müssen, obwohl das Argument des Freiheitsverlustes des ›geplanten Menschen‹ durchaus überzeugend ist. Die neuen, von der Biologie und Medizin angespornten Phantasmen optimierter Menschen, die etwa in Diskussionen um ›wünschenswerte Merkmale‹ Raum gewinnen, scheinen darüber hinaus eine neue Idee des Menschen zu liefern, vor deren Hintergrund nunmehr reales Leben als defizitäres und zu verachtendes erscheint. Ich denke, dass diese Idee eines gentechnisch optimierten Menschen (gleichgültig, ob sie reali-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sierbar ist oder nicht) den Effekt hat, gelebtes, reales Leben (auch das eigene) zu verachten und zu entwerten. Menschen werden möglicherweise nur noch in Hinblick auf ihre Optimierbarkeit oder Therapierbarkeit wahrgenommen und verlieren ihre individuellen Gesichter. Der individuelle Umgang mit der eigenen ›Krankheit‹ etwa wird nicht länger als Qualifikationskriterium lebenswerten Lebens bedacht.

Es lässt sich sagen, dass diese Verachtung aus dem Mangel an Versöhnungsformen mit dem Unverfügbaren und Imperfekten entsteht. Der Gedanke an Versöhnungsmöglichkeiten scheint durch die Suche nach Überwindung durch Therapie abgelöst worden zu sein. Nun mag der Begriff der Versöhnung überholt erscheinen, aber die Verachtung resultiert gerade aus der Unfähigkeit zur Versöhnung. Vielleicht geht es heute in der philosophischen Anthropologie genau darum, die Entzogenheit des Menschen zu denken und neue Versöhnungsformen mit gelebtem, realem, imperfektem Leben zu finden. Diese Suche nach Versöhnungsformen mit dem Verworfenen scheint heute dringend geboten um, wie es sich mit Judith Butler ausdrücken ließe, »leben zu lassen«.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie sichtbar wird, sobald sie Wesensbestimmungen des Menschen in Hinblick auf deren Auswirkungen reflektiert und sich als Feststellungswissenschaft problematisch wird. Erst dann gelangt die enge Verwobenheit von Auffassung und Behandlung des Menschen in den Blick, so dass auch die performative Macht anthropologischer Modelle thematisierbar wird. Diese aufzuklären und in der Theoriebildung zu berücksichtigen bietet eine Möglichkeit, die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie wahrzunehmen. Dabei könnte die philosophische Anthropologie

- den Effekten anthropologischer Modelle und Begriffe im Feld des Politischen nachgehen
- einen Metadiskurs über Verwerfungslogiken und Tendenzen zur Menschenverachtung führen
- eine Verteidigung der Freiheit in der Abweisung und Übschreitung von Fixierungen leisten, um politische Handlungs- und Verantwortungsfähigkeit zu wahren
- Versöhnungsformen mit gelebtem Leben bedenken, die uns nicht zuletzt durch einen wissenschaftlich distanzierten Blick auf den Menschen und den Glauben an die Feststellbarkeit seiner Bestimmung abhanden gekommen sind.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literatur

Balibar, E. (1990): »Gibt es einen ›Neo-Rassismus‹?«, in: E. Balibar/I. Wallerstein (Hrsg.), *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten,* Hamburg, Berlin, S. 23–38.

Bourdieu, P. (1990): *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs,* Wien.

Butler, J. (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. Main.

Eßbach, W. (2003): »Von Menschen und Unmenschen«, in: N. Bolz/A. Münkel (Hrsg.), *Was ist der Mensch?,* München, S. 69–88.

Kämpf, H. (2002): »Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler«, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, S. 101–116.

Kant, I. (1974): *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. X, Frankfurt a. Main.

Nennen, H.-U. (2003): *Philosophie in Echtzeit. Die Sloterdijk-Debatte: Chronik einer Inszenierung*, Würzburg.

Plessner, H. (1981a): »Die Emanzipation der Macht (1962)«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 259–282.

Plessner, H. (1981b): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931)«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 135–234.

Plessner, H. (1983a): »Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie (1937)«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 33–51.

Plessner, H. (1983b): »Mit anderen Augen (1953)«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 88–104.

Plessner, H. (1983c): »Über einige Motive der philosophischen Anthropologie (1956)«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 117–135.

Plessner, H. (1983d): »Über Menschenverachtung (1953)«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 105–116.

Röttgers, K. (2002): *Metabasis. Philosophie der Übergänge. Sozialphilosophische Studien,* Bd. 4, Magdeburg.

Singer, W. (2002): *Die Beobachtung im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt a. Main.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Heike Kämpf

Stammzellgesetz (2002): »Gesetz zur Sicherstellung des Embryonenschutzes im Zusammenhang mit der Einfuhr und Verwendung menschlicher embryonaler Stammzellen«, StZG (Stammzellgesetz) vom 28. Juni 2002, Bundesgesetzblatt Jahrgang 2002 Teil I, Nr. 42, S. 227.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Mensch als ›praktischer Anspruch‹. Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie

Andreas Hetzel

»Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.«[1]

In immer neuen Anläufen widmet sich Plessners Werk dem Versuch, Anthropologie und politische Theorie ins Gespräch zu bringen. Die Grundfrage der philosophischen Anthropologie, was der Mensch sei, wird von Plessner weniger als wissenschaftliche denn als politisch-praktische Frage aufgefasst. Aus der Sicht der modernen Anthropologie stehe der Mensch für »einen praktischen Anspruch« (Plessner 2003d: 37), weniger dagegen für einen Gegenstand der Erkenntnis. Jeder anthropologische Entwurf interveniert aus Plessners Sicht in einer bestimmten historisch-politischen Situation. Die gesellschaftliche Lage, auf die seine eigenen anthropologischen Hauptwerke politisch reagieren, zeichnet sich durch zwei eng miteinander verflochtene Tendenzen aus: einerseits durch das Aufkommen der Ideologie einer in ›Blut und Boden‹ fundierten Gemeinschaft, andererseits durch den Versuch, den Menschen als Lebewesen vollständig wissenschaftlich bestimmen und technisch beherrschen zu wollen. Seine Kritik richtet sich gegen beide Tendenzen. So schreibt er gegen die Jugendbewegung, die Konservative Revolution und den Faschismus an, die im Namen unmittelbarer Gemeinschaftlichkeit einen Kampf gegen die Aufklärung, den Pluralismus und die Demokratie führen. Zugleich weist er die »Politiker, Ökonomen, Ärzte« zurück, deren »ständig rücksichtsloser werdende Anmaßung [...] in Sachen Sterilisation, Eugenik, Rassenpolitik, Menschenzucht« (Plessner 2003d: 51) oft mit der Gemeinschaftsideologie einhergeht. Plessner kann als früher und sehr scharfer Kritiker dessen gelten, was wir nach Foucault und Agamben

1 | Plessner (2003: 420).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als ›Biopolitik‹ zu bezeichnen gewohnt sind. Das argumentative Einspruchspotenzial, dass uns seine Anthropologie gegen die biopolitischen Reduktionen des Menschen auf ein Lebewesen sowie der Ethik auf eine Anthropotechnik bereitstellt, sucht bis heute seines gleichen.

Der ›praktische Anspruch‹, der sich für Plessner im Begriff des Menschen verdichtet, richtet sich gegen die Ideologien der Gemeinschaft und des technisch verbesserbaren Lebens. Zunächst hält der Mensch im Sinne der Plessner'schen Anthropologie die Perspektive der Universalität gegenüber dem partikularistischen Gemeinschaftsgedanken aufrecht. Am Menschen prallen alle ethnischen, kulturellen und nationalen Differenzierungsversuche ab: Mensch ist der Einzelne in gewisser Weise erst jenseits seiner Partizipation an einer bestimmten Ethnie, Kultur oder Nation. Darüber hinaus steht der Mensch für das Scheitern jeder eigenschaftslogischen Anthropologie. Er wird von Plessner nicht länger über Wesensmerkmale oder anthropologische Konstanten definiert. Als Gegenstand des Wissens bleibt er sich selbst und anderen konstitutiv entzogen, ein »homo absconditus« (Plessner 2003g: 357). Der Universalismus des Menschen, den Plessner als Einspruch gegen die Gemeinschaftsideologie artikuliert, lässt sich insofern nur als ein negativistischer Universalismus beschreiben. Der Mensch wird nicht dadurch zum Menschen, dass er an einer universellen, alle Individuen überwölbenden Vernunft partizipiert, sondern dadurch, dass er sich selbst entzogen bleibt und sich gerade in dieser Selbstentzogenheit wechselseitig zu einem ›praktischen Anspruch‹ macht bzw. als ›praktischen Anspruch‹ ernst nimmt. Seine theoretische Unergründlichkeit wird zur Voraussetzung seiner praktischen Verbindlichkeit. Der ›praktische Anspruch‹, für den der Mensch steht, führt sich nicht auf theoretische oder empirische Gründe zurück. Für seine »Erfüllung« können keine »allgemein anerkannten Garantien gegeben werden« (Plessner 2003d: 37): Er gründet in eigentümlicher Weise in sich selbst. Plessners Anthropologie ließe sich im Sinne Ernesto Laclaus als »post-fundationalistisch« (vgl. Laclau 2002b) charakterisieren, insofern in der Ethik (und damit im Menschen) die Suche nach letzten Gründen an eine unüberschreitbare Grenze kommt.

Der Mensch fungiert in Plessners Denken als Synonym seiner eigenen Unbestimmbarkeit, als »leerer Signifikant« (vgl. Laclau 2002a), dessen Leere zu erhalten uns als ethische Forderung aufgegeben ist. Plessner verpflichtet die Anthropologie geradezu auf die »Sicherung einer Unergründlichkeit« (Plessner 2003d: 39) – auf die Sicherung der Unergründlichkeit des Menschen. Seine eigenen anthropologischen Versuche, die sich in erster Linie als Ethik verstehen, bieten sich insofern als Korrektiv eines heute im Umfeld der Biowissenschaften weit verbreiteten, ›neuen‹ Anthropologieverständnisses an. In diesem Kontext ermittelt eine szientivistisch verkürzte Anthropologie

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

menschliche ›Gedeihensbedingungen‹ (das einschlägige Stichwort in der angelsächsischen Diskussion lautet *human flourishing*), die dann als in einem schwachen Sinne transzendentale Rahmenbedingungen ethischer Argumentation fungieren sollen. Ethik reduziert sich aus dieser Perspektive auf ein Plädoyer zum Schutz und zur gerechten Verteilung derjenigen Güter, die das menschliche Gedeihen befördern. Die Ermittlung dieser Bedingungen wird der Biologie, Medizin und Psychologie überantwortet. Diese positiven Wissenschaften charakterisieren den Menschen dann als Summe genetischer, physiologischer, psychologischer und sozialpsychologischer Eigenschaften, die sich nicht nur eindeutig beschreiben, sondern auch manipulieren, neu konfigurieren und technisch ›optimieren‹ lassen:

> »Der Mensch als Gegenstand der Wissenschaft fällt unter die Gesetze der Objektivität. Objektivierung aber macht verfügbar durch Subsumierung des Besonderen unter das Allgemeine, den Typus, die Regel, den Kausal- oder Funktionszusammenhang. Mit dieser wachsenden Verfügbarkeit als Theorie ist unweigerlich der Anfang zur praktischen Verfügbarkeit gegeben.« (Plessner 2003e: 130)

Der bioethische Diskurs schwebt in der Gefahr, genau jene instrumentalistische Rationalitätsform zu befördern, die ethische Reflexion und Intervention heute allererst so notwendig macht.

Die lebenswissenschaftliche Reduktion des Menschen auf ein Bündel messbarer Eigenschaften, das sich technisch optimieren lässt, verweist bereits auf den Transhumanismus, der im Gefolge Nietzsches und Heideggers von einer Überwindung des Menschen träumt. Bestimmte seiner ›Eigenschaften‹ wie Selbstbewusstsein und Intentionalität ließen sich, so das transhumanistische Credo, auch technisch replizieren und reproduzieren. Unsere Zeit begreifen die Transhumanisten als Advent eines bevorstehenden Evolutionssprunges: Der Geist stehe davor, sich von seinem endlichen und beschränkten Träger, dem Menschenleib, zu lösen, und auf ein technisches, potentiell unendliches und unsterbliches Medium überzugehen.

Weder die Bioethik noch der im Gewand einer Erlösungsreligion auftretende Transhumanismus bieten ein Einspruchspotenzial gegen die neuen Formen von Inhumanität, die uns an der Schwelle zum 21. Jahrhundert begegnen. Sie forcieren vielmehr noch die Reduktion des Menschen auf sein bloßes Leben, die von einer ethnisch motivierten Gewalt, einer Minoritäten exkludierenden Politik und einer totalen Ökonomisierung der ›Ressource Mensch‹ immer weiter vorangetrieben wird. In der biologistischen Bestimmung des Menschen als eines bloßen Lebewesens steht der Neoliberalismus dem modernen Rassismus gefährlich nahe. Schon Plessner weist auf diese fatale Allianz hin: Die ›naturalistische Modeliteratur‹ sieht den Menschen damals wie heute »unter seinem Niveau, so daß man sich übrigens nicht wundern kann, wenn auch einmal ein Staat Geschmack daran findet,

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihn entsprechend zu behandeln« (Plessner 2003d: 45). Der »düstergewalttätige Zug zur Bejahung des bloßen Lebens« (Plessner 2003d: 45), den Plessner den Protagonisten der konservativen Revolution und dem heraufdämmernden Nazismus seiner Tage vorwirft, kann heute von Agamben als Signum unseres gesamten Zeitalters interpretiert werden (vgl. Agamben 2002).

Gegen die theoretische und praktische Reduktion des Menschen auf biologische Selbsterhaltung knüpft Plessner in seiner Anthropologie an Aristoteles und den deutschen Idealismus an. Der Mensch gilt ihm als *zoon politikon*, als konstitutiv mit seiner Mitwelt verstrickt. Nur in der Gesellschaft kann der Mensch seinem Begriff gerecht werden. Im Anschluss an Kant wird er darüber hinaus über seine Freiheit als intelligibles Wesen ausgezeichnet. Auch für Kant liegt in der praktischen Vernunft die letzte Antwort auf die Frage nach dem Menschen; die Ethik gilt ihm als höchste und einzige Anthropologie. In der *Metaphysik der Sitten* bezeichnet er diese Form von Anthropologie, die den Menschen (ganz im Sinne Plessners) als Forderung versteht, auch als ›Anthroponomie‹ und hebt sie damit von einer empirisch beschreibenden Anthropologie ab, der keine Relevanz für die Ethik zukomme.[2] Zur Begründung der Ethik bedarf es für Kant keines empirisch fundierten Menschenbildes mehr (vgl. Siep 1996); versteht man die Anthropologie als empirische Wissenschaft, dann grenzt Kant sie explizit aus dem Bereich der Ethik aus.[3] Um zu wissen, was ich tun soll, muss ich von meinem Wissen über den Menschen (auch über das, was vermeintlich gut und schlecht für sein Gedeihen ist) absehen.

Plessners Bedeutung besteht nicht zuletzt darin, in einem Zeitalter der Hegemonie des naturwissenschaftlichen Weltbildes wieder Anthropologie im Sinne der Anthroponomie Kants zu betreiben. Die Freiheit, über die sich der Mensch, der im Zentrum der Kantischen Anthroponomie steht, auszeichnet, stellt kein subjektives Vermögen und erst recht keine ›Eigenschaft‹ des Individuums dar; sie ist nichts

2 | »Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermutlich künftig sein werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die *Anthropologie*, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der *Anthroponomie*, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch tun und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann, so muß sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden« (Kant 1984b: 537 f.).

3 | »Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedingung) zum Grunde gelegt wird« (Kant 1984a: 702).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

anderes als die sich im einzelnen Menschen konkretisierende Intersubjektivität. Die Möglichkeit des Menschen bindet sich für Kant an die ›Menschheit in meiner Person‹. Freiheit als die Fähigkeit, eine partikulare Perspektive zu distanzieren, bedarf immer der Allgemeinheit. Von daher gilt der Mensch auch für Kant als *zoon politikon*, als *in seiner innersten Struktur politisch*.

Der Mensch als ›praktischer Anspruch‹. Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie

Im gleichen Maße, wie Plessners Anthropologie nur als politische Theorie beschrieben werden kann, lässt sich seine politische Theorie, die er etwa in den *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) und in *Macht und menschliche Natur* (1931) entfaltet, als Anthropologie verstehen. Politik gilt Plessner, der sich hier ganz explizit von Max Weber absetzt, weder als eine professionalisierte Tätigkeitsform (Webers *Politik als Beruf*) noch als ein ausdifferenziertes Teilsystem der Gesellschaft; sie ist vielmehr dasjenige, was den Menschen als Menschen ausmacht und betrifft somit alle Lebensäußerungen. Anthropologie und Politik setzen sich in Plessners Werk wechselseitig voraus, ohne freilich aufeinander reduziert oder gegeneinander ersetzt werden zu können. Sie tragen hier einen Dialog aus, für den das gleiche gilt wie für jedes gute Gespräch: Es ist nicht immer klar, wer das Gespräch führt und wer geführt wird; die Gesprächspartner gehen manchmal ganz im Gespräch auf, um dann wieder außen vor zu stehen; sie versetzen sich gänzlich in die Rolle des anderen, um gleich darauf die je eigene Perspektive stark zu machen.

Im Folgenden möchte ich einige markante Stationen des Gesprächs zwischen Anthropologie und Politik im Werk Plessners nachzeichnen. Zunächst beschreibe ich Plessners Anthropologie der Exzentrizität, gehe dann auf seine Kritik der Gemeinschaftsideologie ein, charakterisiere seine positiv besetzten Konzepte der Mitwelt und der Gesellschaft und seinen agonalen Begriff des Politischen, um abschließend noch einmal auf das Verhältnis von Philosophie, Anthropologie und Politik insgesamt zu sprechen zu kommen.

Anthropologie in der Leere des verschwundenen Menschen

Nach dem Tode Gottes wird, so lautet ein gängiges philosophiegeschichtliches Formular zur Deutung der Moderne, dessen freigewordener Thron vom Menschen besetzt. Die Frage nach dem Menschen avanciere zur ersten Frage der neueren Philosophie. Von der Möglichkeit ihrer Beantwortung hänge die Beantwortung aller weiteren Fragen ab. An der Schwelle zum 19. Jahrhundert schreibt Kant in der Einleitung zur *Logik*: »Das Feld der Philosophie […] läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwor-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen« (Kant 1984c: 447 f.). Die Frage nach dem Menschen wird nach dem Ende der Möglichkeit, sinnvoll nach Gott zu fragen – und genau dieses Ende proklamiert Kants Projekt einer kritischen Philosophie – zur alles entscheidenden Frage. Nicht Gott, sondern der endliche Mensch rückt in der Moderne an die Stelle jener zentralen metaphysischen Präsenz, von der ausgehend das Ganze der Welt gedacht werden kann. Die Welt existiert nur noch als Welt für den Menschen, als Konstrukt seiner Erkenntnisformen und als Feld seines Handelns.

Der Mensch gilt Kant und seinen Nachfolger gleichzeitig als Teil und als Bedingung der Möglichkeit der Welt, als zugleich innerhalb und außerhalb der Welt stehend. Kant spricht vom Menschen als vom ›Bürger zweier Welten‹. Bereits mit dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie konstituiert sich ein Begriff des Menschen als Subjekt/Objekt, als ein die Welt erkennendes Wesen, das gleichzeitig als Teil der erkannten Welt begriffen wird oder, in Foucaults Worten, als »empirisch-transzendentale Dublette« (Foucault 1991: 385). Schelling und Hegel radikalisieren diese von Kant aufgegriffene Einsicht in die konstitutive Zerrissenheit des Menschen. Während Hegel das Subjekt gerade *als* den absoluten Unterschied zwischen sich selbst und der Welt zu explizieren sucht[4], begreift Schelling das Selbstverhältnis des Subjekts als ein ekstatisches[5] und bereitet damit bereits Plessners Exzentrizitätsdenken (vgl. Kämpf 2001) vor. Alle Versuche der Anthropologie, die Frage nach dem Menschen positiv-wissenschaftlich zu beantworten, scheitern an der von Kant und den deutschen Idealisten freigelegten paradoxalen ›Ex-Struktur‹ des Subjekts.

Unter dem Druck einer zunehmenden Verwissenschaftlichung vergisst, verschiebt und verdrängt die Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts, zu deren Protagonisten vor allem Naturphilosophen und Ärzte zählen, das von Kant formulierte Ausgangsparadoxon des Menschen. Erst Plessner knüpft wieder an den Diskussionsstand Kants und der Idealisten an. Er positiviert die dem Menschen inhärente Ortlosigkeit und expliziert sie als dessen Exzentrizität. Plessner antizipiert dabei innerhalb der Anthropologie die Anthropologiekritik von Heidegger und Foucault. Er formuliert seine Anthropologie in der

4 | »Ein geflickter Strumpf [ist] besser als ein zerrissener; nicht so das Selbstbewußtsein« (Hegel 1986b: 557).

5 | 1821 schreibt Schelling in Bezug auf das für das Selbstverhätnis des Subjekts zentrale Konzept und den zugehörigen Ausdruck der »intellektuelle[n] Anschauung«, es sei »besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man [...] die Bezeichnung Ekstase gebrauchen« (Schelling 1861: 229).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Leere des verschwundenen Menschen« (Foucault 1991: 412) und identifiziert den Menschen mit dieser Leere selbst: als *homo absconditus*. Mit dieser Auslegung unterläuft Plessner die Grenzen zwischen Anthropologie und Anthropologiekritik sowie zwischen Humanismus und Antihumanismus. Das Ende des Menschen wird von ihm, im Gegensatz zu Heidegger und Foucault, nicht als Epoche begriffen, an deren Schwelle wir stehen, sondern als wesentliches Charakteristikum des Menschen selbst. In den Worten Derridas: »Der Mensch ist seit jeher sein eigenes Ende, will sagen das Ende seines Eigenen« (Derrida 1988: 138).

Im Gegensatz zu den zeitgleichen Entwürfen Max Schelers kann Plessners Anthropologie ›in der Leere des verschwundenen Menschen‹ nicht mehr auf die Vorstellung eines (griechischen) *kosmos* oder (christlichen) *ordo* rekurrieren, um dem Menschen seinen angestammten Platz anzuweisen. Plessners Anthropologie versteht sich dezidiert als akosmistische Position: »Wo keine Gewißheit eines Makrokosmos mehr besteht, hat der Gedanke des Mikrokosmos keinen Boden und keine Wahrheit mehr« (Plessner 2003d: 36). Die in dieser Äußerung implizierte Kritik an Schelers *ordo*-Anthropologie motiviert sich nicht nur kosmologisch, sondern auch politisch. Jeder *ordo* hat eine konzentrische und hierarchische Struktur. Er gruppiert sich um eine substantielle Mitte, er *ist* notwendig ›hin auf Gott‹. Verschiedene Grade der Nähe und Ferne zu dieser Mitte erlauben es, auch zwischen Menschen, die in den *ordo* eingebunden sind, ontologisch fundierte Hierarchieebenen einzuziehen. Dass der Mensch sich für Plessner durch seine Ortlosigkeit auszeichnet, bedeutet nicht zuletzt, dass alle Menschen für ihn in einem wesentlichen Sinne gleich sind. Diese Gleichheit wird weder durch gemeinsam geteilte Eigenschaften noch durch eine gemeinsame Stellung im *ordo* garantiert, sondern gerade durch deren Abwesenheit.

Als eine säkularisierte Gestalt des *ordo* betrachtet Plessner auch die Naturkonzeption der Biologie. Seit den französischen Materialisten (La Mettrie) und Feuerbach versucht die Anthropologie, den Menschen zu naturalisieren, ihn vollständig ins System und in die Geschichte der Natur zu integrieren. Doch auch die Natur lässt sich nur sehr bedingt als Koordinatensystem zur Verortung des Menschen verwenden: »Von Natur gibt es keinen Menschen« (Plessner 2003a: 18), denn der »Mensch ist von Natur […] *künstlich*« (Plessner 2003a: 385). Plessner weist immer wieder auf die Wichtigkeit biologischen Wissens hin, schränkt aber seinen Geltungsbereich für die Frage nach dem Menschen ein: »Eine Wissenschaft von der menschlichen Person […] kann von der Anatomie, Entwicklungsgeschichte, Physiologie, Psychologie und Psychopathologie *direkt* keinen Nutzen haben« (Plessner 2003a: 61 f.). Die Indirektheit, die sich hier angedeutet findet, bezieht sich gerade auf die Differenz zwischen dem Menschen und al-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

len anderen Lebewesen, deren begriffliche Durchdringung sehr wohl zu einem tieferen Verständnis des Menschen beitragen kann und muss. Die *Stufen des Organischen*, die Plessner minutiös rekonstruiert, zielen mithin eher auf die Betonung der Diskontinuitäten und Grenzen ab als auf die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier. Plessner radikalisiert auch an dieser Stelle eine Einsicht Kants. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* definiert Kant deren Aufgabe weniger als Frage nach dem, »was die Natur aus dem Menschen macht«, denn als Untersuchung dessen, was der Mensch »als frei handelndes Wesen aus sich selbst macht« (Kant 1984d: 399). Der Mensch *lebt* für Kant und Plessner nicht einfach im Sinne der Biologie, sondern *führt* ein Leben. Er stellt Anforderungen an sich und andere; er *ist* nicht einfach, sondern ist nur, indem er sich und anderen etwas *gilt*.

Der Mensch wird von Plessner gerade nicht als *subjectum* (als Zugrundeliegendes) oder Substanz verstanden, sondern als ein Verhältnis zu sich. Plessners Anthropologie nähert sich hier der Heideggerschen Daseinsanalyse.[6] Für Heidegger ist das Dasein, die spezifische Seinsweise des Menschen, wesentlich als Sein zu sich selbst charakterisiert, als ein zirkuläres Selbstverhältnis, das sich im Verhalten zu sich allererst konstituiert. Auch Plessner geht von einer vergleichbaren Zirkularität aus. Des Menschen »Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt« (Plessner 2003a: 365), sie lässt sich aus keinen externen Fundamenten ableiten. Stärker als bei Heidegger wird von Plessner eine Differenz in dieses Selbstverhältnis eingetragen. Dass sich der Mensch zu sich verhält, setzt voraus, dass er sich von sich unterscheidet; vor der Identität kommt hier die Differenz. Plessner expliziert das differenzielle Selbstverhältnis des Menschen näherhin auch als »Unbestimmtheitsrelation zu sich« (Plessner 2003c: 188). Das positive Gegenstück dieser Unbestimmtheit bildet die *Macht* des Menschen, seine *potestas*. Nur als nicht mit sich Identischer kann er frei handeln.

Verstärkt wird die These der Selbstdifferenz noch durch die Betonung der Gebundenheit des Menschen an seinen Leib. Der Mensch lebt als Bürger zweier Welten, als Natur- und Vernunftwesen. Er *ist* die Einheit beider Seiten, doch diese Einheit liegt, hierin folgt Plessner Hegel, gerade in der unüberbrückbaren Differenz zwischen beiden Seiten. Die Einheit von Seele und Körper bildet nicht »das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet. *Sie* ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung« (Plessner 2003a: 365). Plessners Interesse an der Biologie und der Stufenfolge des Organischen erscheint von hier aus in einem in-

6 | Plessners Verhältnis zur Hermeneutik wird ausführlich beleuchtet in Kämpf (2003).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

teressanten Licht. Ihm ist es gerade nicht darum zu tun, den Menschen in die Kontinuität des biologisch ausgedeuteten Lebens zu stellen, sondern die Diskontinuität zu betonen. Plessner interessiert sich für die Naturphilosophie und die Theorie des Lebens nur um der Differenz willen. Die unüberbrückbare Grenze zwischen Mensch und Tier läuft für ihn durch den Menschen selbst hindurch, macht diesen aus.

Diese Grenze fasst Plessner begrifflich und phänomenologisch als Grenze von *Positionalität* und *Exzentrizität*. Jedes Lebewesen zeichnet sich gegenüber der anorganischen Natur durch seine Positionalität aus: durch ein sich Verhalten zur je eigenen Grenze: »Die Grenze gehört dem Körper« eines Lebewesens »selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als dem Anderen entgegen« (Plessner 2003a: 181). Plessner entsubstantialisiert mit dieser These den Begriff des Lebens. Im »Kern« eines jeden Lebewesens findet sich keine mythische Lebenskraft oder -substanz sondern der »Vollzug« und die »Setzung« (Plessner 2003a: 362) einer Grenze: »Eine positionale Mitte«, aus der heraus sich das Lebewesen zu seinem Außen verhält, »gibt es nur im Vollzug. Sie ist […] das Hindurch der Vermittlung« (Plessner 2003a: 362) mit seinem Anderen.

Als »exzentrisch positional« tritt der Mensch im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen selbst noch aus dieser Vermittlung heraus, er verhält sich noch einmal zu ihr. Im Menschen rückt die Positionalität zu sich selbst in Distanz. »Als Ich […] steht der Mensch […] hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er im Nichts auf, im raumzeitlichen Nirgendwo-Nirgendwann« (Plessner 2003a: 364). In Absetzung vom Kosmosbewohner Schelers bewohnt der Plessner'sche Mensch ein Niemandsland. Seine Ortlosigkeit verkompliziert sich noch dadurch, dass der Mensch auch nicht einfach als ›rein‹ exzentrisch betrachtet werden kann. Seine Exzentrizität bindet sich vielmehr notwendig an genau die Positionalität, die sie aufbricht. Exzentrizität und Positionalität werden sich im Menschen wechselseitig zur Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit. Ohne diese Verwiesenheit auf ihr eigenes Gegenteil wäre auch die Exzentrizität nur eine weitere Position und würde ihrem eigenen Begriff widersprechen.

Exzentrizität betrifft nicht nur das Selbst- sondern auch das Weltverhältnis des Menschen. »Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst Sein« (Plessner 2003c: 225); es besteht, in Hegels Worten, darin, das »Sichanderswerden mit sich selbst« (Hegel 1986a: 23) zu vermitteln. Plessners Denken beruft sich auf das Erbe der Dialektik Hegels: Es erkennt die absolute Differenz zwischen Mensch und Welt als dasjenige an, was Mensch und Welt verbindet, konstituiert und in ihrem jeweils Innersten durchdringt. Hier wie an vielen anderen systematischen Zentralstellen des Plessner'schen Werkes »verwandelt sich das Trotzdem […] in ein Weil« (Plessner 2003a: 89). Der Mensch gewinnt seine

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Identität als Mensch gerade dadurch, *weil* er nicht mit sich identisch ist; er findet seinen Ort in der Stufenfolge des Organischen gerade deshalb, *weil* er aus ihr herausfällt. Die Exzentrizität aller Selbst- und Weltverhältnisse wird von Plessner konsequent als »Boden und Medium der Philosophie« (Plessner 2003a: 12) bezeichnet.

Als exzentrischer findet der Mensch keinen positiven Gegenhalt im Kosmos, keine Wurzel in der Natur. Seine Exzentrizität bedeutet, das er auf Nichts gebaut ist und sich performativ selbst hervorbringen muss. Damit kommen der Gesellschaft und der Geschichte, den Medien der menschlichen Selbsthervorbringung, eminente Bedeutung zu. Plessner historisiert den Menschen in einer Foucault antizipierenden Weise, wenn er ihn ganz dezidiert »als Subjekt und Objekt der Erziehung, ärztlichen Hilfe, politischen Entscheidung« (Plessner 2003a: 120) anspricht. Der Mensch bringt sich mittels konkreter Praktiken selbst hervor, er domestiziert sich. Dass wir uns als Menschen begreifen, ist das Ergebnis einer bestimmten historisch-politischen Konstellation: »Daß wir Menschen sind und sein sollen, diese Entdeckung oder diese Forderung verdanken wir einer bestimmten Geschichte, der griechischen Antike und der jüdisch-christlichen Religiösität« (Plessner 2003d: 37). Es gehört zum Wesen des Menschen, dass er eine Geschichte hat und selbst durch und durch geschichtlich ist, er »wird sich ewig anders und anders« (Plessner 2003a: 418); und das vielleicht bis zu einem Punkt, an dem es weiter keinen Sinn machen würde vom Menschen zu sprechen. Wie für Foucault[7] ist die Existenz des Menschen auch für Plessner historisch kontingent: Er weist darauf hin, »daß die Selbstauffassung des Menschen als Selbst-Auffassung, als Mensch im Sinne einer ethnisch und historisch abwandelbaren ›Idee‹ selbst ein Produkt seiner Geschichte bedeutet, die Ideen Mensch, Menschlichkeit von ›Menschen‹ eroberte Konzeptionen sind, denen das Schicksal alles Geschaffenen bereitet ist, untergehen – und nicht nur außer Sicht geraten – zu können« (Plessner 2003c: 163). Doch Plessner positiviert den Menschen gerade in seiner historischen Kontingenz. Der Mensch *ist* für Plessner genau das verlöschende Gesicht im Sand des Ufers, von dem Foucault spricht. Im Gegensatz zu Foucault bringt sich der Mensch für Plessner gerade vermittelt über

7 | »Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (Foucault 1991: 462).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sein Verlöschen hervor. Erst als kontingenter wird der Mensch zum Menschen. Er hat den Charakter eines Würfelwurfs, eines ungedeckten Vorgriffs auf sich selbst; er bleibt auf der Suche nach sich, ohne sich bei dieser Suche auf Spuren und Landkarten verlassen zu können; er muss sich immer wieder neu erfinden.

Die Logik, der dieses Erfinden folgt, wird von Plessner wie folgt beschrieben: »Nicht das Suchen nach etwas bestimmten ist das Prius der eigentlichen Erfindung, denn wer *etwas* sucht, *hat* in Wahrheit schon gefunden« (Plessner 2003a: 397; Hervorhebung A. H.). Die Suche, von der Plessner hier spricht, bleibt in einem konstitutiven Sinne offen, so offen, dass noch nicht einmal feststeht, was gesucht wird. Die Suche des Menschen nach sich selbst darf insofern weder esoterisch, als Suche nach einem inneren Wesenskern, noch technizistisch, als intentionales Projekt oder als Verwirklichung eines vorab bestehenden Planes, begriffen werden. Erst im Ablassen vom Projektieren seiner selbst wird der Mensch zu Menschen. Vom Menschen wie vom Ich »gilt jenes tiefsinnige Wort des Evangeliums in beschreibendem Sinne: nur wer sich verliert, wird sich gewinnen« (Plessner 2003a: 90).

Die gleiche postfundationalistische oder gar dekonstruktivistische (›das Trotzdem verwandelt sich in ein Weil‹) Strategie verfolgt Plessner auch in der Ethik. Gerade weil für den Anspruch, der mit dem Menschen einhergeht, keine »allgemein anerkannten Garantien gegeben werden« (Plessner 2003d: 37) können, wird er für uns bindend. Aus dieser Ohnmacht bezieht der praktische Anspruch aber – ganz im Gegensatz zu allen theoretischen Evidenzen – seine Kraft. Als praktische Philosophie verstanden, verpflichtet sich die Anthropologie aus Plessners Sicht auf das »verbindlich Nehmen des Unergründlichen« (Plessner 2003c: 182), auf die Ausschreitung des normativen Horizontes, der sich in der Entzogenheit des Selbst und des Anderen kundtut (vgl. Gamm 2004).

Dekonstruktionen der Gemeinschaft

Exzentrizität charakterisiert nicht nur das Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst, sondern auch zu seinen Mitmenschen. Die oder der Andere (und die Anderen) begegnen uns im Modus ihrer Entzogenheit. Die Ideologie einer homogenen, transparenten, mit sich selbst ausgesöhnten Gemeinschaft jenseits aller Fremdheiten und Antagonismen versucht, genau diese Exzentrizität in unseren intersubjektiven Verhältnissen zu leugnen. Plessner setzt sich mit der Ideologie einer sozialen Unmittelbarkeit bereits in seiner ersten dezidiert politischen Schrift auseinander, die 1924 unter dem Titel *Grenzen der Gemeinschaft* erscheint. In den *Grenzen* artikuliert er eine *Kritik des sozialen*

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Radikalismus seiner Zeit – so der Untertitel. Er interveniert damit in der Debatte um *Gemeinschaft und Gesellschaft*, die durch Ferdinand Tönnies' 1887 erschienene gleichnamige Schrift eingeleitet wurde und noch in den 1920er Jahren höchst virulent war. Plessners Kritik am Gemeinschaftskonzept verdient nicht nur deshalb eine eingehende Betrachtung, weil sie die geistige Vorgeschichte des Nationalsozialismus besser zu verstehen hilft, sondern vor allem auch, weil im Namen des ›Schutzes‹ und der ›Reinerhaltung‹ ethnischer und nationaler Gemeinschaften auch heute wieder die schlimmsten Verbrechen verübt werden. Vor diesem Hintergrund desavouiert sich jede Hoffnung, die sich von der Rückkehr in die substantielle Sittlichkeit geschlossener Gemeinschaften eine Genesung von den Pathologien der Moderne verspricht.

Gegenüber der Gemeinschaft, dem restaurativen »Idol dieses Zeitalters« (Plessner 2003b: 28), bezieht Plessner eindeutig Partei für die ausdifferenzierte moderne Gesellschaft. Dem Ideal der substantiellen Sittlichkeit hält er ein entschiedenes Festhalten am Politischen entgegen und das heißt vor allem: ein Festhalten an der Vermittlung. Im sozialen Radikalismus breche sich ein Pathos der Unmittelbarkeit Bahn, die Hoffnung auf ein vorreflexives Wirgefühl ohne Antagonismen und Distanz. Der soziale Radikalismus markiert dabei nicht nur eine philosophische sondern auch eine politische Gefahr. Die Metaphysik einer Unmittelbarkeit, die den Aufschub, die Indirektheit und die Vermitteltheit moderner gesellschaftlicher Verhältnisse nicht ertrage, schlage nur zu schnell in Terror um. Die Vertreter des sozialen Radikalismus, der sich in erster Linie gegen »Stadt, Maschinentum, Industrialismus« (Plessner 2003b: 42) richte, träumen vom Ende der Konflikte, der Diplomatie und der Politik.

Plessner begreift den sozialen Radikalismus als moderne Gestalt der Metaphysik. Hinter allen symbolisch-kulturellen Vermittlungszusammenhängen suche dieser Radikalismus eine unmittelbare Präsenz oder einen letzten Grund freizulegen, der es ermöglichen soll, die (insbesondere moderne) Gesellschaft als in ihrem Innersten entfremdete zurückzuweisen. Plessners Vorgehen erinnert hier stark an Derridas Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik, die sich zunächst an Rousseaus Versuch entzündet, der vermeintlich entfremdeten französischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts im Namen des menschlichen Naturzustands den Prozess zu machen. Plessner dekonstruiert den erlösungsreligiös konnotierten Radikalismus der alten und neuen Aufklärungskritiker in drei Hinsichten: Das Andere der Gesellschaft ist selbst nur eine gesellschaftliche Projektion (1); die vermeintliche Gleichheit der Mitglieder einer Gemeinschaft ist nur um den Preis ihrer Bindung an einen Führer erkauft (2); die geschlossene Gemeinschaft verweist auf ihr eigenes Gegenteil: die offene Gesellschaft, als Hintergrund, vor dem sie sich konstituiert (3).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1. Plessners Argumentationsstrategie in den *Grenzen der Gemeinschaft* besteht nicht zuletzt darin, die außer- oder vorgesellschaftliche Selbstpräsenz der Gemeinschaft als gesellschaftliche Projektion zu entlarven und auf der Unhintergehbarkeit von gesellschaftlicher Vermittlung zu beharren. Jahrzehnte vor Derrida (vgl. Derrida 1983) kritisiert Plessner Rousseau als wichtigsten Vordenker des sozialen Radikalismus:

   »Etwas Furchtbares hat sich durch seine Lehren in den Köpfen verfestigt, der Glaube an die Erneuerungsmöglichkeit des Menschen durch bewußten Rückgang auf die Quellen der menschlichen Natur.« (Plessner 2003b: 25)

   Wie Derrida interpretiert Plessner den Naturzustand Rousseaus als »Symptom […] der neueren Welt« (Plessner 2003b: 25), als rückwärts gewandte Utopie. Gegen den Rigorismus der alten und neuen Gemeinschaftsbeschwörer klagt er die »Werte der Indirektheit« (Plessner 2003b: 26) ein. Im Tribalismus und Kommunitarismus habe »das Gesetz des Abstands« (Plessner 2003b: 28) an Verbindlichkeit eingebüßt. Der Andere begegnet mir in der Gemeinschaft nicht mehr als unausdeutbar Anderer, sondern als ethnisch, kulturell oder national mit mir Identischer. Was uns in der Gemeinschaft verbindet, ist letztlich unser gemeinsames Blut. »Zum Grundcharakter des Gesellschaftsethos gehört« demgegenüber »die Sehnsucht nach Masken, hinter denen die Unmittelbarkeit verschwindet« (Plessner 2003b: 41). Die Dimension einer Ethik, die das »Geheimnis« (Plessner 2003b: 45) des Anderen respektiere, gerate in der Gemeinschaft, die keine Masken dulde, aus dem Blick.

   Als moderne Erben Rousseaus diskutiert Plessner auch Nietzsche und Marx, die für zwei komplementäre Formen der Verleugnung des Gesellschaftlichen und Politischen einstehen. Nietzsche verachtet die Gesellschaft aus einem aristokratischen Gefühl, Marx aus einem messianisch-revolutionärem Pathos heraus; beide Autoren zielen auf eine Aufhebung der gesellschaftlichen Entfremdung ab, die auf eine Aufhebung der Gesellschaft und des Politischen selbst hinauslaufe.

2. Auch in einer zweiten Hinsicht widerspricht sich das Gemeinschaftsdenken selbst:

   »Echte Gemeinschaft braucht den Herrn und Meister, ohne den sie zerfallen müßte. Wo immer das Leben sich gemeinschaftlich gestaltet, in der Familie, im hauswirtschaftlichen Verband von Herrschaft und Gesinde, dem Gutshof patriarchalischen Stils, oder im Bund, der unter geistiger Idee steht, in der religiösen Gemeinde, bringt es emotional getragenes Führertum hervor.« (Plessner 2003b: 43)

   Die Gemeinschaft verspricht eine Enthierarchisierung aller Lebensverhältnisse, enthierarchisiert gesellschaftliche Gefüge aber nur, um deren Mitglieder neu und totalitärer als zuvor zu binden.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das implizite Modell dieser Neuordnung bildet der antike *oikos*, das per se unpolitische Hauswesen[8], in dessen Umfriedung sich nicht, wie in der *polis*, freie und gleiche Bürger begegnen, sondern Sklaven, Kinder und Frauen, die nur in ihrer Relation zum Hausherrn gleich sind: Sie alle zählen zum Hausstand, zum beliebig verwaltbaren Besitz. Der Zusammenhalt einer Gemeinschaft kann, insbesondere unter Bedingungen einer nachtraditionalen Moderne, in der Regel nur durch willkürliche Macht und Gewalt gestiftet werden. Gemeinschaftlichkeit sollte insofern nicht als Wert an sich betrachtet werden.

Jede Gemeinschaft ist um eine Mitte zentriert, die selbst aus der Gemeinschaft herausfällt, ihrem Anspruch auf universelle Gleichheit also wiederspricht: »Ohne diese gestalthafte Mitte hält keine Gemeinschaft« (Plessner 2003b: 48). Die Mitte der Gemeinschaft wird in der Regel von einem Führer, Vater, Lehrer oder Stifter besetzt. Während die Gemeinschaft notwendig zentrisch organisiert ist, begreift Plessner die moderne Gesellschaft als exzentrisch. Ihre ›Mitte‹ bleibt, wie man im Anschluss an Claude Lefort[9] sagen könnte, notwendig ›leer‹. In Plessners Worten: »Man muß sie [die Mitte der Gesellschaft, A. H.] finden, ohne sich auf Normen verlassen zu können« (Plessner 2003b: 100). Für Plessner ist im Falle der Gesellschaft »eine richtige Mitte überhaupt nicht da« (Plessner 2003b: 100), sondern kann immer nur näherungsweise benannt und performativ verwirklicht werden. Die Mitte der Gesellschaft bildet eine Konstruktion auf Zeit, sie bleibt Gegenstand einer permanenten und offenen politischen Auseinandersetzung.

3. Noch in einer dritten Hinsicht lässt sich von einer spezifischen Dekonstruktion des Konzepts der Gemeinschaft durch Plessner sprechen. Plessner betont immer wieder, dass Gemeinschaft auf Gesellschaft als ihre Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit zugleich verwiesen bleibt: »Immer ist Gemeinschaft kreishaft gegen ein unbestimmtes Milieu abgeschlossene Sphäre der Vertrautheit. Ihr wesensnotwendiger Gegenspieler, Hintergrund, von dem sie sich abhebt, ist die Öffentlichkeit, der Inbegriff von Leuten und Dingen, die nicht mehr »dazugehören«, mit denen aber gerechnet werden muß« (Plessner 2003b: 48). Was nicht mit da-

8 | Plessners Argumentation steht an dieser Stelle derjenigen von Hannah Arendt nahe. Diese kritisiert Rousseaus politische Theorie dahingehend, dass sie die Gesellschaft nicht als Sphäre agonaler Konflikte freier Bürger interpretiert, sondern als »ein[en] ins Gigantische gewachsene[n] Haushaltsapparat«, eine »gigantische Überfamilie«, deren »Organisationsform die Nation bildet« (Arendt 1994: 32).

9 | Zum Konzept einer »leeren Mitte der Macht« vgl. Lefort/Gauchet (1990).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zugehört, ist eine überkomplexe Umwelt, mit der immer gerechnet werden muss; dieser ›Gegenspieler‹, gegenüber dem sich der Kreis der Gemeinschaft abzuschließen sucht, ist ihr zugleich ›wesensnotwendig‹. In Derridas Worten: »Das Andere ist im Selben« (Derrida 1987: 446), es ist immer schon da, unterläuft seinen Ausschluss, hindert die Gemeinschaft daran, sich restlos mit sich selbst zu identifizieren. Würde der Gemeinschaft die Externalisierung alles Fremden gelingen, dann wäre das gleichbedeutend mit ihrem Ende:

> »Wäre auch nur einen Augenblick das urchristliche Ideal, der ekstatische Gefühlskommunismus allverbindender Liebe zwischen Menschen, verwirklicht, so hätte die Menschheit den äußersten Gegenpol dessen erreicht, was sie wollte. Ohne Öffentlichkeitshintergrund, gegen den sie sich absetzt, gibt es keine abgeschlossene Gemeinschaft. Licht braucht Finsternis, um zu sein.« (Plessner 2003b: 56)

Den kommunitaristischen Regressionsformen setzt Plessner ein politisches Ethos des kreativen Umgangs mit der konstitutiven gesellschaftlichen Entfremdung entgegen, das explizit nietzscheanische Züge aufweist:

> »Stark ist, wer die Gesellschaft beherrscht, weil er sie bejaht; schwach ist, wer sie um der Gemeinschaft willen flieht, weil er sie verneint; stark ist, wer die Distanz zu den Menschen, die Künstlichkeit ihrer Formen, das Raffinement des Lebens, die Steigerung seiner Reizmöglichkeiten nicht nur erträgt, auch nicht als Kompensation seiner vitalen Schwäche aufsucht, […] wer den ganzen Wesenskomplex der Gesellschaft um der Würde des einzelnen Menschen und der Gesamtarbeit willen bejaht, schwach ist, wer die Würde um der Brüderlichkeit in der Gemeinschaft willen preisgibt.« (Plessner 2003b: 31 f.)

Der Mensch in Mitwelt und Gesellschaft

Noch bevor der Mensch sich zu einer Gemeinschaft bekennen kann, ist er für Plessner Teil einer Gesellschaft; doch die Gesellschaft behält nicht das letzte Wort: Denn noch bevor er sich als Teil einer Gesellschaft erfährt, erlebt sich der Mensch als konstituiert von einer Mitwelt, »sieht ›sich‹ nicht nur im Hier, sondern auch im Dort des Anderen« (Plessner 2003c: 193). Dem Anderen kommt für Plessner ein logischer und genetischer Primat gegenüber dem Selbst zu. Der Selbstbezug eines jeden Menschen vermittelt sich über sein Verhältnis zu anderen: »Nur an dem anderen seiner selbst hat er – sich« (Plessner 3003f: 203). Die Mitwelt kann als abstrakter Inbegriff der wechselseitigen Konstituierung von Selbst und Anderen begriffen werden, als *Geist* im Sinne Hegels: »Die Mitwelt *trägt* die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet *wird*. Zwischen mir und mir und

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihm liegt die Sphäre dieser Welt des *Geistes*« (Plessner 2003a: 376). Geist kommt nicht dem isolierten Individuum zu, sondern entspinnt sich zwischen uns, in den Anerkennungskämpfen, in denen sich Individualität allererst ausbildet. Im Geist oder in der Mitwelt verkörpert sich die absolute Differenz, die uns zugleich verbindet.

> »Wir, d.h. nicht eine aus der Wirsphäre ausgesonderte Gruppe oder Gemeinschaft, die zu sich Wir sagen kann, sondern die damit bezeichnete Sphäre als solche ist das, was allein in Strenge Geist heißen darf.« (Plessner 2003a: 377)

Für Plessner gibt es keine Möglichkeit, über die Zugehörigkeit zu dieser primordialen Mitwelt mittels Kriterien zu befinden und bestimmte Individuen aus ihr auszugrenzen. »Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch […] unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt« (Plessner 2003a: 365). Die Mitwelt steht für eine ethische Vergemeinschaftung, die der gesellschaftlichen Sozialisation unvordenklich vorausgeht. »In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen. Sie ist absolute Punktualität, in der alles, was Menschenantlitz trägt, ursprünglich verknüpft bleibt« (Plessner 2003a: 378). Das Antlitz will Plessner an dieser Stelle nicht phänomenologisch, als Gesicht, verstanden wissen, sondern eher im Sinne des ›praktischen Anspruchs‹, den jeder Mensch an mich stellt, als unvordenklichen ethischen Appell, der gerade dort entsteht, wo der Andere zur Frage wird. Im Antlitz präsentiert sich mir der Andere gerade in seiner Entzogenheit. Das Menschenantlitz kommt uns nicht qua Geburt, durch unsere Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens*, zu, sondern entspringt dem ›praktischen Anspruch‹, der den Menschen jenseits aller Kategorisierungen erst zum Menschen macht. Plessners Rede vom Menschenantlitz lässt sich also durchaus im Sinne der Ethik von Emmanuel Lévinas (vgl. Levinas 1978) verstehen.

Die Mitwelt wird von Plessner explizit als ethischer und nicht als sozialer Raum angesprochen; sie ist die »wahre Gleichgültigkeit gegen Einzahl und Mehrzahl« (Plessner 2003a: 378) oder die Sphäre, »in der wahrhaft Du und Ich […] dem andern ins aufgedeckte Antlitz blickt« (Plessner 2003a: 382). Jeder einzelne Mensch ist hier

> »die Menschheit, d.h. er als Einzelner ist absolut vertretbar und ersetzbar. Jeder andere könnte an seiner Stelle stehen, wie er mit ihm in der Ortlosigkeit exzentrischer Position zu einer Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir zusammengeschlossen ist« (Plessner 2003a: 421 f.)

Die Mitwelt bildet einen letzten Horizont der Gesellschaft, ohne als solche gesellschaftlich institutionalisiert werden zu können. Jeder Versuch, die Mitwelt unmittelbar zu verwirklichen, würde im Terror eines sozialen Radikalismus münden. Die Mitwelt bildet eine regulative

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Idee oder eine kontrafaktische Antizipation, die wir immer schon voraussetzen müssen, um die Sozialität des Menschen zu verstehen, die sich aber gleichwohl nicht unmittelbar in die Sozialität des Menschen überführen lässt. Die Trennung von Ethik und Politik oder Mitwelt und Gesellschaft bleibt für Plessner auch dann entscheidend, wenn er die Mitwelt als (ethische, nicht transzendentallogische) Möglichkeitsbedingung der Gesellschaft begreift.

Nur im Falle einer vollständigen Dekadenz und Depravation der Gesellschaft ergibt sich für Plessner ein Recht, Ethik unmittelbar in Politik zu überführen, ein Recht auf Revolution:

> »An dieser Ursprungsgemeinschaft [der Mitwelt, A. H.] hat eben die Gesellschaft ihre Grenzen. So gibt es ein unverlierbares Recht des Menschen auf Revolution, wenn die Formen der Gesellschaftlichkeit ihren eigenen Sinn selbst zunichte machen, und Revolution vollzieht sich, wenn der utopische Gedanke von der endgültigen Vernichtbarkeit aller Gesellschaftlichkeit Macht gewinnt. Trotzdem ist er nur das Mittel der Erneuerung der Gesellschaft.« (Plessner 2003a: 423)

Das Ziel dieser Revolution dürfe allerdings kein eschatologisches sein. Das Außerkraftsetzen der gesellschaftlichen Bindungen solle nur um der Gesellschaft willen erfolgen und nicht dem Ziel der Verwirklichung einer sozialen Unmittelbarkeit jenseits der gesellschaftlichen Vermittlung dienen.

Im Gegensatz zur Gemeinschaft beschreibt die Gesellschaft Umwege. Sie »lebt allein vom Geist des Spieles« (Plessner 2003b: 94) und der Indirektheit. Der »Sinn des Spieles« liegt in der »Irrealisierung des natürlichen Menschen« (Plessner 2003b: 94) zu dessen Freisetzung uns Rousseau und seine Nachfolger anhalten. In der Gesellschaft spielen wir Rollen, repräsentieren und lassen uns repräsentieren, lassen unser Antlitz hinter Masken verschwinden und folgen sozialen Regeln. Die Regeln der politischen Öffentlichkeit widersprechen den Regeln der Gemeinschaft und – zumindest teilweise – auch denen der Mitwelt. Öffentlichkeit zeichnet sich gerade nicht durch Selbstransparenz und Homogenität aus. Sie ist vielmehr agonal verfasst, der Schauplatz vielfältiger Konflikte, die die Gesellschaft konstituieren.

> »Öffentlichkeit beginnt da, wo Liebe und blutsmäßige Verbundenheit aufhören. Sie ist der Inbegriff von Möglichkeitsbeziehungen zwischen einer unbestimmten Zahl und Art von Personen als ewig unausschreitbarer, offener Horizont, der eine Gemeinschaft umgibt. Sie ist gerade in dieser Negativität eine sozialformende Macht ersten Ranges.« (Plessner 2003b: 55)

Öffentlichkeit gilt Plessner auch als »System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen« (Plessner 2003b: 95). Er spricht explizit von einer »unbestimmten Öffentlichkeit« (Plessner 2003b: 80): Während die Gemeinschaft eine »Vertrautheitssphäre« bilde, ließe sich

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Gesellschaft nur als »Nichtvertrautheitssphäre« beschreiben (Plessner 2003b: 55). Die wechselseitige Entzogenheit der Gesellschaftsglieder eröffnet erst die Möglichkeit ihrer Kommunikation. Plessner deutet hier eine *negativistische Theorie des Sozialen* an, wie sie in vergleichbarer Weise von Georg Simmel und Hannah Arendt entwickelt wurde. Im Hintergrund aller drei Ansätze steht die Hegel'sche Dialektik, welche den Vorrang der Differenz vor der Identität betont. Dem »Zusammenleben« der Menschen in der Gesellschaft geht für Plessner ein »Aneinandervorbeileben« voraus (Plessner 2003b: 59). Zwischen den Menschen »klafft Leere« (Plessner 2003b: 125), die sie andererseits überhaupt erst miteinander verbindet. Das Soziale bleibt in einem wesentlichen Sinne von der Unbestimmbarkeit der Individuen für sich selbst und für andere abhängig. Nur als einander entzogene sind die Menschen genötigt, zu kommunizieren und zu interagieren. Das Soziale lässt sich insofern nicht nach Art eines physischen Seins beschreiben. Plessner spricht von seinem »Ungrundcharakter« (Plessner 2003b: 62). Es ist eher ein in nichts gegründeter performativer Übergang und Vollzug als ein Bereich oder Seinstyp.

Mit sozialen Formen wie Zeremoniell, Nimbus, Prestige und Macht bietet die Gesellschaft »irreale Kompensationen« (Plessner 2003b: 82) der Unbestimmtheit ihrer internen Beziehungen auf. Das Wesen dieser ›irrealen Kompensationen‹ wird besonders am Nimbus deutlich, an der gleichsam an ihm selbst sichtbar werdenden Anerkennung, die einem Individuum wiederfährt. Plessner interpretiert den »Nimbus« als das »einfache Vorgeben von etwas, das da sein und wirken soll, ohne ›da‹ zu sein« (Plessner 2003b: 84). Der Nimbus als Indifferenzpunkt von »Maske und Gesicht« (Plessner 2003b: 85) steht für eine sich selbst antizipierende und fingierende Macht, die die Negativität des Sozialen ›irreal‹ kompensiert. Die grundlegenden Strukturen des Sozialen werden von Plessner nicht funktionalistisch gedeutet, sondern erscheinen als Kompensationen ihrer eigenen Fiktionalität. Was für den Nimbus gilt, gilt auf abstrakterer Ebene auch für Macht. Deren »unerläßliche Voraussetzung« besteht darin, »[a]ls Macht zu erscheinen […], nirgends sich zu desavouieren und Brüchigkeit zu verraten, die das Bild zerstört« (Plessner 2003b: 89). Macht bindet sich hier nicht an die Verfügung über physische Gewaltmittel, sondern an das erfolgreiche Erzeugen eines Bildes ihrer selbst. Alle sozialen Interaktionen haben eine inszenatorische Dimension. Auch für die gesellschaftlichen Strukturen gilt, das Maske und Gesicht nicht unterschieden werden können.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Begriff des Politischen

Der Mensch als ›praktischer Anspruch‹. Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie

Weiter oben haben wir gesehen, dass Plessner die Exzentrizität des Menschen, seine konstitutive Ortlosigkeit (»Offen wie die Welt ist der Mensch in ihr außer ihr« (Plessner 2003c: 230), mit seiner Macht gleichsetzt. Die Macht als Charakteristikum des Menschen verweist dabei bereits auf das Politische: »Der Mensch […] steht als *Macht* notwendig im *Kampf um sie*, d.h. in dem Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund und Feind*« (Plessner 2003c: 191). Politik ist vor diesem Hintergrund nichts anderes als die »selbstmächtige Gestaltung und Behauptung menschlicher Macht« (Plessner 2003c: 218). In *Macht und menschliche Natur* definiert Plessner Politik als »Kampf um Macht in den zwischenmenschlichen Beziehungen des Einzelnen, der Gruppen und Verbände, der Völker und Staaten« (Plessner 2003c: 139). Als Charakteristikum seiner am Gemeinschaftsideal orientierten Zeit beklagt er ein Zurückweichen des Politischen, ein »Abgleitenlassen ihrer Fragen in die Ebene der Wirtschaft«, ein »Verlorengeben des Staates an Finanz, Industrie und Handel« (Plessner 2003c: 139), wie es auch für unsere heutige, neoliberale Zeit zutrifft, die immer wieder als trans- oder postpolitisch charakterisiert wird. Statt sich selbst instituieren zu können, wird die Gesellschaft heute zunehmend von Wirtschaft und Recht gesteuert. Das Politische als Kraft der Selbstinstituierung einer Gesellschaft wird dabei aus immer weiteren gesellschaftlichen Bereichen zurückgedrängt und überwintert nur noch in einem Rumpfstaat. Gegenüber dieser zunehmenden Selbstkontraktion des Politischen fordert Plessner zu einer Rückkehr zur Politik auf und artikuliert einen Universalitätsanspruch des Politischen. Er begreift »›das Politische‹ als eine mit dem übrigens nicht bloß auf Staat oder Verbandsinteressen bezogenen Leben notwendig erzeugte Brechungsform der Lebensbeziehungen« (Plessner 2003c: 143). Das Politische entspricht hier nicht nur einem Teilbereich der Gesellschaft, dem Staat, sondern wird zur ›Brechungsform‹, heute würden wir sagen: zum Medium, der gesellschaftlichen Praxen und Beziehungen schlechthin. Es schreibt eine spezifische Indirektheit und Umwegigkeit in alle Lebensbeziehungen ein, die diese humanisiert.

Plessner weist zwei traditionelle Versuche zurück, dass Politische in seinem Geltungsbereich zu beschränken: seine Bestimmung als Sphäre und als Handlungstypus. Das Politische gilt ihm zunächst nicht als Resultat sozialer Differenzierung. Er gibt zu bedenken,

> »daß das Politische […] zwar auf die Menschensphäre eingeengt ist und in den Relationen zu Gott, Natur und geistigem Sein keinen Boden hat, aber gegenüber der Einengung auf eine sogenannte Sphäre der Politik, d.h. des Staates, eine *alle* menschliche Beziehungen durchdringende Weite behauptet. Es gibt Politik zwischen Mann und

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Frau, Herrschaft und Dienstboten, Lehrer und Schüler, Arzt und Patient, Künstler und Auftraggeber und welche privaten Beziehungen wir wollen, wie es im Öffentlichen eine Rechts-, Wirtschafts-, Kultur- und Religionspolitik neben der eigentlichen Staats- und Parteienpolitik gibt.« (Plessner 2003c: 194 f.)

Politik bildet insofern den »Rahmen des Lebens, nicht nur ein Gebiet seiner Betätigung, das man den Geschäftemachern« (Plessner 2003c: 196) überlässt. Da es den Rahmen des Lebens verkörpert, lässt es sich auch nicht in gleicher Weise professionalisieren wie andere Berufe und Handlungsrationalitäten.

Gegen Webers Diagnose einer in autonome Geltungssphären ausdifferenzierten modernen Gesellschaft macht Plessner ganz generell geltend, dass die

> »Idee von parataktisch geordneten Kulturgebieten, von gleichmöglichen Betätigungsfeldern in einer Kultur, eine geschichtlich bestimmte und im Aufbau befindliche Konzeption des Zeitalters des liberalen Bürgertums und seiner Vorstellung vom freien Wettbewerb in gleichberechtigten Berufen ist.« (Plessner 2003c: 201)

Das Politische markiert gegenüber diesen ausdifferenzierten Sphären ein ›Mehr‹. Unter der »Berufs- und Gebietsvorstellung«, die sich mit dem Liberalismus durchgesetzt hat, wurde »dieses Mehr vergessen« (Plessner 2003c: 201): die Horizonthaftigkeit und Medialität des Politischen, »in dem der Mensch die Sinnbezüge seiner selbst und der Welt, das gesamte Apriori seines Sagens und Tuns gewinnt« (Plessner 2003c: 201).

Dass Plessner politisches Handeln an Auseinandersetzungen um Macht bindet, bedeutet nicht, dass er *die* Macht als eine metaphysisches Prinzip begreift. Jede Position im gesellschaftlichen Feld bleibt partikular; jede Macht verweist, wie bei Nietzsche und Foucault, auf eine Gegenmacht und damit auf eine ihr jeweils eigene Ohnmacht. Politik hat es vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen von Macht und Gegenmacht mit jener Grenze »gegen die offene Fremde« zu tun,

> »die beständig gezogen, erneuert verändert werden muß und nur die schwankende Frontlinie darstellt, auf der dem Gegner in tausend Gestalten das zum Leben Nötige abgerungen, abgetrotzt, abgebetet, abgelistet werden muß« (Plessner 2003c: 197)

In diesen Auseinandersetzungen ist der Mensch auf historisch kontingente Gemeinschaften verwiesen. Auf dieser Ebene hat der Begriff der Gemeinschaft ein gewisses Recht. Kein Mensch ist unmittelbar der Gesellschaft untertan, jeder vertritt die Interessen einer partikularen Gemeinschaft, die mit anderen Gemeinschaften im Konflikt liegt.

In seiner agonalen Bestimmung des Politischen bezieht sich Plessner zustimmend auf Carl Schmitt. Im Gegensatz zu Schmitt ontologisiert er allerdings den Freund-Feind-Gegensatz nicht. Es geht ihm

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eher um ein hegemoniales Verständnis des Politischen. Das Politische erschöpft sich in seinen Augen nicht im offenen Austragen des Freund-Feind-Konflikts, sondern bemüht sich auch um das Erzielen von Kompromissen, Ausgleichen und Konsensen. Hier kommt die Diplomatie ins Spiel deren wichtige Rolle Plessner immer wieder betont. Diplomatie wird eher als *techne* denn als *episteme* charakterisiert, eher als Taktik denn als Wissenschaft. Sie

> »bedeutet das Spiel von Drohung und Einschüchterung, List und Überredung, Handeln und Verhandeln, die Methoden und Künste der Machtvergrößerung, die mit den Künsten der Machtverteidigung und -rechtfertigung, dem Spiel der Argumentationen, der Sinngebung des Sinnlosen innerlich notwendig verbunden sind.« (Plessner 2003b: 99)

Plessner entkoppelt hier ganz deutlich Politik von Ethik. Die Akteure der Politik sind weniger die Kantschen Vernunftwesen oder Peirceschen Wissenschaftler, die die deutschsprachige politische Philosophie unserer Tage bevölkern, sondern listige Strategen. Es geht Plessner eher um eine Phänomenologie des Politischen als um ihre begriffliche Legitimation oder normative Begründung. Politische Philosophie in seinem Sinne weist der Politik keinen Ort zu. Im Gegenteil, sie plädiert für einen (zumindest partiellen) Primat des Politischen noch über die Philosophie.

Der Realismus der politischen Theorie Plessners zeigt sich nicht zuletzt in seiner Betonung der konkreten Umstände. Politik kann niemals überzeitlichen Gesetzen folgen, sondern verlangt *phronesis*: Sinn für die Angemessenheit an die je besondere Situation. Plessner spricht von ihrer »Verpflichtung auf den *kairos*« (Plessner 2003b: 123). Politik ist die »Kunst […], aus Gelegenheiten Ereignisse zu machen« (Plessner 2003b: 125) oder »die Kunst des rechten Augenblicks, der günstigen Gelegenheit« (Plessner 2003c: 239):

> »Jeder Fall liegt anders, genügt also nie einer abstrakten Norm. Situationen verlangen Entscheidungen, auch wenn für die eine Richtung der Alternative kein zureichender Grund zu finden ist.« (Plessner 2003b: 96)

In der Politik muss auch und gerade vor dem Hintergrund unklarer Situationsdefinitionen, eines prinzipiellen Nichtwissenkönnens oder einer prinzipiellen Unentscheidbarkeit entschieden werden: »Entscheidung muß sein« (Plessner 2003b: 126). Alle Expertenanhörungen haben irgendwann ein Ende, selbst dann, wenn die Experten sich nicht haben einigen können. In *diesem* Sinne bezieht sich Plessner auf Carl Schmitts Souveränitätslehre. Jede rechtliche und staatliche Ordnung bleibt auf eine Instanz oder ›Stelle‹ der letzten Entscheidung verwiesen, auf einen Souverän. Politik lässt sich nicht wie eine Wissenschaft betreiben:

> »Ein Kongreß von Physikern kann – idealiter – über eine Frage einig werden, denn er hat Prinzipien der Eindeutigkeit im Verständnis der

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Frage, ihrer Untersuchung und der Sicherheit ihrer Entscheidung insofern, als die Wirklichkeit, irgendein Verbrennungsvorgang etwa, selbst als ausschlaggebendes Mittel in einer alternativen Problemlösung fungiert. Die Wirklichkeit, mit der es der Praktiker zu tun hat, kann nie derart methodisch präpariert, zur Entscheidung alternativ zugespitzt werden, weil damit überhaupt der Boden der Praxis verlassen und der der Betrachtung, der künstlich isoliert, sich Zeit lässt und zurückgezogen das Phänomen zerstückt, betreten wäre. Praxis heißt gerade das Fertigwerden mit den Dingen im Medium flüchtigen Ungefährs und auf Grund einer nicht methodisch eindeutig gemachten Erfahrung, eines nur individuell graduierten Erfahrungsaktes.« (Plessner 2003b: 117)

Oder noch deutlicher: »Mit der Wirklichkeit rechnen heißt mit dem Teufel rechnen« (Plessner 2003b: 126).

Insbesondere die Diplomatie verkörpert innerhalb der Politik die Kunst, mit der Wirklichkeit und dem Augenblick zu rechnen. Doch Diplomatie – nach Walter Benjamins Worten die Sphäre der »Mittel gewaltloser Übereinkunft« (Benjamin 1980: 195) – besteht nicht nur in Strategie, sondern hat auch ein spezifisches Ethos: das Ethos des Taktes.

> »Takt ist das Vermögen der Wahrnehmung unwägbarer Verschiedenheiten [...], die willige Geöffnetheit, andere zu sehen und sich selber dabei aus dem Blickfeld auszuschalten, andere nach ihrem Maßstab und nicht dem eigenen zu messen. Takt ist der ewig wache Respekt vor der anderen Seele und damit die erste und letzte Tugend des menschlichen Herzens.« (Plessner 2003b: 107)

Plessner formuliert hier weder eine deontische Ethik, noch eine Ethik des Gefühls. Seine politische Ethik motiviert sich vielmehr aus dem ›Verbindlichnehmen des Unergründlichen‹, aus dem Anerkennen des ›praktischen Anspruchs‹, den der Andere an mich stellt. Im Takt verdichtet sich die Grundlosigkeit der Moral:

> »Wahrhafte Güte handelt [...] grundlos [...]. Der Rekurs auf die Norm begrenzt nur negativ die ethische Sphäre, bestimmt nur jenes Moralische, das sich von selbst versteht. [...] Grundlosigkeit ist das Wesen des Taktes.« (Plessner 2003b: 111)

Die hier angedeutete Ethik des Taktes lässt sich allerdings nicht unmittelbar in Politik überführen. In der Gesellschaft als der Welt des Politischen ist es jedem selbst anheim gestellt, zu entscheiden, wann er gleichsam die Politik auf die Ethik hin überschreitet um als Angehöriger der Mitwelt zu handeln. »Zwischen dem Gesetz der Öffentlichkeit und der Bereitschaft zur Rückhaltlosigkeit gibt es keine Vermittlung, ist nichts, freilich das positive Nichts, das Nichts der Freiheit« (Plessner 2003b: 127).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Philosophie, Politik und Anthropologie. Offene Fragen

Plessner spricht dezidiert von einem »*politischen Apriori*« (Plessner 2003c: 141) in der Philosophie und Anthropologie. Er wendet sich damit gegen alle Vorstellungen von Politik als einer angewandten Philosophie, wie sie weiten Teilen der politischen Philosophie der Neuzeit zugrunde liegen. Philosophie »steht zur Wirklichkeit in einem anderen Verhältnis, das Anwendungen von vornherein ausschließt« (Plessner 2003c: 140). Politik, Anthropologie und Philosophie befinden sich in einem Wechselverhältnis, alle drei »gehören […] in einem […] zentralen Sinne zusammen« (Plessner 2003c: 202). Das letzte Wort hat hier letztlich die ›offene Frage‹, die Unentscheidbarkeit zwischen ihnen.

Plessner verkündet »den Primat des Politischen für die Wesenserkenntnis des Menschen« (Plessner 2003c: 200). Doch zugleich setzt er das Politische und die politische Theorie nicht absolut. »Philosophische Anthropologie ist nur als politische möglich? Vielleicht« (Plessner 2003c: 201). Das »vielleicht« ist an dieser Stelle entscheidend.

> »Keine von den Dreien hat also den Primat und doch tragen sich alle wechselseitig, so daß es keine Wahrheit gibt, die nicht apriori politisch *relevant* wäre, aber auch keine Politik ohne eine Wahrheit, wenn es ihre Bedeutung ausmacht, dass in ihr der Mensch sich zu sich und über sich entscheidet.« (Plessner 2003c: 218)

Die Offenheit des Menschen überträgt sich auf die Frage nach dem Primat: »Den Menschen als offene Frage behandeln heißt die Entscheidung über den Primat von Philosophie, Anthropologie, Politik offen lassen« (Plessner 2003c: 221).

Doch noch das Plädoyer für die Offenheit wird von Plessner, sofern man sie als Position (etwa im Sinne eines einfachen Pluralismus) verstehen wollte, zurückgewiesen.

> »Wissen wir denn, ob es möglich ist, voraussetzungslos zu denken, ohne uns damit bereits für ein politisches Kategoriensystem: die politische Diskussionsbasis des Liberalismus entschieden zu haben, dessen polemisches Apirori eben diese naiv zum Ansatz genommene Voraussetzungslosigkeit ist?« (Plessner 2003c: 141)

Auch das Postulat der Voraussetzungslosigkeit wäre für Plessner eine Voraussetzung. Es gibt auf dem Feld des Politischen und der politischen Theorie keine nichtperspektivische Position. So markiert das Plädoyer für Voraussetzungslosigkeit eine liberalistische (und damit partikulare) Position. Der Liberalismus ist für Plessner ein Kind der modernen bürgerlichen Gesellschaften in der westlichen Welt. Und doch zeichnet sich der Liberalismus gegenüber anderen Positionen

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dadurch aus, dass er seine eigene Partikularität zu positivieren in der Lage ist.

Das gleiche Dilemma gilt für den Begriff des Menschen, der ebenfalls zwischen Universalismus und Partikularismus oszilliert. Die Fähigkeit der westlichen Kultur, einen Begriff ›des Menschen‹ auszubilden, impliziert die Verpflichtung,

> »unsere Kultur und Welt gegen die anderen Kulturen und Welten zu relativieren. Vielleicht ist das der erste Schritt zu ihrer Preisgabe. Aber um diesen Schritt kommen wir nicht herum, wenn wir an unserer Entdeckung, d.h. an unserer […] im Gefühl […] der Gleichheit alles dessen vor Gott, was Menschenantlitz trägt, verankerten Wissenskultur festhalten wollen. Bejahung unserer Kultur und Religion bedeutet also den Verzicht auf ihre Verabsolutierung.« (Plessner 2003c: 148)

Plessner liefert eine paradoxe Begründung des Universalismus aus seiner Selbstrelativierung. ›Der Mensch‹ benennt genau diese offene Stelle zwischen Universalismus und Partikularismus. Er ist uns nicht einfach gegeben sondern praktisch aufgegeben.

> »Die befreiende Entdeckung einer natürlichen Gemeinsamkeit läßt sich in keinen absoluten Kriterien sichern, die nicht wieder mit der Vereinseitigung des Menschlichen und der Monopolisierung eines bestimmten historisch gewordenen Menschentums verbunden wären. In der Konsequenz der Humanitätskonzeption liegt gerade die Relativierung ihrer selbst, damit die Preisgabe einer natürlich gesicherten Vormachtstellung gegenüber anderen menschlichen Positionen und Daseinsformen.« (Plessner 2003c: 193)

Literatur

Agamben, G. (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Übers. H. Thüring, Frankfurt a. Main.

Arendt, H. (1994): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich.

Benjamin, W. (1980): *Zur Kritik der Gewalt*, in: Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Hrsg. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. Main 1980, S. 179–203.

Derrida, J. (1983): *Grammatologie*, übers. H.-J. Rheinberger/H. Zischler, Frankfurt a. Main.

Derrida, J. (1987): *Die Schrift und die Differenz*, übers. R. Gasché, Frankfurt a. Main.

Derrida, J. (1988): »Fines hominis«, in: *Randgänge der Philosophie*, übers. G. R. Sigl et al., Wien, S. 119–141.

Foucault, M. (1991): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. U. Köppen, Frankfurt a. Main.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gamm, G. (2004): »Unbestimmbare Quellen der Normativität. Zur Dialektik von Verbindlichkeit und Offenheit in der Moral«, in: ders., *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*, Berlin, Wien, S. 177–201.

Hegel, G.W.F. (1986a): »Phänomenologie des Geistes«, in: *Werkausgabe*, Bd. 3, Frankfurt a. Main

Hegel, G.W.F. (1986b): »Aphorismen aus Hegels Wastebook«, *Werkausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a. Main

Kämpf, H. (2001): *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf.

Kämpf, H. (2003): *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*, Berlin.

Kant, I. (1984a): »Kritik der reinen Vernunft«, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. IV, Frankfurt a. Main.

Kant, I. (1984b): »Die Metaphysik der Sitten«, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 537–538.

Kant, I. (1984c): »Logik«, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. VI.2, Frankfurt a. Main, S. 417–582.

Kant, I, (1984d): »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. XII.2, Frankfurt a. Main.

Laclau, E. (2002): *Emanzipation und Differenz*, Übers. O. Marchard, Wien.

Laclau, E. (2002a): »Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?«, in: ders., *Emanzipation und Differenz,* Übers. O. Marchart, Wien, S. 65–78.

Laclau, E. (2002b): »Subjekt der Politik, Politik des Subjekts«, in: in: ders., *Emanzipation und Differenz,* Übers. O. Marchart, Wien, S. 79–103.

Lefort, C./Gauchet M. (1990): »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen«, in: U. Rödel (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. Main, S. 89–122.

Lévinas, E. (1978): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht,* Übers. W. N. Krewani Freiburg, München.

Plessner, H. (2003a): »Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. IV, Frankfurt a. Main.

Plessner, H. (2003b): »Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 7–134.

Plessner, H. (2003c): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: ders., *Ge-*

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sammelte Schriften, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 135–234.

Plessner, H. (2003d): »Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 33–51.

Plessner, H. (2003e): »Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 117–135.

Plessner, H. (2003f): »Die Frage nach der Conditio humana«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 136–217.

Plessner, H. (2003g): »Homo absconditus«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 353–366.

Schelling, F.W.J. (1861): »Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft«, in: K.F.A. Schelling (Hrsg.), *Sämtliche Werke,* Bd. 9, 1856–1861, Stuttgart, S. 209–246.

Siep, L. (1996): »Ethik und Anthropologie«, in: A. Barkhaus/M. Mayer/N. Roughley/D. Thürnau (Hrsg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a. Main, S. 274–298.

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Autorinnen und Autoren

Joachim Fischer, Studium der Soziologie, Philosophie, Germanistik, Politikwissenschaft an den Universitäten Hannover, Gießen, Tübingen, Göttingen; Wiss. Mitarbeiter am Institut für Soziologie TU Dresden. Hauptarbeitsgebiete: Philosophische Anthropologie, Helmuth Plessner, Soziologische Theorie, Theorienvergleich, Kultursoziologie. Publikationen (Auswahl): *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Diss. Göttingen 2000; Hrsg. (zus. m. W. Eßbach, u. H. Lethen), *Plessners ›Grenzen der Gemeinschaft‹. Eine Debatte*, Frankfurt a. Main 2002; Hrsg. (zus. m. H. Joas), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg*, Frankfurt a. Main 2003.

Gerhard Gamm, Studium der Philosophie (Promotion, Habilitation), Psychologie (Diplom) und Soziologie in Tübingen und Frankfurt a. Main. Zunächst Professor für Ethik und Technikphilosophie an der TU Chemnitz, ab 1997 Professor für Philosophie an der TU Darmstadt, dort tragendes Mitglied des Graduiertenkollegs »Technisierung und Gesellschaft«. Publikationen (Auswahl): *Die Macht der Metapher,* Stuttgart 1992; *Flucht aus der Kategorie,* Frankfurt a. Main 1994; Der *Deutsche Idealismus,* Stuttgart 1997; *Nicht nichts,* Frankfurt a. Main 2000; *Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie*, Stuttgart 2001; *Wahrheit als Differenz,* Berlin 2002; *Der unbestimmte Mensch,* Berlin 2004.

Mathias Gutmann, Studium an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt a. Main. Promotion 1995 in Philosophie sowie 1998 in Biologie, Habilitation 2004 in Marburg. Seit 2002 Juniorprofessur für Anthropologie zwischen Biowissenschaften und Kulturforschung. Hauptarbeitsgebiete: Wissenschaftstheorie der Biologie, Genetik und Evolutionstheorie, Kulturphilosophie, Anthropologie. Publikationen (Auswahl): »Die ›Sonderstellung‹ des Menschen. Systematische Überlegungen zum Tier-Mensch-Vergleich«, in: M. Weingarten/M. Gut-

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mann/E.-M. Engels (Hrsg.), *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie* 8/2001; »Technik-Gestaltung oder Selbst-Bildung des Menschen? Systematische Perspektiven einer medialen Anthropologie«, in: A. Grunwald (Hrsg.), *Technikgestaltung*, Berlin/Heidelberg/New York 2003; *Erfahren der Erfahrungen*, Bielefeld 2004.

Ulle Jäger, Studium an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt a. Main. Promotion 2003 in Soziologie. Seit 2003 wissenschaftliche Assistentin am Zentrum Gender Studies in Basel. Freie Supervisorin im Bereich Wissenschaft und Hochschule. Hauptarbeitsgebiete: Geschlechterforschung, sozialwissenschaftliche Körpertheorie und Queer Theory. Publikationen (Auswahl): »Transgender: Shifting the Paradigm? Zur Aufrechterhaltung und Infragestellung der zweigeschlechtlichen Ordnung«, in: Brander et al. (Hrsg.), *Geschlechterdifferenz und Macht*, Freiburg 2001; »Zum Eigensinn des Leibes«, in: G. Engel/G. Notz (Hrsg.), *Sinneslust und Sinneswandel. Beiträge zu einer Geschichte der Sinnlichkeit*, Berlin 2001; *Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Königstein 2004.

Heike Kämpf, Studium der Philosophie, Ethnologie und Neueren Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Magisterabschluß 1990 in Philosophie in Münster. Promotion 1993 in Philosophie in Münster. Habilitation 2002 für das Fach Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt. Seit 2002 Privatdozentin für Philosophie in Darmstadt. Hauptarbeitsgebiete: Hermeneutik, Anthropologie, Kultur- und Sozialphilosophie. Publikationen (Auswahl): »Überlegungen zur Verbindung von Philosophie und Ethnologie«, in: H. Kämpf/R. Schott (Hrsg.), *Der Mensch als homo pictor? Die Kunst traditioneller Kulturen aus der Sicht von Philosophie und Ethnologie*, Beiheft 1 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bonn 1995; *Tauschbeziehungen. Zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs*, München 1995; *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf 2001; *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Reihe: Sozialphilosophische Studien, Bd V., hrsg. K. Röttgers, Berlin 2003

Gesa Lindemann, Studium der Soziologie, Philosphie und Rechtswissenschaften an der FU-Berlin, Promotion 1993 in Bremen, Habilitation 2002 in Frankfurt a. Main, seit 2003 an der TU-Berlin: wissenschaftlich verantwortliche Leitung des Forschungsprojekts »Bewußtsein und anthropologische Differenz«. Hauptarbeitsgebiete: Soziologische Theorie und Methodologie, Wissenschaftsforschung (Schwerpunkt: Lebenswissenschaften), Anthropologie, Kultursoziologie. Publikationen (Auswahl): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen*

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin, München 2002; »Kritik der Soziologie«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2), 2002; »The Analysis of the Borders of the Social World: A Challenge for Sociological Theory*«, Journal for the Theory of Social Behavior,* 35 (1), 2005.

Alexandra Manzei, Studium der Soziologie und Philosophie in Frankfurt a. Main, 2002 Promotion an der Technischen Universität Darmstadt. Z. Zt. wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der Technischen Universität Berlin. Hauptarbeitsgebiete: Wissenschafts- und Technikforschung sowie Ethik der modernen Medizin, kritische Anthropologie. Publikationen (Auswahl): *Körper-Technik-Grenzen. Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Münster 2003; hrsg. zusammen mit G. Böhme: *Kritische Theorie der Technik und der Natur*, Münster 2003; »Eingedenken der Lebendigkeit im Subjekt? – Kritische Theorie und die anthropologischen Herausforderungen der biotechnologischen Medizin«, *Zeitschrift für kritische Theorie,* Heft 15/2002 sowie in leicht veränderter Form in: Böhme/Manzei 2003.

Volker Schürmann, ist Hochschuldozent für Sportphilosophie und Sportgeschichte an der Sportwissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig. Nach dem Lehramtsstudium von Mathematik und Philosophie an der Universität Bielefeld hat er am Studiengang Philosophie der Universität Bremen promoviert und habilitiert. Publikationen (Auswahl): *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König,* 1999; *Heitere Gelassenheit,* 2002); *Muße,* 2001, ^{2}2003; sowie Aufsätze u.a. zu Plessner und Cassirer.

Michael Weingarten, Studium der Philosophie, Literaturwissenschaft, Soziologie und Politik. Promotion 1989 in Philosophie. Seitdem Lehrbeauftragter für Philosophie an der Universität Marburg. Seit 2004 Lehrstuhlvertretung für Philosophie an der Universität Stuttgart. Mitarbeit an zahlreichen Forschungsprojekten zu wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Biowissenschaften, Ökologie und Umweltwissenschaften. Hauptarbeitsgebiete: Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Bio- und Umweltwissenschaften, dialektische Philosophie, philosophische Anthropologie. Publikationen (Auswahl): *Wahrnehmen*, Bielefeld 2003*; Leben (bioethisch)*, Bielefeld 2003; *Sterben (bioethisch),* Bielefeld 2004; *Repräsentatio mundi* (Hrsg. mit S. Blasche u. M. Gutmann).

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Kurt Röttgers
Engel und Teufel
Mai 2005, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-300-3

Roger Behrens
Kulturindustrie
2004, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-246-5

Andreas Arndt
Unmittelbarkeit
2004, 54 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-270-8

Michael Weingarten
Sterben (bio-ethisch)
2004, 54 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-186-8

Hermann Klenner
Recht und Unrecht
2004, 56 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-185-X

Jörg Zimmer
Reflexion
2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-166-3

Thomas Metscher
Mimesis
2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-165-5

Michael Weingarten
Wahrnehmen
2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-125-6

Volker Schürmann
Muße
2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-124-8

Michael Weingarten
Leben (bio-ethisch)
2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-96-3

Angelica Nuzzo
System
2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-121-3

Hans Heinz Holz
Widerspiegelung
2003, 82 Seiten,
kart., 10,80 €,
ISBN: 3-89942-122-1

Jörg Zimmer
Metapher
2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-123-X

Christoph Hubig
Mittel
2002, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-91-2

Renate Wahsner
Naturwissenschaft
2002, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-95-5

Werner Rügemer
arm und reich
2002, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-92-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Philosophische Anthropologie im Akademie Verlag

Hans-Peter Krüger

Zwischen Lachen und Weinen

Bd. I: **Das Spektrum menschlicher Phänomene**

1999. 289 S. – 170 x 240 mm – 15 Abb.
Gb, € 34,80, ISBN 3-05-003414-9

In seiner Grundlegung einer Philosophischen Anthropologie führt Hans-Peter Krüger in der Tradition Helmuth Plessners ein Spektrum menschlicher Phänomene vor, in denen sich die verschiedenen leiblichen und körperlichen Sinne zu einer Funktionseinheit verschränken.

Bd. II: **Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage**

2001. 422 Seiten – 170 x 240 mm – 5 Abb.
Gb, € 49,80, ISBN 3-05-003515-3

Diesseits von Naturalismus und Sprachidealismus erkundet Hans-Peter Krüger den dritten Weg eines modernitätskritischen Philosophierens. Die Selbstermächtigung zur Produktion biologischer und soziokultureller Geschlechterbestimmun-gen hat ihre Grenzen am nötigen Respekt vor unserer erotischen Leibesnatur.

Bestellungen richten Sie bitte an Ihre Buchhandlung

Akademie Verlag
www.akademie-verlag.de

Helmuth Plessner

Elemente der Metaphysik

Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32

Herausgegeben von Hans-Ulrich Lessing

2002. 198 S. – 170 x 240 mm
Gb, € 64,80, ISBN 3-05-003708-3

Der Vorlesungszyklus *Elemente der Metaphysik* präsentiert in leicht verständlicher Sprache und gut nachvollziehbarer Gedankenentfaltung die Grundzüge von Plessners Anthropologie, die dieser in seinem Hauptwerk, den *Stufen des Organischen und der Mensch*, entwickelt hatte, und stellt sie in einen umfassenden philosophischen Kontext.

In Vorbereitung:

Philosophische Anthropologie heute
Ein Streit über ihre Leistungsfähigkeit
Hrg. von H.-P. Krüger und G. Lindemann
Philosophische Anthropologie, Band 1
2005. Ca. 290 S. – 170 x 240 mm
Gb, ca. € 49,80, ISBN 3-05-004052-1

Matthias Schloßberger
Die Erfahrung des Anderen
Gefühle im menschlichen Miteinander
Philosophische Anthropologie, Band 2
2005. Ca. 200 S. - 170 x 240 mm
Gb, ca. € 49,80, ISBN 3-05-004147-1

Richard Shusterman
Leibliche Erfahrung in Kunst und Lebensstil
Aus dem Amerikanischen übersetzt von Robin Celikates, Heidi Salaverría u.a.
Philosophische Anthropologie, Band 3
2005. 210 S. - 170 x 240 mm
Gb, € 49,80, ISBN 3-05-004109-9

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Titel dieser Reihe:

Michael Weingarten (Hg.)
Eine »Andere« Hermeneutik
Georg Misch zum 70. Geburtstag – Festschrift aus dem Jahr 1948

Mai 2005, ca. 360 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 3-89942-272-4

Josef König
Denken und Handeln
Aus dem Nachlass 1 (herausgegeben von Mathias Gutmann und Michael Weingarten)

Mai 2005, ca. 220 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 3-89942-320-8

Gerhard Gamm, Mathias Gutmann, Alexandra Manzei (Hg.)
Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie
Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften

April 2005, 264 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-319-4

Lars Meyer
Absoluter Wert und allgemeiner Wille
Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie

März 2005, 286 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-224-4

Mathias Gutmann
Erfahren von Erfahrungen
Dialektische Studien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie

2004, 766 Seiten,
kart., 2 Bände, 49,80 €,
ISBN: 3-89942-187-6

Siegfried Blasche, MathiasGutmann, Michael Weingarten (Hg.)
Repræsentatio Mundi
Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse. Historisch-systematische Perspektiven

2004, 342 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-127-2

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839403198 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND