

Hans Heinz Holz

Mensch – Natur

Helmuth Plessner und das
Konzept einer dialektischen
Anthropologie

Mensch – Natur

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

Edition panta rei | *πάντα ῥεῖ*

Hans Heinz Holz

Mensch – Natur

Helmuth Plessner und das Konzept
einer dialektischen Anthropologie

[transcript]

Der Rijksuniversiteit Groningen in Verbundenheit
und Dankbarkeit gewidmet



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

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.

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-126-4

INHALT

7 | Vorwort

11 | Einleitung.

Anthropologie und Geschichtsphilosophie

11 | Überbeanspruchung der Anthropologie

14 | Die »anthropologische Differenz«

17 | Die »Modernität« der Anthropologie

19 | Kritische Exposition einer ontologisch zu fundierenden Anthropologie

19 | Unzulänglichkeit einer empirischen Fundierung
der Anthropologie

25 | Der cartesische Dualismus

28 | Fichtes ursprüngliche Einsicht

30 | Feuerbachs materialistische Wendung

34 | Josef Königs Rückkehr zur Ontologie

37 | Setzung, Selbstsetzung und das Ganze

41 | Der transzendente Schein der Subjektpriorität

47 | Auf dem Weg zur philosophischen Anthropologie

47 | Die Anfänge anthropologischer Fragestellungen

52 | Die Geschichtlichkeit des Menschen

57 | Die irrationalistische Wende

59 | Max Scheler: Der Mensch als *animal metaphysicum*

69 | Helmuth Plessner: Von der deskriptiv- zur transzendental-phänomenologischen Methode

83 | Das System der Sinnlichkeit

83 | Das Leib-Seele-Problem

86 | Gegenstand und Inhalt der Sinneswahrnehmung

92 | Doppelaspektivität: aktiv – passiv; innen – außen

96		Positionalität und Grenze
98		Ontologische Grundfragen
101		Die Leistung der Sinne
105		Regionalontologie der organischen Natur
114		Dialektische Einheit der Natur
117	 	Die dialektische Natürlichkeit des Menschen
117		Das Problem einer Dialektik der Natur
120		Die typologische Deutung deskriptiv gewonnener Befunde
126		Positionalität
129		Der Leib als Sinn Ganzheit
131		Logische Stationen der Dialektik
133		Von der Anthropologie zur Soziologie
141	 	Nach Plessner hinter Plessner zurück
142		Begründung der Anthropologie in Daseinsontologie
145		Gehls Deutung der Menschen als Mängelwesen
152		Die existenzphilosophische Wende
159	 	Ausblick
164		Dialektisch-materialistische Anthropologie
171	 	Anhang: Landvermessung im Unbewussten. Zur Psychoanalyse Sigmund Freuds
172		Kritische Rationalität
173		Materialistische Grundauffassung
174		Die Eigenart des Psychischen
176		Die Traumdeutung
177		Weltanschauliche Überforderung
181	 	Literatur

VORWORT

Als ich im Studienjahr 1987/88 an der *Rijksuniversiteit Groningen* ein Kolleg mit Seminar zur philosophischen Anthropologie ankündigte, wollte ich bewusst an die Tradition Helmuth Plessners anknüpfen, der während der Emigrationsjahre in Groningen gelehrt hatte und gegen den Zugriff der Nazis geschützt worden war. Zuvor hatte aus Anlass des 90. Geburtstags von Plessner das Philosophische Institut der Universität ein Symposium veranstaltet, dessen Beiträge 1986 unter dem Titel *Philosophische Rede vom Menschen* erschienen sind (vgl. Delfgaauw et al. 1986). Der *genius loci* und die überragende Bedeutung Plessners für die philosophische Anthropologie waren bestimmend dafür, dass seine Konzeption im Mittelpunkt des Kollegs stand. Im Verlauf des Kollegs und der zu anderen philosophischen Positionen stattfindenden Seminarübungen wurde mir die singuläre Stellung Plessners, sein weiter philosophischer Abstand sowohl von der als Metaphysik als auch von der als bloß empirische Einzelwissenschaft betriebenen Anthropologie immer deutlicher; zugleich damit auch die Notwendigkeit einer kritischen Reflexion der Disziplin, die wesentliche Bereiche der Philosophie zu usurpieren begann.

Die Allgegenwart der Frage »Was ist der Mensch«¹, die in jedem Bereich menschlichen Tuns und Wissens gestellt werden kann, weil Tun und Wissen ja immer Mensch-Welt-Verhältnisse sind, kann

1 | Auf diese Frage spitzt Kant das System der Philosophie zu: »Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweyte die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde aber könnte man alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen« (Kant 1800: 25).

Mensch – Natur dazu verführen, in ihrer Beantwortung eine Grundlegung der Philosophie zu versuchen. Die methodologische Perspektive entscheidet dann darüber, von welchem Seinsbereich her die anthropologische Konstruktion des Ganzen unternommen wird – biologistisch, psychologistisch, soziologistisch, geisttheoretisch; und für jeden Einstieg ließen sich plausible Präferenzgründe angeben, wenn auch schließlich dabei sehr verschiedene, unvereinbare Mensch-Bilder herauskämen. Nur eine Wissenschaft, die vor den Chimären eines Pluralismus ihr konstitutives Prinzip der Systemkohärenz preisgegeben hat, kann sich mit einem solchen Zustand zufrieden geben.

Die hier vorgelegten Überlegungen sind darum keine Einführung in die Anthropologie – weder im Sinn einer Übersicht über die anthropologischen Lehrmeinungen noch in der Absicht einer Systematisierung ihrer Problemstellungen. Vielmehr wird kritisch nach der Möglichkeit und dem Status von Anthropologie im Corpus philosophischen Wissens gefragt, das sich als Begründung des Wissens von Welt im Ganzen versteht. Nicht der Mensch, sondern das In-der-Welt-Sein des Menschen ist Gegenstand dieses Buches.

Die Kritik am Pluralismus der anthropologischen Ansätze kann nicht auf die Elimination der Anthropologie abzielen. Vielmehr ist zu untersuchen, auf welche Weise sie als *philosophische* begriffen werden muss, ehe sie in die diversen Disziplinen der empirischen Mensch-Welt-Verhältnisse diffundiert. Dazu soll diese Studie einen Beitrag leisten, indem die ontologische Struktur umrissen wird, in die die Anthropologie eingebettet ist. Ich bin mir bewusst, dass diese Denkbewegung gegen den *mainstream* verläuft; Wirbel, die dadurch entstehen, haben der Wissenschaft nicht geschadet. In der Anknüpfung an Helmuth Plessner kann ein Impuls wiedergewonnen werden, der dieser Denkbewegung Schubkraft verleiht.²

In Erinnerung an achtzehn fruchtbare Jahre der Lehre und Forschung sei dieses Buch der *Rijksuniversiteit Groningen* gewidmet, den Kollegen, Mitarbeitern und Studierenden; und verbunden mit einem Dank an die Rektoren dieser Jahre, insbesondere Eric Bleumink und Simon Kuipers, für die stets verständnisvolle und förderliche Zusammenarbeit.

Dem Verlag sei Dank, dass er mit diesem Buch einen Publika-

2 | Im ganzen Buch wird Helmuth Plessner nach der Ausgabe der *Gesammelten Schriften*, hg. von Günther Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt/Main 1980–1985, 10 Bände, unter einfacher Angabe von Band- und Seitenzahl zitiert.

tionsweg beschreitet, der die gesellschaftliche Forschung in den Bereich philosophischer Grundlagentheorie erweitert. Und es ist mir eine besondere Freude, dass dieser Weg im Garten Epikurs von Andreas Hüllinghorst betreut wird, dessen Studien ich an der Universität Groningen fördern und bis zum Abschluss begleiten durfte. *Vorwort*

EINLEITUNG.

ANTHROPOLOGIE UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Überbeanspruchung der Anthropologie

In regelmäßigen Abständen wird die zeitgenössische Philosophie von Flutwellen einer modischen Richtung überschwemmt, in der sich die Betroffenheit von Fragestellungen entwicklungsträchtiger Einzelwissenschaften, wie Humanbiologie, Psychologie, Soziologie, mit unklaren Weltanschauungsbedürfnissen und ungeklärten Weltanschauungsmotiven vermischt. Ich meine die so genannte philosophische Anthropologie – und nehme aus dem Folgenden die Intention und Position des ebenso wissenschaftlich wie philosophisch strengen Denkens von Helmuth Plessner ausdrücklich aus.

In den vierziger und frühen fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts erlebte die hier gemeinte philosophische Anthropologie einen ersten Höhepunkt mit den Werken von Arnold Gehlen (1962/1940), Hans Lipps (1941), Otto Friedrich Bollnow (1943) und einer Renaissance der von den Nazis aus der Diskussion verdrängten Nachwirkung Max Schelers (1947). In den späten sechziger Jahren gab es dann eine Konjunktur dessen, was man den »humanen Sozialismus« nannte, der sich zu Unrecht auf die Jugendschriften von Marx berief und von einer religiös gefärbten Marx-Rezeption im linken Protestantismus bis etwa zur jugoslawischen *Praxis-Gruppe* reichte.¹ In den siebziger Jahren knüpfte eine neue philosophische Anthropologie an die negative Dialektik Theodor W. Adornos an – wie Ulrich Sonnemann (1969) und Dietmar Kamper (1973), an die strukturalistische Ethnologie – wie Wolf Lepenies (1971), an die Psychoanalyse – wie Alfred Lorenzer (1973, 1974)

1 | Vgl. *Marxismus-Studien* 1954ff.; Vranicki 1969; Markovic 1968; Z, *Zeitschrift für marxistische Erneuerung* 18(1994). Zur Kritik der erstgenannten Ansätze vgl. Holz 1972.

Mensch – Natur und generell der von Alexander Mitscherlich herkommende Kreis.²
Helmuth Plessner Die Ausstrahlung dieser Strömungen war und ist zum Teil noch
und das Konzept heute außerordentlich groß und reproduziert sich in Weltanschau-
einer dialektischen ungsakzenten, die von den Feuilletons für das gebildete Publikum
Anthropologie gesetzt werden.

Was ist nun das Philosophische an einer Anthropologie, die meint, sich auf eine Bestimmung des ›faktischen Wesens des Menschen‹ gründen zu sollen – wie auch immer dieses bestimmt werden möge, und sei es gar bloß als die negative Bestimmung seiner prinzipiellen Unfixierbarkeit im historischen Fluss oder in der individuellen Entwicklung? Um das Problem zuzuspitzen, verschärfe ich die Frage provokativ: Hat es die Philosophie überhaupt mit dem faktischen Wesen des Menschen zu tun? Diese Frage zielt nicht in Richtung des Anti-Humanismus Louis Althussers (1968), der objektive geschichtliche Strukturen, solche des ökonomischen Prozesses, als unabhängig vom handelnden, arbeitenden Menschen verstehen möchte (vgl. Sandkühler 1977; Grimm 1980; Steenbakkers 1982). Vielmehr frage ich, ob die ›anthropologische Wende‹ nicht von dem Grundproblem der Philosophie, dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein, wegführt beziehungsweise dieses Verhältnis bereits in einem ungeprüften Vorentscheid einseitig auslegt.

Max Horkheimer hat gegen die Zentrierung der Humanwissenschaften auf eine allgemeine Anthropologie den Einwand der historischen Relativität des Menschen erhoben. »Die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, genau zu zeigen, wie aus einer ›Grundstruktur des Menschseins‹ [...] *alle* spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: [...] – diese Aufgabe ist unmöglich. [...] Sie widerspricht dem dialektischen Charakter des Geschehens, in das die Grundstruktur von Gruppen und Individuen jederzeit verflochten ist, und kann im besten Fall zum Entwurf von Modellen im Sinn naturwissenschaftlicher Systeme führen« (Horkheimer 1968: 202). Die Orientierung der Kritik an Schelers Konzeption eines, sozusagen durch göttlichen Schöpfungsakt gesetzten, unveränderlichen Wesens ›des Menschen‹ verschiebt allerdings die Problemstellung. Anthropologie wird als eine metaphysische Antithese zur naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie aufgefasst und damit auf eine kategoriale Ebene mit den empirischen Disziplinen gestellt, während doch der

2 | Vgl. zu einer psychologischen Anthropologie mit marxistischen Einschlüssen die beiden von Hans-Peter Gente herausgegebenen Bände *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Frankfurt/Main 1970, besonders Band II: *Die aktuelle Diskussion*.

Hervorgang des Menschen (qua Naturwesen) aus der Natur in ein Anderes der Natur (qua Zivilisationswesen) als ein qualitativer Umschlag, das heißt als ein Vorgang in der Dialektik der Natur zu begreifen wäre. Weil Horkheimers Dialektikbegriff eine Dialektik der Natur ausschließt (vgl. Holz 2003b), muss er Anthropologie in einen Gegensatz zur Geschichtsphilosophie bringen. »Der Versuch, den Menschen als feste oder werdende Einheit zu begreifen, ist eitel. [...] Die menschlichen Eigenschaften sind in den Gang der Geschichte verschlungen« (Horkheimer 1968: 226f.). Diese richtige Einschränkung jedes essenzialistischen Apriorismus hypertrophiert dann aber zu der Behauptung, dass »die Geschichte keineswegs als Entfaltung eines einheitlichen Menschenwesens anzusehen ist« (ebd.), damit wird aber auch jeder immanenten Begründung einer humanen Lebenspraxis und dem Postulat eines Fortschritts in der Beförderung der Humanität (vgl. Herder 1889) der Boden entzogen.³ Wenn andererseits von der Anthropologie gesagt wird, sie habe es »in der Tat in erster Linie mit Konstanten des Menschen, des Humanum, des über- und interkulturell Identifizierbaren und Wiederfindbaren beim Menschen« zu tun (Lenk 1983: 145), so wird die historische Variabilität menschlicher Verhaltensweisen und der in ihnen sich erst verfestigenden Eigenschaften und also die soziokulturelle Konstitution von Identität zu Gunsten der Vorstellung von einem ungeschichtlichen Naturwesen des Menschen verdrängt. Odo Marquard hat das programmatisch ausgesprochen: Die philosophische Anthropologie verhalte sich zur Geschichtsphilosophie als »ihr wirkliches Gegenteil, und zwar dadurch, daß die für sie fundamentale Frage nicht die Frage nach der Geschichte des Menschen ist, sondern die Frage nach seiner Natur. [...] Die Gegenwartsanthropologie beginnt also nicht nur, sie vollendet sich auch im Zeichen der ›Wende zur Natur‹« (Marquard 1982: 27, 136). Diese Diagnose einer Antinomie steht nun aber im Gegensatz zu dem Befund, auf den sie sich selbst beruft: Anthropologie sei nämlich »eine ganz und gar neuzeitliche Angelegenheit« (ebd.: 124) und also eine Reflexionsgestalt in jenem Emanzipationsprozess, der den Menschen zum autonomen, mündigen Menschen werden lässt.⁴ Anthropologie bildet damit die Voraussetzung für die Humanwis-

*Einleitung:
Anthropologie
und Geschichts-
philosophie*

3 | Das lässt sich am Beispiel der Menschenrechte zeigen; vgl. Holz 1996.

4 | Säkularisierung oder Legitimität der Neuzeit ist die Alternative, unter die Marquard im Anschluss an Hans Blumenberg (1966) diesen Emanzipationsprozess stellt: »Geschichtsphilosophie ist diejenige, die aufruft zum Ausgang der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit [...]: das ist der Mythos der Aufklärung« (Marquard 1982: 14, vgl. 1983).

*Mensch – Natur*enschaften, wie sie sich heute verstehen. Die Konzeption einer
Helmuth Plessner ›menschlichen Natur‹, die den Wesensbegriff mit dem Naturbegriff
und das Konzept konfundiert, ist mithin aus einem bestimmten geschichtlichen
einer dialektischen Weltverhältnis des Menschen entstanden und bestätigt die Frage-
Anthropologie stellung der Geschichtsphilosophie, statt sie zu dementieren.

Die »anthropologische Differenz«

Vor dieses Dilemma gestellt, bleibt die Entwicklung eines theoretischen Verständnisses der Humanwissenschaften eine noch zu lösende Aufgabe. Die Kritische Theorie ist in den beiden umfassenden systematischen Versuchen, diese Aufgabe zu lösen – Theodor W. Adornos *Negative Dialektik* (1966) und Ulrich Sonnemanns *Negative Anthropologie* (1969) – zu keinem Ergebnis gekommen, und sie konnte von ihren Voraussetzungen aus auch nur eine Destruktion systematischer Anthropologie erreichen, ohne mehr als die Trümmer einer philosophischen Theorie vom Menschen zu behalten. In *Geschichte und menschliche Natur* (1973) geht Dietmar Kamper von diesen Aporien aus. Er entwickelt seine Fragestellung aus der Unzulänglichkeit jener Positionen, die von der Existenzphilosophie und von der Frankfurter Schule bezogen wurden. Der Ablösungsprozess von diesen Positionen gehört zu den Inhalten einer möglichen Neukonstituierung philosophischer Anthropologie, die sich nicht durch fixierbare Resultate ausweisen will, sondern den Konstitutionsprozess selbst als kritische Auflösung einer Wesenslehre vom Menschen vorantreibt. Bei diesem kritischen Verfahren kommt die Konvergenz existenzialistischer Anthropologie und kritischer Anthropologie der Frankfurter Schule deutlich heraus – eine Konvergenz, die sich sozusagen unter der Hand bei den Vertretern der älteren Generation der Kritischen Theorie auch sonst einstellt: Adornos wie Marcuses Positionen schlagen vielfach in existenzialistische um, ohne dass beide sich Rechenschaft darüber geben würden.

An diesem theoriegeschichtlichen Befund muss sich das Problembewusstsein einer kritischen Anthropologie schärfen. Diese kann sich nicht auf eine Destruktion herrschender Lehren beschränken, sondern müsste – wenn sie auch die Erfahrung des Scheiterns einer positiv verfestigten Idee vom ›Menschen an sich‹ zur Voraussetzung hat – daraus die Perspektive eines eigenen inhaltlich zu erfüllenden Verfahrens entwickeln.

Zentrum des kamperschen Ansatzes in dieser Richtung ist der Begriff der ›anthropologischen Differenz‹, der terminologisch zwar

an Heideggers Begriff der »ontologischen Differenz« anklängt, mit diesem sonst jedoch wenig gemein hat. Vielmehr umreißt Kamper das Gemeinte: »Ein Begriff vom Menschen, der die Unmöglichkeit eines Begriffs vom Menschen begrifflich nachweist, steht noch aus. Dies genau wäre der Inhalt der anthropologischen Differenz« (Kamper 1973: 26). Für Kamper erfüllt sich ein solches Programm in einer Theorie der Reflexion und der Reflexivität. Konstruierte Hegel die geschichtliche Systematik der Gattungsnatur des Menschen in der *Phänomenologie des Geistes* als ein *geschlossenes* Reflexionssystem, so sei nach Marx ein analoger Entwurf einer philosophischen Anthropologie nicht mehr möglich. Die Reflexivität müsse vielmehr als eine »unabschließbare Struktur« beschrieben werden, »weil sie jeweils gesellschaftlich und geschichtlich vermittelt ist« (ebd.: 151). Was Reflexion ist, könne ohne die inhaltlichen Momente, durch die sich die Vermittlung vollzieht und die die Vermitteltheit der Reflexion ausmachen, nicht bestimmt werden. Der Vermittlungsprozess sei aber prinzipiell unendlich und reproduziere sich immer wieder auf neuen Ebenen und in neuen Formen und mit neuen Inhalten. So komme die Entfaltung des menschlichen Wesens nie zum Abschluss einer sich selbst genügenden Wesensbestimmung, sondern bleibe in einem stetigen Prozess der Veränderung, die zugleich eine von außen bewirkte Veränderung durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und eine Selbstveränderung mit Rückwirkung auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ist.

*Einleitung:
Anthropologie
und Geschichts-
philosophie*

Allerdings kann eine Anthropologie, die vom Primat der gesellschaftlichen Prozesse ausgeht, nicht beim »individuellen« Menschen anheben (und auch nicht bei ihm enden); die Mängel der feuerbachschen Konzeption, die schon Marx deutlich genug ausgesprochen hat, müssten sich sonst reproduzieren.

Insofern ist Kampers Versuch, Anthropologie im Reflexionsverhältnis zu fundieren, ein Rückgriff auf eine ontologische Struktur. Er selbst versteht sie transzendental und fällt damit dem Missverständnis zum Opfer, die Reflexion der Reflexion vor die Reflexion zu setzen.⁵ Dass der Mensch »sich nur dann versteht, wenn andere ihn verstehen« (Kamper 1973: 154), ist eine Spezifikation des Sachverhalts, dass *jedes Seiende* nur das ist, was es ist, indem es sich auf ihm gegenständliche, andere Seiende bezieht. Marx hat dies als Fundamentalstruktur alles Seins herausgestellt und mit dem kategorialen Titel »gegenständliches Wesen« (vgl. Marx 1968:

5 | Er müsste dann eine »objektive Transzendentalität« setzen (vgl. Zimmer 2003: 32ff.), was er jedoch nicht tut.

Mensch – Natur 576ff.) bezeichnet: »Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, *Helmuth Plessner* lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, *und das Konzept* heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern* kann. Gegenständig, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch. [...] Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht gegenständig, sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen« (ebd.: 578).

Das besagt, dass die Materialität eines Seienden in einem Verhältnis ihre Wirklichkeit hat – sie ist »materielles Verhältnis«. Die Reflexion ist das allgemeine und universelle Verhältnis, die Reflexivität ist die allgemeine und universelle Struktur des Seins im Ganzen, der Natur. Darin liegt, dass die Spezifik des Menschseins als ein spezielles Naturverhältnis beschrieben werden kann, und da dies, wie alle Verhältnisse in einem bewegten System von Vielen, zeitlichen Veränderungen unterliegt und also geschichtlich ist, fallen Natur und Geschichte nicht dichotomisch auseinander, wie Marquard unterstellt. Mit Recht macht Kamper dagegen geltend: »Der Resultatcharakter der menschlichen Natürlichkeit tritt nicht in den Blick. Kultur, Gesellschaft, Politik usf. erscheinen als zusätzliche Bestimmung. Daß sie im Gegenteil das Medium der »natürlichen« Entwicklung des Menschen darstellen, bleibt außer Betracht. Weil die bürgerliche Anthropologie das Individuum als ihr Prinzip unterstellt, schirmt sie sich selbst gegen jegliche geschichtliche Relativierung ab. [...] Die Asozialität des bürgerlichen Menschenbilds wird vor allem, seit die Wissenschaften lebenspraktisch unerläßlich sind, über anthropologische Theoreme vermittelt« (Kamper 1973: 19, 155).

Wenn Kamper dann allerdings das wechselseitige Reflexionsverhältnis der Seienden, die »doppelte Reflexion« (vgl. Holz 1983: 40ff.), das die Differenz der Reflexionsglieder in ihrer Beziehungseinheit festhält, eben wegen dieser Differenz in den Bereich der »Unbegrifflichkeit« verweist, versperrt er sich den Blick auf die Rationalität der dialektisch-ontologischen Verfasstheit von Welt. »Die Unbegrifflichkeit des erst praktisch zu sich selbst kommenden Menschen, die an der anthropologischen Reflexion begrifflich

nachgewiesen wurde, zeigt ihre methodologische Relevanz gerade darin, daß die humanwissenschaftliche Theorie ihren Momentcharakter festhält und auf Praxis nicht mehr in der Weise eines totalen Entwurfs wirkt, sondern sich selbst begrenzend, menschliche Universalität praktisch freigebend und die Reflexivität jedes einzelnen konkreten Individuums postulierend. Historische ›Experimente‹ müssen von denen ›kontrolliert‹ werden können, die sie passiv und aktiv erfahren« (Kamper 1973: 237).⁶ Da wird Freiheit aus der vernünftigen Selbstbestimmung in die planlose Selbstbestätigung zurückgenommen. Das heißt, Kamper fällt wieder auf den von ihm zuvor kritisierten Standpunkt des isolierten Individuums zurück, weil er sich die philosophische Grundfrage nach den Konstitutionsbedingungen von Totalität nicht stellt (vgl. Sartre 1967: 46ff., 703 ff.).

Einleitung:
Anthropologie
und Geschichts-
philosophie

Die »Modernität« der Anthropologie

Die Abkehr von philosophischen Grundfragen, die der Frage nach der Natur des Menschen vorgeordnet sind, entspringt einer spezifisch neuzeitlichen Einstellung; sie geht einher mit dem Zerfall der metaphysischen Gewissheit des Gehalten- und Begründetseins jeglicher, vorab der menschlichen Existenz in einem kosmischen Ganzen oder einer als transzendent verstandenen Schöpfungsinstanz und reflektiert das Zurückgeworfensein des Menschen auf die Selbstgewissheit, die Descartes in der Evidenz des *cogito* fand (vgl. Wein 1948). Weltanschaulich vorbereitet und ermöglicht wurde sie jedoch durch die biblische Lehre von der Sonderstellung des Menschen gegenüber jedem anderen Seienden, die Lehre von der *imago Dei* (Gottesebenbildlichkeit) und von dem *dominium terrae* (Herrschaft über die Erde) (vgl. Moses 1,1, 26–28). Sobald aus diesem Schöpfungsverhältnis Gott entfernt wurde (oder auch nur deistisch in Abstand versetzt wurde), war die Umkehrung in die Vorstellung einer anthropotropen Weltordnung unaufhaltsam.⁷

6 | Wir können diese Konsequenz nicht mit der richtigen Einsicht zusammenbringen, »daß ›Mündigwerden‹ kein beiläufiger Vorgang ist, der zum Menschen nachträglich addiert werden kann, sondern, ein Prozeß, der mit dem Hervorgang des Menschen selbst identisch ist« (Kamper 1973: 169).

7 | Im Hochmittelalter wird die nachgeordnete Funktion des Menschen trotz der *imago-Dei*-Lehre durch eine feine Unterscheidung aufrecht erhalten: Der Mensch sei nicht Ebenbild Gottes (*imago Dei*), sondern »nach dem

Für diesen Umschlag ist Bernhard Groethuysens *Philosophische Anthropologie* im *Handbuch der Philosophie* charakteristisch. 1931 erschienen, gehen ihr die beiden Arbeiten von Scheler und Plessner, die man als die Stiftungsurkunden der Anthropologie als Grundlagendisziplin bezeichnen darf, aus den Jahren 1927/28 voran. In ihnen wird die herausgehobene Einzigartigkeit des Menschseins im Rahmen des universellen Naturseins zentral – bei Scheler in metaphysischer, bei Plessner in naturdialektischer Perspektive. Groethuysen verzichtet darauf, diesen Neueinsatz, der doch allererst die Selbstständigkeit der philosophischen Anthropologie begründete, überhaupt zu erörtern. Er entwickelt vielmehr die Lehre vom Menschen als Moment des Weltverständnisses, von Platon und Aristoteles bis zur Renaissance, ihr Fundament in einem den Menschen bedingenden und ihn umfangenden Seinszusammenhang findend. »In der kosmologischen Anthropologie der Renaissance bedeutet Selbsterkenntnis: Bestimmung des Menschen in seinem Weltverhältnis« (Groethuysen 1931: 181). Bei Erasmus sieht er die Anzeichen der veränderten Einstellung: »Bei Erasmus grenzt sich das Persönlich-Menschliche vom Kosmischen ab. Der Mensch findet in seiner Menschlichkeit etwas vor, das sich ihm als etwas Selbstverständliches, Natürliches darstellt, an das er sich hält, um von da aus sein Leben zu regeln« (ebd.: 194). Damit beginne eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte, in der der Mensch zum ersten Mal die Welt von sich aus konstruiere, sie um sich anordne. Das Denkmotiv, den Allmittelpunkt einer unendlichen Sphäre an jedem Ort lokalisieren zu können (vgl. Mahnke 1937), spitzt sich nun subjektphilosophisch zu (vgl. Holz 1997a). Es beginnt das, was man den »Diskurs der Moderne« genannt hat (vgl. Habermas 1988): die Deutung der Welt als Entwurf aus der Leistung des Menschen, sei es in der Arbeit, in der Sprache, in der Erkenntnis.

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 gar *der Mensch* genommen, und nicht *das menschliche Verhältnis zur Welt*, so verfehlt die Anthropologie ihr eigentliches Problem. Die Aporie, dass Anthropologie nur dann sinnvoll möglich ist, wenn sie gerade *nicht* zuerst nach dem Menschen fragt, soll in den folgenden Schritten aufgeschlossen werden.

Bilde Gottes geschaffen« (*ad imaginem factum*) (Petrus Lombardus, *Sentenzen II*, dist. 16 c).

KRITISCHE EXPOSITION EINER ONTOLOGISCH ZU FUNDIERENDEN ANTHROPOLOGIE

Unzulänglichkeit einer empirischen Fundierung der Anthropologie

Eine philosophische Anthropologie, die im strengen Sinne dem Anspruch einer *philosophischen* Disziplin genügen will, ist nicht die – sei es empirische, sei es eidetische – Lehre von einem wie immer gearteten Gattungswesen des Menschen als der Gattung *homo sapiens sapiens*. Dies unterstellt allerdings die gängige Auffassung, für die hier die Äußerungen Otto Friedrich Bollnows stehen sollen: »Unter philosophischer Anthropologie versteht man bekanntlich [...] die philosophische Bemühung um die Beantwortung der Frage: Was ist der Mensch?.« Sie sei dadurch gekennzeichnet, dass sie »jede einzelne Erscheinung des menschlichen Lebens, die sich darbietet, in gleicher Weise ganz ernst nimmt [...] [und] jeden einzelnen Zug in eine unmittelbare und ursprüngliche Beziehung zum Ganzen des menschlichen Lebens bringt [...]. Die philosophische Anthropologie geht also aus von [...] der entscheidenden und für sie bezeichnenden Frage: Wie muss das Wesen des Menschen im Ganzen beschaffen sein, damit sich diese besondere, in der Tatsache des Lebens gegebene Erscheinung darin als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen lässt?« (Bollnow 1943: 1, 3, 4). Diese Charakterisierung von Anthropologie trifft, mit Varianten und Nuancen, aber im Grundsätzlichen übereinstimmend, das Selbstverständnis fast aller Vertreter der philosophischen Anthropologie und steht daher hier als Indiz.

Nun wäre aber eine quasi deskriptive Phänomenologie des Menschen, wie Bollnow sie vorstellt, wohl eine Grundlagenwissenschaft für alle empirischen Disziplinen, die sich mit dem Menschen befassen, sie würde indessen noch durch nichts ausweisen, was sie

zu einer eigentlich philosophischen macht.¹ Natürlich ist eine Anthropologie in diesem Sinne, wie jede Grundlagenwissenschaft, von philosophischem Interesse und hat philosophische Ingredienzen. Dies soll durch unsere These nicht bestritten werden; vielmehr richtet sich deren Radikalität gegen die mit der philosophischen Anthropologie vielfach programmatisch verbundene Präention, eine Klärung der ›Natur des Menschen‹ könne das Fundament für jegliche Philosophie abgeben und, als Konsequenz der neuzeitlichen Wende zur Subjektivität, die Funktion der Ontologie im klassischen Aufbau der Philosophie ersetzen.

Eine Anthropologie, die den Menschen qua Gattung *homo sapiens sapiens* hinsichtlich seiner Gattungseigenschaften betrachtet, kann ihn stets nur als Seiendes unter Seienden begreifen – wie sehr sie ihn auch gegenüber allen anderen Seienden als etwas ausnehmend Besonderes, Herausgehobenes beschreiben mag (vgl. Scheler 1947/28; Gehlen 1962).²

Insofern ist die von Biologie, Paläontologie, Ethnologie und Prähistorie erörterte Frage nach der Anthropogenese zwar durchaus ein Problem der Anthropologie als einer empirischen Disziplin, nicht aber eines der philosophischen Begründung. Historische Ursachen und konstitutionelle Wesensbestimmungen sollten methodisch auseinander gehalten werden, wenn sie auch in der konkreten Sachverhaltsanalyse wieder zusammengeführt werden müssen. Es ist nicht einzusehen, dass im Rahmen der allgemeinen Historizität der Natur der Ursprung des Menschengeschlechts überhaupt ein *philosophisches* Problem sein soll, wie es bei Peter Damerow et al. (1980) erscheint. Der kontinuierlich gleitende Übergang vom Tier zum Menschen, der von einer biologischen Anthropologie, die ihr Vorbild an den Arbeiten von Plessner hat, einschließlich der in diesem Kontinuum vorkommenden ›Sprünge‹ beschrieben werden kann, bietet gegenüber den sonstigen Problemen einer ›Spezifikation der Natur‹ bzw. der Evolution keine andersartigen Schwierigkeiten. Nur wenn die philosophische Begründungsfrage dem Schema einer linearen Kausalität subsumiert wird, ergibt sich die (unseres Erachtens unsinnige) Frage, welcher Faktor denn nun die Entstehung der Art *homo sapiens sapiens* entscheidend bewirkt

1 | Die Unsicherheit im Hinblick auf das Spezifische der Philosophie gegenüber den Grundlagen der empirischen Wissenschaften ist weit verbreitet. Sie gehört zu den Verfallserscheinungen der Philosophie, die im 19. Jahrhundert aufzutreten begannen.

2 | Gehlen (1962) bestimmt die Besonderheit aus der Negation: der Mensch als Mängelwesen.

hat. Die langen Überlegungen bei Damerow et al. zu diesem Thema kommen über die von Anfang an feststehende Bemerkung nicht hinaus: »Die Entwicklung zum Menschen als konkreter Totalität, als Einheit von Gattungswesen und Individuum, läßt sich begreifen als Prozeß der Selbsterzeugung des Menschen in der Arbeit« (ebd.: 265). Dies ist eine Formulierung, die Marx schon in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* gebraucht hat, und diese Formulierung reicht aus, um den Sachverhalt zu konstatieren. Über die *philosophische* Verfassung der Arbeit wird durch evolutionstheoretische Überlegungen nichts ausgemacht; denn das philosophische Problem besteht gerade in der Bestimmung des Wesens, nicht der Genesis der spezifisch menschlichen Weltbeziehung. Wohl aber können evolutionstheoretische Einsichten die These von der materiellen Einheit von außermenschlicher und menschlicher Natur stützen (vgl. Holzer 1978).

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Die Erörterung der Anthropogenese in der Abhandlung von Damerow et al. scheint uns in einer Weise zu verfahren, wie gerade nicht mit Gegenständen empirischer Wissenschaften umgegangen werden sollte. Diese Wissenschaften vermögen die Realdialektik der Entwicklung im Übergangsfeld von Tier und Mensch kompetenter zu beschreiben als die Philosophen, die ihre Informationen nur aus zweiter Hand beziehen. Natürlich ist der Übergang vom Tier zum Menschen (wie von der Pflanze zum Tier, von der anorganischen zur organischen Materie) auch ein philosophisches Problem, insofern daran Bestimmungsmomente der Dialektik der Natur ausgemacht werden können. Das ist aber gerade nicht die von Damerow et al. gestellte Aufgabe: »Erstens muß die reale Möglichkeit nachgewiesen werden können, daß im biologischen Entwicklungszusammenhang die Momente des Arbeitsprozesses als historische Voraussetzungen der Menschwerdung entstehen konnten« (Damerow et al. 1980: 261). Hierfür sind allein die genannten Einzeldisziplinen zuständig, allerdings nicht ohne mit dem begrifflichen Instrumentarium der Dialektik zu arbeiten. Die zweite gestellte Aufgabe zu zeigen, »wie sich unter den biologischen Entwicklungsbedingungen des Tier-Mensch-Übergangsfelds die historischen Voraussetzungen der Menschwerdung in logische Setzungen des Arbeitsprozesses verwandeln und so der Entwicklungsprozess revolutioniert wird, und die charakteristischen Merkmale des Menschen sich zum logischen Verhältnis zusammenschließen« (ebd.), kann indessen nicht als Rekonstruktion des Übergangs, sondern nur *post festum* als Beschreibung des Resultats gelöst werden. Denn die in die Arbeitsprozesse eingehenden logischen Setzungen sind Momente eines Reflexionsverhältnisses, das als solches erst einge-

sehen werden kann, wenn es bereits aus den historischen Voraussetzungen hervorgegangen ist. Die Philosophie begreift hier einen qualitativen Sprung, muss sich aber Rechenschaft darüber ablegen, dass die Wesensverschiedenheit, die in dem »plötzlichen« oder sprunghaften Anderssein zum Vorschein kommt, nicht als materieller Prozess in der Zeit, sondern als ideelle Bestimmtheit zweier Momente des Prozesses aufgefasst werden muss. Dass diese ideelle Bestimmtheit selbst einen Widerspiegelungscharakter hat und also etwas Reales an dem Prozess ausdrückt, ist ein anderes Problem. Ungeachtet der notwendigen Kritik an Georg Lukács' Arbeitsbegriff, liest man in diesem Zusammenhang mit Gewinn seine Ausführungen über das Setzen (vgl. Lukács 1973: 11ff.).

Damerow et al. verwickeln sich auch sogleich in eine falsche Alternative: »Die Annahme, eine derartige (biologisch bedingte) Form des Werkzeuggebrauchs und der Werkzeugproduktion sei Voraussetzung der Menschwerdung und nicht ihr Resultat, wird durch die Tatsache empirisch erhärtet, dass sich Werkzeuggebrauch und Werkzeugproduktion in primitiven Formen bereits bei den Hominiden finden« (Damerow et al. 1980: 262). Wäre statt einer konsekutiven Konstruktion nicht eine konzessive angemessener: *Indem* die Hominiden den Gebrauch und die Herstellung von Werkzeugen erlernen, vollzieht sich ihre Entwicklung zum Menschen?

Die Erwägungen, die André Leroi-Gourhan aufgrund der Auswertung empirischer Befunde der Paläontologie anstellt, weisen in die richtige Richtung: »In der Entwicklung der Arten ist alles mit allem verbunden«, konstatiert er, und er unterscheidet sehr wohl zwischen »fundamentalen Merkmalen« – zu denen er »aufrechten Gang, kurzes Gesicht, Hände, die bei der Fortbewegung frei bleiben, und den Besitz beweglicher Werkzeuge« rechnet (Leroi-Gourhan 1980: 36) – und einer Wesensbestimmung, die erst aus der Synthese physischer, sozialer und -bedeutungsstiftender (geistiger) Prägungen hergeleitet werden kann. Dazu gehören dann auch Sprache, Gedächtnis, Verhaltensrhythmen, Symbolbildungen usw. (vgl. ebd.: 489ff.). Aber nicht in der Addition dieser Erscheinungsformen des Menschseins findet sich ihr philosophischer Sinn, sondern in einem mit ihnen manifest werdenden Typus des Weltverhältnisses, der sich von dem aller anderen Entwicklungsformen des Lebens wesentlich unterscheidet.

So gilt für die philosophische Anthropologie – wie für jede Weisheitswissenschaft das von Karl Saller ausgesprochene Postulat: »Als pädagogische, technische, medizinische, auch politische Anthropologie betrachtet sie den Menschen in verschiedenen Lebenslagen

und deutet ihn von daher. In unserer Zeit sind Herkunft, Entwicklung und Wesen des Menschen auf naturwissenschaftlicher Basis derart geklärt worden, daß alle genannten anderen Anthropologien an diesen Erkenntnissen nicht mehr vorbeigehen können, ja, sie geradezu als Grundlage für ihre Thesen und Hypothesen nehmen müssen und damit von ihnen abhängig werden. So ist das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie an die erste Stelle aller Bilder gerückt, die vom Menschen gemacht werden können« (Saller 1958: 5f.). Die Antwort auf die philosophische (und nicht nur naturwissenschaftliche) Frage »Was ist der Mensch?« wird jedoch gerade nicht durch die Feststellung seiner Artbesonderheit gegenüber anderen Arten von Säugetieren, oder überhaupt Tieren, gegeben. Dass der Mensch nicht nur in eine Umwelt eingepasst ist, sondern eine Welt *hat*, zu der er sich planmäßig verändernd verhält und damit auch zu sich selbst verhält – das ist eine Formbestimmtheit, die sich aus seinen natürlichen Eigenschaften herausbildet, aber nicht einfach als deren Summe resultiert. Auch jede transzendente Begründung des So-seins der Welt auf die durch die Ausstattung der menschlichen Rezeptivität determinierte Gegebenheitsweise der Weltinhalte unterliegt noch einem quasinaturalistischen Missverständnis.

Kritische Exposition einer ontologisch zu fundierenden Anthropologie

Es liegt in der logischen Form der Bestimmung durch Angabe von Eigenschaften oder Attributen in der Form der Prädikation, dass das Bestimmte als ein Besonderes neben anderen Besonderen vorgestellt wird. Es ist das, was es ist, aufgrund der Grenze, an der es und durch die es anderes ausschließt (*definitio*), seine Bestimmtheit ist Negation des Ausgeschlossenen (*omnis determinatio est negatio*). Gerade darum kann der Mensch als eine in der Welt vorkommende besondere Gattung nicht der Grund sein, aus dem die Mannigfaltigkeit der Welt in ihren Besonderheiten abgeleitet oder in den sie zurückgenommen werden kann. Der Mensch in diesem sozusagen naturanthropologischen Sinn kann weder Ausgangspunkt einer *deductio multorum* noch Endpunkt einer *reductio in unum* sein. Denn er ist als Naturwesen selbst Teil eines ihn umgreifenden Ganzen.

Heidegger hat in seinem vehementen Votum gegen »dieses anthropologische Beforschen des Menschen« (Heidegger 1949: 42)³ diese in der Natur der Sache liegende Unzulänglichkeit der Anthropologie ausgesprochen. Dennoch nimmt er den Menschen nicht einfach als ein Glied in die Reihe der Seienden (*series rerum*)

3 | Der fragliche Abschnitt des Nachwortes richtet sich ausdrücklich gegen Bollnow.

Mensch – Natur zurück. Denn: »Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt,
Helmuth Plessner angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder:
und das Konzept Daß Seiendes ist. [...] Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Den-
einer dialektischen kens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des
Anthropologie Seins« (ebd.: 42, 45).

Lassen wir die pathetische Formulierung von der Stimme des Seins und dem Wunder aller Wunder beiseite und beschränken uns auf den Sachverhalt: Seiendem ist, indem es ist, sein Dass-sein nicht gegenständlich. Jedem besonderen Seienden ist zwar das So-sein der anderen Seienden gegenständlich, insofern es ja mit ihnen in einem Wirkungszusammenhang steht (vgl. Holz 1983). In der Beziehung des Wirkens und Bewirktwerdens bleibt aber das Dass-sein gegenüber dem So-sein unausdrücklich, gleichsam stillschweigend in ihm enthalten. Die philosophische Urfrage, der Leibniz die Form gegeben hat: »Pourquoi il y a plustôt quelque chose que rien? – Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?« (Leibniz 1965: 426), taucht erst auf, wenn das Seiende im Ganzen sich zu sich selbst verhält, also nicht mehr verschiedene So-seiende aufeinander jeweils als so und nicht anders bestimmte diese oder jene Wirkungen ausüben, welche ihr gegenseitiges Verhältnis ausmachen, sondern das Ganze (mit allem in ihm enthaltenen So-sein) sich gegenständlich wird; denn dann erscheint das ganze Sein, das heißt das *reine Sein*.⁴

Dieses Sich-selbst-gegenüber-Treten des Seins ereignet sich im Denken des Seins. Wir lassen hier zunächst diesen Genitiv bewusst zweideutig: Ist es das Sein, das denkt oder das gedacht wird? Jedenfalls ist es der Mensch, als das denkende Seiende, in dem und durch den dieses Denken des Seins geschieht. Daher ist der Mensch von allen anderen Seienden nicht nur verschieden, sondern unterschieden, ein ausnehmend Besonderes, aber ausnehmend nur, indem er das Sein im Ganzen denkt, also Denkendes ist.⁵ Das Eigentümliche des Menschen, das das Thema einer *philosophischen* Anthropologie zu sein hätte, liegt darin, dass er in seiner natürlichen Besonderheit, die sein So-sein ausmacht, zugleich das Ganze des Seins und also das Dass-sein denkt und dergestalt (als Gedanke) in sich enthält.

Die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie – das hat

4 | »Dieses reine Sein als dasjenige Sein, was die Spekulation meint und zuweilen Existenz genannt hat (z.B. Spinoza), ist keine empirisch-endliche Existenz« (König 1926: 67).

5 | Die anderen *anthropologischen* Merkmale sind gerade keine Spezifika *dieser* seiner Besonderheit.

Heidegger gesehen – liegt in der ›ontologischen Differenz‹ von Seiendem und Sein⁶ und kann nur von ihr her begründet werden. Dabei kann dahingestellt bleiben, ob diese ontologische Differenz so gedeutet werden muss, wie Heidegger dies tut. Nur in dem Verhältnis von Sein und Denken werden die ontischen Verhältnisse der Seienden (die Welt) ontologisch (als Kategorien) darstellbar. Das heißt aber, dass eine philosophische Anthropologie erst als ein Derivat einer allgemeinen Ontologie des Verhältnisses von Sein und Denken entwickelt werden kann (vgl. König 1937).⁷

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Der cartesische Dualismus

Dass die Frage nach der Welt umgeformt wurde in die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Darstellung von Welt im Denken macht den wesentlichen Gehalt der Wende zur neuzeitlichen Philosophie aus.⁸ Erst von da an ist eine philosophische Anthropologie als eigenständige Disziplin möglich. Das wird sehr deutlich an Groethuysens Darstellung (1931), die ausschließlich die vorneuzeitliche Vorgeschichte der Anthropologie in den Blick fasst und die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen letztlich als eine mythologische des Ursprungs, als eine ethische und politische des Verhaltens und als eine metaphysische des Gegensatzes zur Natur (Pneumatologie) – immer aber unter der Perspektive der rechten Lebensführung (τὸ εὖ ζῆν τὸ εὖ πράττειν), nicht des wahrhaften Seins (ὄντως ὄν) – begreift. Vor Descartes wird der Mensch nicht als das Konstituens der Welt, sondern als deren Glied oder Teil gesehen.

Die Gründe der cartesischen Wende zum Ich brauchen hier nicht erörtert zu werden (vgl. Holz 1994a). Für unsere Frage ist ausschlaggebend, dass im Ergebnis des Zweifelsversuchs und der ihn leitenden *omnia-falsa*-Fiktion als die einzig evidente Gewissheit die Erfahrung meines Denkens, dass ich denke, übrig bleibt und alle weiteren Erfahrungsinhalte als Korrelate des *cogito* erscheinen und aus dessen Verfassung begründet werden müssen. Das Denken ist jetzt nicht mehr der Ort, an dem das Sein des Seienden ins Licht

6 | Heidegger (1927) hat in *Sein und Zeit* die Differenz zwischen Sein und Seiendem zum zentralen Thema der Fundamentalontologie gemacht.

7 | Darum ist die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken die ›Grundfrage der Philosophie‹ (vgl. Holz 1990a).

8 | Zur Diskussion über die Moderne vgl. Blumenberg 1966; Habermas 1988; Henrich 1982: 83ff., 1987: 11ff.

Mensch – Natur tritt, sondern das Sein wird seiner selbst nur im Sein des Denkens
Helmuth Plessner (als denkend-sein = *sum cogitans*) bewusst und zugleich auch un-
und das Konzept widerleglich gewiss (*cogito ergo sum*). Dieses Bewusstsein und die-
einer dialektischen se Gewissheit kommen nur der Selbsterfahrung des individuellen
Anthropologie Ich (des *cogito*, das ich selbst bin) zu. Der Grund für die gegen-
ständliche Wirklichkeit alles anderen Seienden kann nur in mir
selbst gefunden werden.

Die philosophische Besonderheit des Menschen liegt darin, dass sich im Denken das natürliche Verhältnis von Mensch und Welt – der Mensch ist ein Teil der Welt und in ihr enthalten – genau umkehrt: die Welt ist der Inhalt des Denkens.⁹ Erst in dieser Umkehrung entspringt das, was in strengem Sinne Subjekt genannt werden kann und was mir, als mein eigenes Subjektsein, in der Erfahrung eines bestimmten, dem reinen Denken äußerlichen Inhalts nie unmittelbar in der *intentio recta* gegeben ist; nur in der Reflexion auf diese Inhalte und ihre Sequenz wird die Subjektivität als Bedingung des Inhaltseins der Gegenstände im Denken erkannt und das Subjekt als eine jeder gegenständlichen Erfahrung entzogene Substanz (*res cogitans*) ausgedrückt. Jeroen Bartels hat dafür die treffende paradoxe Formulierung geprägt, das Subjekt sei das »abwesende Zentrum«, das im Inneren des Ich, das der denkende Mensch ist, liegt. Zugrunde liegt die Einsicht, »daß mit dem Bewußtsein stets ein ›Selbst‹ verbunden ist. Ein Bewußtsein (des einen oder anderen Etwas), das nicht zugleich – wie auch immer – Selbstbewußtsein ist, wird als ganzes auch kein Bewußtsein sein« (Bartels 1993: 59). Unmittelbar bleibt dieses ›Selbst‹ aber im Bewusstsein von etwas hinter diesem ›Etwas‹ verborgen, wie ein innerer Kern, der unter der Oberfläche der (wechselnden) Bewusstseinsinhalte liegt.

Siegfried Kirschke hat die richtige Beobachtung gemacht, dass der Substanzdualismus von *res cogitans* und *res extensa* Descartes in die Lage versetzt, eine an der Mechanik der *res extensa* orientierte natürliche Anthropologie auszuarbeiten (die im Aufklärungskonzept des *homme machine* weiter wirkt): »Er entkleidete den lebenden Organismus (Körper) seiner Sonderstellung gegenüber den nicht lebenden Erscheinungen und rechnete ihn zur ausgedehnten Substanz, zur *res extensa*. Des Weiteren trennte er Leben und Seele begrifflich voneinander. Das Leben des Organismus erklärte er als das Ergebnis des Zusammenwirkens der Teilchen zu den Funktionen der Organe und des Körperganzen. Mit diesem einschneidenden Konzept machte er sich, seinen Anhängern und

9 | Edmund Husserl (1962: §§ 16ff.) hat diese ›Kehre‹ analysiert.

Nachfolgern den Weg frei, um auch die Funktionen des menschlichen Körpers und seiner Organe, beispielsweise der Lunge, des Magens, der Leber oder des Herzens, nach materiellen, also mechanischen Gesetzen zu erklären« (Kirschke 1989: 104). In der späten Schrift *Les passions de l'âme* (1649) erklärt Descartes dann auch noch die Seelenzustände als Folgeerscheinungen der körperlichen Beschaffenheit des Menschen und schafft damit die Voraussetzung für eine einheitliche naturwissenschaftliche Lehre von Menschen, die Anthropologie, wie sie zum Beispiel in Helvétius' Werk *De l'Homme* (1772) ausgeführt wird (vgl. Krauss 1968). Als Naturwissenschaft kann die Medizin der Aufklärung diese Seite des cartesischen Konzepts übernehmen und zugleich ihr transzendentes Korrelat, die materialiter nie erscheinende Substanz des Denkens (das Subjekt) und dessen weltkonstituierende Funktion beiseite setzen (vgl. Weickard 1790). Wie wissenschaftliche Empirizität und philosophische Konstruktion auseinandertreten und dabei zwei disparate Systematiken von Anthropologie – eine natürliche und eine transzendente (philosophische) – entspringen, machen die ironischen Bemerkungen von Melchior Adam Weickard deutlich: »Wenn unsere Seele bey unserer Geburt schon angebohrne metaphysische Begriffe mit sich brächte, wie es Cartes und Mallebranche sollen behauptet haben: so dörfen wir etwa nie so gute Metaphysiker als im Schlafe seyn. Alsdenn würden sich die angebohrnen Begriffe, von dem Lärmen jener, welche uns im Wachen durch die Sinne beygebracht werden, ungehindert in der Seele erregen, und mit dem grössten Nachdrucke wirken. Wie unvergleichlich wäre es alsdenn für manche Metaphysiker gesorget, da es ihnen doch wenigstens im Traume auf diese Weise richtig in ihrem denkenden Gehirne wäre! [...] Es giebt so wenig angebohrne Begriffe, als es Bäume giebt, die ihre Früchte schon mit sich bringen, sobald sie aus der Erde wachsen. [...] Ehe wir tüchtig sind, Begriffe zu erhalten oder endlich denken zu können, wird bey dem neuen Weltbürger eine gewisse Festigkeit des Gehirnes erfordert« (ebd.: 13ff.)

Kritische Exposition einer ontologisch zu fundierenden Anthropologie

Descartes aber meinte, wie die *Passions de l'âme* zeigen, bei der *res cogitans* gar nicht den natürlichen Menschen, der Gegenstand der Mediziner ist, und auch nicht die Vermittlung der Erkenntnis durch Sinnesempfindungen, von der Locke spricht, sondern das Problem der Erkenntnisgewissheit, also des (ontologischen) Verhältnisses von äußerer Welt und deren Repräsentation in der Form von Bewusstseinsinhalten (*cogitationes*). Die Fragestellung führte ihn zur Konstruktion des »reinen Denkens«, des »reinen Ich« oder, wie es später bei und nach Kant heißen wird, des

Mensch – Natur »transzendentalen Subjekts«. Und weil dieses Konstrukt, ausgehend vom natürlichen Menschen, immer nur als Wesensabstraktion des (natürlichen) Menschen gewonnen wird und existiert, kann es Gegenstand einer möglichen philosophischen Anthropologie sein.

Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

Fichtes ursprüngliche Einsicht

In gebotener Kürze und damit Verkürzung sei auf die systematisch unentbehrliche Stufe der Problemformulierung verwiesen, die Fichtes Philosophie des Ich darstellt. Fichte hat, nach Kants transzendentalphilosophischer Kritik der Metaphysik, die Intention des Philosophierens wieder auf die Frage gelenkt, wie eine spekulative Theorie des Ganzen zu denken sei.¹⁰

Den cartesianischen Ansatz, dass die Begründung alles So-seins auf mein eigenes Ich = *cogito* als einzigen gewissen Erkenntnis- und Seinsgrund zurückgeführt werden müsse, gibt die moderne Philosophie nicht mehr preis. Er ist die theoretische Garantie für die Autonomie des Menschen als handelnden Wesens, die Voraussetzung für die praktische Theorie der Freiheit.¹¹ Dass eine Ontologie, die auf der Freiheit des Ich = *cogito* aufbaut, eine transzendente Anthropologie sein müsse (die etwas wesentlich anderes als eine »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« ist), hat Fichte klar gesehen. Die Entwürfe der *Wissenschaftslehre* begleitet er mit der Schrift *Die Bestimmung des Menschen*. Diese beginnt mit dem Menschen als Naturwesen, und Natur ist der Inbegriff aller nach dem Satz vom zureichenden Grund bestimmten Erscheinungen: »Die Natur schreitet durch die unendliche Reihe ihrer möglichen Bestimmungen ohne Anhalten hindurch; und der Wechsel dieser Bestimmungen ist nicht gesetzlos, sondern streng gesetzlich. [...] Ich selbst mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnotwendigkeit« (Fichte 1845b: 173f., 179).

Mit allem? Mit allem, was ich *habe*, was also meinem Ich äußerlich ist. Doch wenn ich von all diesem Äußerlichen absehe, so bleibt etwas unmittelbar Präsentes¹², das ich bin: mein Ich. »Mein unmittelbares Bewußtsein, die eigentliche Wahrnehmung, geht

10 | Eine klare Rekonstruktion des Weges vom transzendentalen zum absoluten Idealismus gibt de Jong 1993.

11 | Dass in Descartes' theoretischem Ansatz eine Anthropologie der Freiheit impliziert ist, hat Sartre (1947: 314ff.) prononciert ausgesprochen.

12 | Später wird es phänomenologisch heißen: in Selbstgegebenheit (vgl. Husserl 1950: 126, passim).

nicht *über mich selbst* und meine Bestimmungen hinaus, ich weiß unmittelbar nur von mir selbst [...]. Deswegen finde ich mich überhaupt als ein *selbständiges* Wesen. [...] Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriffe mit Freiheit wollen, und dieser Wille, als schlechthin letzter, durch keinen möglichen höheren bestimmter, Grund soll zunächst meinen Körper, und vermittelt desselben, die mich umgebende Welt bewegen und bilden. [...] Ich will frei sein, auf die angegebene Weise, heißt: ich selbst will mich machen, zu dem, was ich sein werde« (Fichte 1845a: 183, 192f.).

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Dies ist eine Anthropologie, die nicht das Naturwesen Mensch zum Gegenstand hat, obwohl sie von ihm ausgeht, sondern seine intelligible Funktion. Von ihr zur Welt zu kommen, ist der Weg, den die *Wissenschaftslehre* geht.¹³ Die Freiheit, sich selbst zu schaffen, muss jeder Bestimmung, durch die bereits etwas festgelegt ist, vorhergehen. Freiheit hat noch kein Sein, sondern erzeugt es erst, indem sie wirklich ist, das heißt etwas, nämlich sich selbst, bewirkt. Im Unterschied zu jedem schon fertig entstandenen Sein nennt Fichte dieses Entstehen die »Tathandlung« und sagt, sie sei es, »welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht« (ebd.: 91). In minutiösen Denkschritten, die von der Analyse des Identitätssatzes $A = A$ ausgehen, kommt Fichte zum Ausgangspunkt seines Systems: »[...] das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. [...] *Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt*, ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich *setzt*, ist es; und so wie es *ist*, *setzt* es sich« (ebd.: 96f.).

Dies wird hier nicht aus philosophiehistorischen Gründen erinnert, sondern weil es die Voraussetzung einer möglichen *philosophischen* Anthropologie ist. Das Ich ist reines Subjekt und seine Tätigkeit des Sich-selbst-Setzens ist *als solche* prinzipiell unbegrenzt, unendlich. Indem sie aber ausgeübt wird, setzt sie das Ich als bestimmtes (und anders könnte sie es nicht *setzen*); das heißt, sie muss es in diesem Akt der Setzung und für die Dauer *dieses* Ak-

13 | Wir folgen hier dem Text der als Vorlesungsskript gedachten *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794, die zum Komplex des ersten Entwurfs der Wissenschaftslehre gehört (Fichte 1845a). Dass dieser Entwurf der Wissenschaftslehre in einem anthropologischen Horizont steht, wird durch das Nachwort unterstrichen, das Fichte beim Schluss seiner Vorlesungen zur Wissenschaftslehre 1794 gesprochen hat und das den Titel *Über die Würde des Menschen* trägt.

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

tes auf eine bestimmte Weise, so und nicht anders, beschränken, eingrenzen (definieren). Das bedeutet aber, dass dem Ich jenseits dieser seiner Selbstbegrenzung ein Anderes, ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird. Nun gilt zwar: »[...] alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts« (ebd.: 99). Denn es ist die frei sich selbst setzende Tathandlung des Ich, durch die die Grenze und damit alles andere, was ist, gesetzt wird – also in die Bestimmung des Ich als das Bestimmende eingeht.

Mit der Auseinander-Setzung von Ich und Nicht-Ich entsteht aber notwendig eine *wechselseitige* Begrenzung: Das Nicht-Ich begrenzt nicht nur das Ich, sondern auch umgekehrt.¹⁴ »Sie werden sich gegenseitig einschränken« (ebd.: 108).

Wir können hier den Gedankengang Fichtes abbrechen, denn er lässt uns schon jetzt, im Bereich der drei Grundsätze der ersten *Wissenschaftslehre*, das Grundmuster einer philosophischen Anthropologie erkennen. In der Handlung, durch die sich das intelligible Ich bestimmt (und damit das empirische Ich hervorgehen lässt), offenbart sich das Wesen des Verhältnisses von Mensch und Welt, allerdings nur in idealistischer Verkehrung, weil vom reinen Bewusstsein aus konstruiert. Das Ich konstituiert die Welt, indem es sich konstituiert. Und diese Aussage ist nur unter der Bedingung der ›ontologischen Differenz‹ richtig zu verstehen: Das Ich setzt nicht das *Seiende* (wie Gott die Welt im Schöpfungsakt), sondern es setzt das so und so bestimmte *So-sein* der anderen Seienden, durch welches es sich (in Bezug auf sie) als das, was es selbst ist, bestimmt. Die an-sich-seiende Dingwelt bleibt erhalten, indem sie in der Einheit der wechselseitigen Beschränkung von Setzen und Entgegengesetztem aufgehoben wird. In dieser als Subjekttheorie entwickelten Ontologie rückt der Mensch (aber nicht als biologisches Gattungswesen) ins Zentrum – und zwar nicht nur als ›reines Ich‹ (= ich setze oder ich denke), sondern in der Folge dann auch als das gegenständlich handelnde Wesen, dessen historisch empirischer Gestalt wir nach einigen hegelisch-junghegelianisch-feuerbachschen Metamorphosen in den *Philosophisch-ökonomischen Manuskripten* von Marx wieder begegnen.

Feuerbachs materialistische Wendung

Alle neuere Anthropologie lässt sich auf einen Ausgangspunkt zurückverfolgen: auf die Philosophie Ludwig Feuerbachs. Seine Kritik

14 | Plessner wird das ›das materiale Apriori‹ der Grenze nennen.

richtete sich gegen Hegels gewaltiges System, das die gesamte Entwicklung der Welt mit allen ihren Inhalten – einschließlich der menschlichen Gesellschaft und natürlich der in ihr lebenden und tätigen Individuen – als eine Selbstentfaltung und Selbstdarstellung des absoluten Geistes begriff und so die Vielheit der Seienden als die reale Erscheinung einer metaphysischen Einheit konstruieren wollte. Die Totalität der Welt als einen bewegten Zusammenhang zu denken, setzt – so argumentierte Feuerbach gegen Hegel – den denkenden Menschen voraus, und dieser ist und erfährt sich als ein leibliches, sinnliches, natürliches Wesen, dem das Denken als eines seiner Merkmale, als Eigenschaft oder Prädikat zukommt. Indem Hegel das Denken unter Absehen von dieser seiner materiellen Basis zum Prinzip der Einheit der Welt machte, konnte er die Welt nur noch als Geist fassen, ihr Prädikat also zum Subjekt erheben und das Subjekt, die materielle Basis, nur noch als Prädikat betrachten; er musste dies, wenn er den notwendigen Zusammenhang aller Seienden aufweisen wollte, denn das Materielle ist ja gerade die kontingente Vielheit, die in der Erfahrung nie auf einen letzten Einheitsgrund reduziert werden kann und als die unendlich iterierbare Reihe von Prädikaten zu dem sie setzenden, erkennenden, aussagenden Geist erscheint. Metaphysik ist dann nach Feuerbach nur noch das Korrelat eines Denkens, das selber nichts anderes als ein Bedürfnis des Menschen nach Sinn und Ordnung, nach Orientierung als Überlebensbedingung ausdrückt.¹⁵ Das Geheimnis der Metaphysik, die die Welt als Einheit konstruiert, sei die Theologie, die diese Einheit personal als Gott, die Vielheit in der Einheit als die Gedanken Gottes vorstellt; das Geheimnis der Theologie aber sei der Mensch, der in Gott nur sich selbst und sein eigenes Denken in der Form eines Gegenstandes außer sich setzt; jede Philosophie müsse also auf den Menschen und sein natürliches Wesen zurückgebracht werden.

Friedrich Engels hat in seiner Abhandlung *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* die Umkehrung der klassischen Philosophie durch Feuerbach auf eine Formel gebracht: »Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts und die höhern Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unseres eigenen

15 | Feuerbach berührt sich hier mit Nietzsche und mit dem Pragmatismus; und bei Gehlen fließen diese beiden Einflüsse wiederum zusammen, sodass es bei ihm auch wieder latente Verbindungen zu Feuerbach gibt.

Mensch – Natur Wesens« (Engels 1962b: 271). Das heißt: Von der Philosophie war nur noch ihr ideologischer Schein übrig geblieben. Was als ihre *Helmuth Plessner* Wahrheit behauptet worden war, erwies sich als die Fiktion einer *und das Konzept* Idee, die die Natur nur als einen Schein an sich trug. Dagegen *einer dialektischen* blieb nun die Faktizität des Menschen als einziger *wahrer* Gegenstand der Philosophie erhalten; alle Bewusstseinsinhalte waren aus ihr herzuleiten. Die Materialität der Welt schien in der Anthropologie wiedergewonnen als die Materialität der Menschheit des Menschen und seiner Erfahrungen. Wer die Anstrengung des Begriffs nicht auf sich nehmen mochte (und mag), konnte (und kann) es nun wiederum bei der sinnlichen Anschauung genug sein lassen.¹⁶ Die Abdankung der Philosophie und die Verkümmern der Dialektik, die sich in der anthropologischen Wende ebenso wie im Psychologismus und Soziologismus ausdrückt, hat bei Feuerbach ihre Wurzel.

Die Absage an den Hegelianismus – und das heißt an *objektive* Prinzipien einer Konstitution von Welt und Integration der Mannigfaltigkeit – hat nämlich die fatale Folge einer Restitution des subjektiven Idealismus, dessen einheitsstiftendes Agens nun zwar nicht mehr, wie bei Kant, ein transzendentes Bewusstsein ist, wohl aber eben jener ›faktische Mensch‹, der das bloß noch als ideologisch zu qualifizierende System der Wirklichkeit kraft seiner sinnlichen Anschauung, seines Denkens, seiner Arbeit oder seiner Interaktion *hervorbringt*. Welche Variante von Subjektivität gewählt wird, ist für die Grundstruktur dieser weltanschaulichen Einstellung gleichgültig. Wo sich philosophische Anthropologie als Grund- oder Konstitutionswissenschaft etabliert, verfällt sie in diesen, im Materialismus Feuerbachs angelegten, idealistischen Subjektivismus.

Subjektivität als Resultat eines Vermittlungsprozesses (und gerade nicht als das unmittelbar Gegebene, die ›Faktizität des Menschen‹) entspringt gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen, die nicht mehr im klassischen Bereich der Anthropologie, das heißt in einer durch biologische oder geistige Substantialität bestimmten Menschennatur, gefunden werden können. In seiner Kritik an Feuerbach hat Marx dessen Konzeption, Geschichte auf eine gleichsam eidetische Verfassung des Menschen zu gründen, in die Bewegung des Geschichtsprozesses selbst aufgelöst und so die Anthropologie in die Politische Ökonomie aufgehoben. Dort hat sie jedoch ihren Gegenstandsbereich – die Subjektivität und Produkti-

16 | Alfred Schmidts Feuerbach-Adaptation (1973) ist ein guter Beleg dafür aus unserer Zeit.

vität, die Reflexivität und Individualität – unerkannt konserviert, sodass unerwartet in der (nach-marxschen) marxistischen Theorie selbst die anthropologische Frage unter dem Titel des ›humanen Sozialismus‹ wieder aufbrechen konnte (vgl. S. 11 in diesem Band). Dies geschah nun allerdings ganz und gar unsystematisch, nämlich in einer historisch wie philologisch und philosophisch verfälschenden Umkehrung der marxschen Frühschriften zu einer bloßen Anthropologie, während es doch die Aufgabe wäre, den in der *Kritik der politischen Ökonomie* eingeschlossenen anthropologischen Gehalt, also die auf die Stufe der gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen gehobene Wesensbestimmung der menschlichen Individualität aus eben der Durchdringung der Politischen Ökonomie selbst wiederzugewinnen (vgl. Rückriem et al. 1978).

Das heißt aber, dass die Anthropologie nicht neutral vor einer Entscheidung über die Lesart der Mensch-Welt-Beziehung steht. Vielmehr liegt in der Aufnahme des anthropologischen Ansatzes als grundlegend für das Mensch-Welt-Verhältnis bereits eine Festlegung hinsichtlich der Grundfrage der Philosophie nach dem Verhältnis von Sein und Denken, von Sein und Bewusstsein. Eine materialistische Philosophie kann diese die Grundfrage unterlaufende Vorentscheidung nur vermeiden, wenn sie die Anthropologie der ontologischen Systematik nachordnet und in ihr ein Derivat der Theorie der materiellen Verhältnisse sieht.

Am Anfang steht also die alte Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken. Dieses Verhältnis ist zuerst in der griechischen Philosophie gedacht worden, als Parmenides den Satz formulierte »τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι – dasselbige nämlich sind Denken und Sein« (Parmenides, frg. B 3). Parmenides wies gerade die Auffassung zurück, es könne das Sein in der Subjektivität des menschlichen (individuellen) Denkens, das für ihn nur ein Meinen war, begründet oder auch nur ›angetroffen‹ werden. Vielmehr war für ihn das Denken, das den Gedanken ›sein‹ und nichts als dieses denkt, ein Denken *sui generis*. In ihm sollte jene Einheit, Ganzheit und Kontinuität der Welt erscheinen, die in der Mannigfaltigkeit der Einzelbeziehungen des Individuums zu den vielen Seienden in dieser Welt zerstreut ist. Ist alle innerweltliche Beziehung eine solche zu den Einzeldingen, die wir bei ihren Namen nennen und die wir damit in ihrer Pluralität fixieren und je einzeln uns ›gegenüberstellen‹, so ist die Totalität von Welt, außer der es nichts geben kann, ganz und gar beziehungslos, es sei denn in der Selbstbezüglichkeit der reinen Identität.

Nur von ihr her kann, wie Parmenides immer wieder fast beschwörend betont, die Vielheit der Seienden überhaupt als seiend

Mensch – Natur gedacht werden. Nicht der Mensch, sondern das Sein der Welt steht
Helmuth Plessner am Anfang aller möglichen Erfahrung und Tätigkeit. Die großen
und das Konzept Systemphilosophien seit Parmenides – Platon und Aristoteles, Spi-
einer dialektischen noza und Leibniz und Hegel – haben an dieser Konzeption festge-
Anthropologie halten, wenn sie dies auch nur um den Preis tun konnten, diese
 Einheit des Anfangs idealistisch als Geist aufzufassen.

Dagegen wandte sich Feuerbachs emphatische Insistenz auf der sinnlichen Einzelheit des Menschen, die nur im Akt gegenseitiger Zuneigung sich zum Gattungsleben zusammenschließen könne. Feuerbachs Protest gegen die rigide Logizität der Metaphysik, aus dem seine Anthropologie entspringt, reproduziert allerdings nur das Selbstbewusstsein des bürgerlichen Individuums. Das hat Marx in der 9. *Feuerbachthese* gerügt: »Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft« (Marx 1958: 7). Diesen Standpunkt hat die Anthropologie bis heute noch nicht verlassen.

Josef Königs Rückkehr zur Ontologie

Der Rekurs auf die Ausgangsbedingungen der philosophischen Anthropologie bei Feuerbach – auf den sich die neueren Anthropologen auch immer wieder ausdrücklich beziehen – hat einen seltsamen, indessen keineswegs zufälligen Sachverhalt ans Licht gebracht: Der Versuch, gegenüber der strikten Idealität der metaphysischen Systeme die Materialität der Welt dadurch wieder zu gewinnen, dass das Denken auf die ›faktische Wirklichkeit‹ des Menschen, auf die *condition humaine* gegründet wird, führt entgegen der deklarierten Absicht und sozusagen hinter dem Rücken der so verfahrenen Philosophen zu einem neuen subjektiven Idealismus, der seinen idealistischen Charakter nur dadurch notdürftig verbirgt, dass er statt vom *cogito* oder vom Ich jetzt von der menschlichen Existenz, vom Dasein oder schlechthin vom Menschen spricht. Die einzige Untersuchung aus dem hier angesprochenen Umkreis der lebensphilosophischen und phänomenologischen Konstitutionstheorien, die das Urverhältnis von Sein und Denken mit unausgesprochener, aber deutlicher Erneuerung der parmenideischen Frage nach dem Wesen der Selbigkeit von Sein und Denken wieder zum Gegenstand gemacht hat – nämlich Josef Königs ebenso fundamentales wie kaum rezipiertes Werk *Sein und Denken* (1937) –, hat diese terminologische Camouflage in einer fast bei-

läufig erscheinenden, jedoch in der Tat zentralen Passage zerrissen (vgl. Holz 1982; Schürmann 1999). Ich rekonstruiere kurz seinen ebenso rücksichtslosen wie erhellenden Gedankengang, weil darin die Aporie der ›anthropologischen Wende‹ zur Sprache kommt.

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Wenn ich ›sein‹ denke, so denke ich nicht einfach an etwas, das Dieses oder Jenes, beispielsweise ein Stück Kuchen oder mein Freund Karl, wäre. Denn solche Etwas sind Seiende, an die wir hinsichtlich ihrer bestimmten Beschaffenheit denken, und der Gedanke ›dieses Stück Kuchen‹ oder auch allgemein ›Kuchen‹ ist ein Gedanke, dessen Gegenstand etwas ist, dessen Bedeutung in unserer Sprache durch das Wort ›Kuchen‹ ausgedrückt wird. Wenn wir allgemein ›Kuchen‹ denken, schließt das nicht notwendig ein, dass es jetzt Kuchen gibt, dass ihm ein Sein zukommt. Vielmehr gehört es zu der Natur des Denkens, dass es Nicht-Seiendes vorstellen kann – und Seiendes als dieses oder jenes wäre überhaupt nicht vorstellbar, denkbar, aussagbar, wenn die Möglichkeit nicht bestünde, Nicht-Seiendes zu denken und so die Bestimmtheit eines Seienden durch Negation dessen, was es nicht ist, auszumachen.

Jedes Etwas ist dadurch ausgezeichnet, dass ich es als etwas denken kann, das ist. Kant verweist nachdrücklich darauf, dass der Gedanke ›sein‹ jede unserer Vorstellungen müsse begleiten können, dass es also notwendigerweise möglich ist, jedem Bestimmten den Index ›sein‹ zukommen zu lassen (vgl. Kant 1787: 131f.). Diese notwendige Möglichkeit, in jedem Augenblick auch ›sein‹ denken zu können, erlaubt es, unter Absehen von dem Bestimmten eben auch nur ›sein‹ und nichts als dies zu denken. Tun wird dies aber – und wir tun es sicher nie in der ›natürlichen‹, sondern nur in reflektierter Einstellung –, so geraten wir *auf* oder vielleicht besser *in* einen verwirrenden Sachverhalt: Wir denken nämlich einen Gedanken, der keinen *Gegenstand* hat – denn der Gegenstand eines Gedankens ist ja, wie wir gesehen haben, gerade ein bestimmtes Etwas, von dem man außerdem auch noch ›sein‹ denken kann. Wohl aber darf man sagen, dass in dem Gedanken ›sein‹ das Sein *enthalten* ist; denn denke ich rein und ohne Beimischung ›sein‹, so ist dies der Gedanke selbst, und er ist nichts anderes als eben dies, ›sein‹ zu denken. Sein und Denken sind im ›sein‹-Denken dasselbe und zum mindesten für diesen einen Fall des Denkens gilt die parmenideische Gleichung im formallogischen Sinn. Nun aber ist es offenbar das Sein selbst, das in diesem Gedanken ›sein‹ erscheint, und der Gedanke ist nichts anderes als, metaphorisch gesprochen, der ›Ort des Auftretens‹ oder genauer der Modus des Erscheinens von Sein. König wehrt die anthropomorphe Vorstellung ab, als sei das Sein das Denkende, »daß also

Mensch – Natur das Sein *sich selbst denke*, Gedanke seiner selbst sei« (König 1937: 90). Vielmehr offenbare sich das Sein in der Unausweichlichkeit
Helmuth Plessner des Gedankens ›sein‹, und es ist, indem es sich auf diese Weise
und das Konzept gibt. Es gibt sich, besagt aber zweifellos, dass es ist, bevor sich das
einer dialektischen Denken, *notabene* das menschliche Denken, darauf richtet. Wenn
Anthropologie nun aber, wie zuvor gezeigt, es definitiv ist für jedes Gedachte, dass ihm der Index oder der Gedanke ›sein‹ notwendigerweise beigefügt werden kann, so gilt die von König gezogene Schlussfolgerung: »Daß es diesen Gedanken[-des-Seins] gibt, ist *die Möglichkeit* davon, daß wir denken« (ebd.).

Was hat das nun alles mit philosophischer Anthropologie zu tun? Haben wir uns nicht zu weit weg von ihr auf das ursprüngliche Feld der Ontologie begeben? Um dies zu beantworten, folgen wir König noch einen weiteren Gedankenschritt. Das Sein ist *an* jedem bestimmten Seienden oder Etwas, aber es ist auch wesentlich außer ihm, vor ihm, denn es kann unabhängig vom Etwas gedacht werden. Was es ist, wird nur in der Sichselbstgleichheit des Wortes ›sein‹ gefasst, dieses Wort ist gleichsam sein Name. Was mit einem Namen benannt wird, ist ein Gegenstand und kann als ein solcher vorgestellt werden. Dass wir den Gedanken ›sein‹ auf einen Inhalt beziehen, der mit dem Namen ›Sein‹ ausgedrückt wird, läuft auf die Möglichkeit hinaus, ›sein‹ so aufzufassen, als sei es ein Gegenstand; das zeigt sich darin, dass wir auch substantivisch von ›Sein‹ sprechen und damit den bestimmten Artikel verbinden: das Sein. Diese Zweideutigkeit, dass ›sein‹ als Inhalt des Gedankens ›sein‹ und Gegenstand des Denkens-an-das-Sein zu erscheinen vermag, hat König thematisiert: »Das Sein ist also *erstens* eben das Sein und nichts als *es selbst*. Es ist nichts als es selbst, ähnlich wie Karl – mein Freund – nur eben Karl ist. Es hat den Aspekt eines *der Zahl nach Einen*. Das Sein ist von daher wie ein Eigenname. Und in der Tat: wir können es mit diesem Namen gleichsam rufen und berufen. Dies ist im Blick, wenn wir sagen, es sei ein Gegenstand und ein Gegenstand. Das Sein ist *zweitens* jedoch *wesentlich* enthalten in dem *Gedanken* ›Sein‹; es ist also in einer eigenartigen und noch problematischen Weise *Inhalt* dieses *Gedankens*. *Drittens* endlich ist es wesentlich *beides ineins*« (ebd.: 92).

Die hier ins Licht gerückte Zweideutigkeit hat zweifellos etwas damit zu tun, dass der Mensch als ein in dieser Welt Existierendes sich alles andere ebenfalls in dieser Welt Existierende oder Mögliche nur als ihm selbst entgegengesetzt, eben als das Andere oder durch Negation (als Nicht-Ich) von ihm unterschieden Gesetzte vorstellen kann. Die Spaltung in Subjekt und Objekt macht die ›Lage des Menschen‹ aus – weil er nicht Gott oder das Ganze ist.

Daraus entspringt das uneigentliche Verständnis von ›sein‹, so als wäre es ein Seiendes, das mit dem Namen ›Sein‹ bezeichnet werden könnte.¹⁷ Dieses uneigentliche Verständnis von ›sein‹ ist eine notwendige Möglichkeit des Denkens, gegen die ein eigentliches Verständnis von ›sein‹ als Inhalt des Gedankens ›sein‹ immer erst in einer Anstrengung und besonderen Wendung des Denkens, das wir dann spekulativ nennen, gewonnen wird.

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Die anthropologische Sicht, die in der *condition humaine*, in der Subjekt-Objekt-Differenz anhebt, verstellt sich dagegen den Blick auf das spekulative Verhältnis von Sein und Denken, das von König dahin formuliert wird, dass »Sein-Denken *nur als durch das Sein erwirktes Denken Denken* ist« (ebd.: 11). Also: »Es ist definitiv für das Sein-Denken, daß, *was es denkt*, seine Ursache ist« (ebd.). König fährt dann fort: »Da jedoch nun die Lage – wir können sagen: unsere faktische menschliche Lage – *die* ist, daß das Sein-Denken gleichsam den Zweig des *Sein*-Denkens hervorgetrieben hat, [...] ist das *Sein*-Denken der Möglichkeit nach nicht mehr [...] der *einzig mögliche* Zugang zum Sein-Denken; und es ist von daher möglich, *Sein* zu denken, *ohne* daß dieses unser Denken ein *Sein*-Denken wäre« (ebd.: 113). Daraus ergibt sich die subjektiv-idealistische Konsequenz, dass das Sein ein Gegenstand des menschlichen Denkens ist, dessen Bestimmung als transzendente von eben diesem Denken vorgegeben wird. Und wenn dies schon für das Sein selbst gelten soll, dann unausweichlich erst recht für alles Seiende. Hier haben wir jene scheinbar beiläufige Passage, von der ich sagte, dass sie die terminologische Camouflage zerreißt, mit der die Anthropologie ihren subjektiv-idealistischen Charakter verdeckt.

Setzung, Selbstsetzung und das Ganze

Damit kommen wir unversehens zu Fichte zurück, der eben diesen Vorgang unter der Kategorie des Setzens gefasst hat. Fichte hat die cartesische Wende ernst genommen und radikalisiert – und in dieser Radikalisierung zugleich die Möglichkeit einer realistischen Deutung des Idealismus eröffnet. Indem das Ich das Nicht-Ich setzt und sich selbst gegen das Nicht-Ich setzt – denn jede Set-

17 | Dann müsste es allerdings daneben auch das Nichts geben können; die Unmöglichkeit, das Nichts zu denken, weil es ja immer als etwas gedacht werden müsste, macht auf die Uneigentlichkeit eines solchen nominalen Seinsbegriffs aufmerksam.

zung ist nicht nur Setzung des Gesetzten, sondern auch des Setzenden – wird die Unterscheidung von Subjekt und Objekt als Reflexionsverhältnis erkannt (vgl. Hegel 1970: Bd. 8–10). Der Mensch ist weder der Grund des Seienden, noch seiner selbst, noch sind die anderen Seienden der Grund des Menschen, sondern Mensch und Seiende sind Momente eines Ganzen, das ist¹⁸, und an dem das Sein des Ganzen sich im Verhältnis der Momente zueinander zeigt. Der Mensch aber – im Unterschied zu allen Seienden, denen kein Selbstbewusstsein zukommt – benennt dieses Verhältnis und macht es damit für sich gegenständlich.¹⁹

Mit der kategorialen Handlung des ›Setzens‹ ist das transzendente Verhältnis von Mensch und Welt gesetzt. Die iterative Formulierung ›Setzen des Setzens‹ zielt auf einen Ursprung in der Selbstbezüglichkeit; dies ist dieselbe Struktur, wie sie in der ›Reflexion der Reflexion‹ vorliegt oder wie Emil Lask (1923) sie im Terminus ›kategoriale Form‹ zu fassen versuchte. Die Welt ist ›gesetzt‹, indem ich mich selbst als begrenzt, das heißt beschränkt durch anderes ›setze‹ – eine dialektische Grundfigur des Denkens, die schon im platonischen *Parmenides* ausgedacht wurde (vgl. Liebrucks 1949). Und alles andere, das innerhalb dieser, meiner Grenzen Ich nicht *bin* – wohl aber als von mir ausgeschlossen denke –, ist die Welt.

Mit dem ›materialen Apriori‹ der Grenze, ein ›diesseits‹ und ein ›jenseits‹ der Grenze Liegendes zu setzen, ist der Unterschied von Teil und Ganzem gegeben. Ich ›diesseits‹ der Grenze und alles andere ›jenseits‹ der Grenze sind zusammen das Ganze, von dem ich selbst ein Teil bin und als dessen Teil ich mich ›setze‹. Noch einmal darf an Fichte erinnert werden: »So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird demnach das Ich, *dem* entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, *das* entgegengesetzt wird, theilbar ge-

18 | Deshalb ist *sein*-Denken notwendig und auch möglich. Diese Umkehrung des Fundierungsverhältnisses der Modalitäten benutzt Lensink (1994: 180ff.), um das metaphysische Fragen zu erhellen; sie steht in Relation zu der Leibniz-Frage »Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?«. Wenn Denken etwas-Denken ist (und was sollte es sonst sein?), so ist es auch notwendig, dass es *sein* denkt. Wenn ein Ganzes ist, innerhalb dessen der denkende Mensch als ein Moment ist und sich zu Anderem verhält, dann ist es auch notwendig möglich, dass er *sein* denken kann und muss; denn dann ist es ganz und gar unmöglich, *nichts* zu denken.

19 | Das ist in der Tat seine ›Sonderstellung‹, die kein *dominium terrae*, wohl aber die *cognitio essentialium*, die Erkenntnis der Wesenheiten, einschließt.

setzt« (Fichte 1845a: 109). Die humanwissenschaftliche Anthropologie hat die Gebietsstruktur dieses Teils, der ich bin, und also die Gattungseigenschaften aller Menschen gemäß dem »Begriff von denkenden Wesen meines Gleichen« (Fichte 1845b: 186) zu untersuchen; eine philosophische Anthropologie dagegen hat es mit der Frage zu tun, wie der Teil *sich als Teil* konstituiert.

Kritische Exposition einer ontologisch zu fundierenden Anthropologie

König hat in seiner Aufhellung der Grundzüge spekulativer Philosophie Nachdruck darauf gelegt, dass das Denken des Ganzen nicht davon entbinde, »erst das Einzelne denken zu müssen« (König 1926: 46). Der Übergang vom Einzelnen zum Ganzen werde im »Erfassen eines Teils als Teil« vollzogen – also nicht in seinem So-sein, sondern in seinem Beschränktsein. »Das Ganze ist das Grenzenlose, Unendliche, das niemals *anschaulich vor uns* liegt« (ebd.: 80). Anschaulich ist immer nur ein endlicher Ausschnitt aus dem Unendlichen, also ein Begrenztes. Die Grenze des Begrenzten enthält dann die notwendige Möglichkeit, über sie hinauszugehen (als Potenzialität *und* als Tendenz); sie trägt an sich selbst zugleich die Indices »diesseits« wie auch »jenseits«. Das heißt aber, sie scheidet nicht nur das Eingegrenzte von anderen, sondern sie ist auch der Ort ihres Zusammengehens und damit des möglichen Übergangs vom Einen ins Andere. Sie ist kein Drittes neben Diesseits und Jenseits, sondern die kategoriale Form, die Dieses und Jenes als Dieses und Jenes konstituiert. »Wohl tritt die Grenze unter Umständen als prägnante Gestalt hervor, aber sie läßt sich nicht dem ihr Begrenzten oder dem, woran sie als Grenze stößt, gegenüber als Eigenes fassen. Für die bloße Anschauung mag es scheinbar gelingen, wie man beispielsweise die Konturen durch einfache Linien zeichnerisch wiedergeben kann. Aber der Linie entspricht keine eigene Entität. Sie hält, was seinem Wesen nach pures Übergehen vom Dingkörper zu dem ihn umgebenden Medium ist, sinnlich nur durch die Heraushebung des begrenzten Raumgebietes aus der Umgebung fest« (IV/151). Und was Plessner hier vom sinnlich gegebenen Körper im Raume sagt, gilt in strenger Metaphorik (vgl. Holz 1955, 1990b, 2002; Zimmer 2003a)²⁰ auch von der Bestimmung des Begriffs, der *de-finitio*.

Dieses Wesen der Grenze, nicht ein Seiendes zwischen A und B, sondern das reine Zwischen-Sein im Kontinuum AB zu sein, bringt es mit sich, dass die Setzung von Grenzen »die *gegenseitige unendliche Bezüglichkeit und Korrelativität der Teile*« (König 1926: 80)

20 | Wir unterscheiden zwischen »notwendigen« Metaphern, ohne die eine Sache überhaupt nicht gesagt werden kann, und »kontingenten«, die nur als rhetorischer o. poetischer Schmuck zur begrifflichen Fassung hinzukommen.

Mensch – Natur innerhalb des grenzenlosen Kontinuums, das das Ganze ist, konstituiert. Jeder Teil wird so zum Träger des Prozesses, der das Ganze ausmacht. Ein Körper ist, wenn »ihn seine Grenzen nicht nur einschließen, sondern ebenso sehr dem Medium gegenüber aufschließen (mit ihm in Verbindung setzen), über ihm hinaus. [...] Besteht das Wesen der Grenze aber im Unterschied zur Begrenzung darin, mehr als die bloße Gewährleistung des Übergehens zu sein, nämlich dieses Übergehen selbst, so muß ein Ding, welchem Reich des Seins es auch zuzurechnen sei, wenn es die Grenze selbst hat, dieses Übergehen selbst haben« (IV/182). Plessner hat daraus die Konsequenz gezogen, dass eine apriorische Typologie des Grenz-Wesens die kategoriale Formation einer Spezifikation der Natur nach unterschiedlichen Seinsmodi liefere.

Das ist ein allgemeines, ontologisches, Naturphilosophie begründendes Prinzip. Es ist aber, wie leicht einzusehen ist, auch das Prinzip der philosophischen Anthropologie. Denn kein Teil *erfasst sich als Teil*, es sei denn, er könnte sich selbst und sein Verhältnis zum Ganzen vor sich stellen, also von sich und seiner Situiertheit Abstand nehmen. Diese Reflexion geschieht im Denken und ist die Bedingung der Möglichkeit, dass das denkende Wesen sich als frei setzt. Sich als begrenzt setzend, setzt das Ich sich selbst und sein Verhältnis zum Ganzen.²¹ Der Teil »steht dann anscheinend gleichberechtigt dem Ganzen gegenüber. Aber auch er enthüllt seinen Ursprung in der *Einheit* von Ganzen und Teilen und kann ihr deshalb nicht entfliehen. Selbständig ist daher weder das Ganze noch der Inbegriff der Teile, sondern die Einheit ihres Ursprungs« (König 1926: 83).

Der Anschein von Selbstständigkeit des Teils – des Teils zumal, der ich selbst bin und der mithin sich selbst setzt – bedingt die transzendentalphilosophische Wende. Als sich selbst und sein Verhältnis zu anderen – zu allen anderen, zur Welt setzend, ist das Ich konstitutiv, und die Welt bildet sich im Prozess der Konstruktion durch das transzendente Subjekt. Die Anthropologie hätte dann aufzuzeigen, wie aus dem transzendentalen Akt der Setzung (des Nicht-Ich durch das Ich, oder noch präziser: der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich) die spezifischen Leistungen des empirischen (natürlich-gesellschaftlichen) Menschen als Konstitution von Welt zu begreifen sind. Die materialistische Variante wäre, »Grenze« nicht als gesetzt im Akt des *cogito* zu gründen, sondern sie als unhintergehbare Formbestimmtheit des materiellen Seien-

21 | Hier wird nun ganz deutlich, warum Fichtes Denkschritte unerlässlich für die Exposition unseres Problems sind.

den anzunehmen; allerdings wäre die Geltung einer solchen Annahme *logisch* doch wieder nur im Rückgang auf das *cogito* zu verankern, wenn man sie nicht irrationalistisch-dezisionistisch aus dem Willen entspringen lassen möchte. Die philosophische Anthropologie scheint also auf die Option für den Idealismus festgelegt.

Kritische Exposition einer ontologisch zu fundierenden Anthropologie

Der transzendente Schein der Subjektpriorität

Es fragt sich also, ob die konstitutive Priorität des Subjekts als ein ›transzendenter Schein‹ (vgl. Holz 1990d) wenn auch vielleicht notwendig auftretend, dargetan und so der philosophischen Anthropologie ein realistischer Sinn wiedergegeben werden kann, den sie im Verfahren ihrer Begründung verloren hatte. Zweifellos gibt es erkenntnistheoretisch unausräumbare Gründe, die Selbstgewissheit des Subjekts und seiner kategorialen Leistungen der Objektkonstitution vorzuordnen. Das So-sein des Anderen, welches das Ich sich entgegensetzt, wird durch diesen Akt der Setzung bestimmt. Die endliche Prädikatenmenge, die dem bestimmten Objekt beigelegt werden kann, ist Ergebnis eines konstitutiven konstruktiven Zugriffs auf das unbestimmt grenzenlose Jenseits des sich selbst innerhalb der Grenze haltenden Subjekts. Auch wenn dieses Jenseits als eine Fülle von An-sich-Seienden vorausgesetzt wird – der jeweils gesetzte bestimmte Gegenstand ist in seiner Gegenständlichkeit ein Konstrukt der Aktivität des Subjekts. Und das gilt auch dann, wenn das ›Setzen‹ nicht als eine Handlung des *cogito*, sondern als ›gegenständliche Tätigkeit‹ im Sinne materieller Bearbeitung oder physischen Verzehrs eines anderen an sich Seienden aufgefasst wird. Das Konzept der materiell gegenständlichen Tätigkeit²² enthält zwar den Schlüssel zur Auflösung des transzendentalen Scheins, aber nicht unmittelbar und nicht ohne spekulative Vermittlungsschritte (vgl. Holz 1980, 1991).

Die allgemeine formalontologische Grundlage einer solchen Vermittlungsstruktur liegt in der Verfassung *jedes* Teils, ›über ihm hinaus‹ zu sein und also aktiv ins Andere hineinzuwirken. Vom sich setzenden Begrenzten aus gesehen ist dieses Übergehen in ein Anderes sein Werden; es wird dabei nicht ein ganz Anderes, Neues, sondern verändert sich auf der Grundlage dessen, was es

22 | Vgl. Holz (1983: 127ff.), wo das Konzept der ›gegenständlichen Tätigkeit‹ aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von Marx (1968: 465ff.) zu einer Ontologie ausgearbeitet wird. Siehe auch schon ebd.: S. 42ff.

Mensch – Natur ist, indem es sich ›fortbestimmt‹. Die ›Fortbestimmung des Begriffs‹ ist bei Hegel die Weise der Selbstbewegung des Begriffs. In der prinzipiell unendlichen Präzifizierbarkeit (Bedeutungserweiterung oder besser: -anreicherung) eines Begriffskerns ist diese Bewegung in der *logischen* Sphäre wesensmäßig angelegt. Plessner hat dieses Bewegungsprinzip, dem kategorial das aristotelisch-leibnizische Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit als Realitätsgrade (vgl. Holz 1990c) zugrunde liegt, auf das Naturseiende angewandt (womit er die Perspektive der aristotelischen *Physik* einholte): »Insofern es übergeht, verläßt natürlich das Ding seine Begrenzung. Setzt es gegen dieses (wesensnotwendige) Verlassen seines Bereichs nicht in irgendeinem Sinne ein Beharren, so zerläuft es und fällt der Vernichtung anheim. [...] Zum Sinn der Grenze gehört außer dem Moment des Übergehens das Moment des Stehens. [...] Grenze ist stehendes Übergehen, das Weiter als Halt, das Halt als Weiter. Infolgedessen ist das ›Produkt‹ aus beiden Momenten nicht das einfache, grenzauflösende Werden, welches das Jetzt nur als Limes enthält, sondern Werden *eines Beharens*, Beharren *eines Werdens*: die ›Momente‹ des Stehens und Übergehens vereinigen sich. [...] Das Werden bestimmt sich als das Werden eines Etwas (eines Beharenden) in dem Modus, daß das Beharren das Werden ›trägt‹, oder das Beharren bestimmt sich als das Etwas eines Werdens, wobei das Werden das Beharren trägt. Jede Bestimmungsform ist ein Moment dessen, was *Prozeß* heißt. Im Prozeß geht 1. ein Beharren in Werden über, etwas *wird*, ohne an diesem Werden sich aufzulösen und sein Sein ganz an dieses Werden zu verlieren, und in gleichem Sinne führt 2. das Werden zu einem Beharren, *wird etwas*, ohne an diesem Etwas sich zu hemmen und sein Wesen an seinem Gegenteil einzubüßen« (IV/189).

Diese Prozessualität des einen Teils entspricht nun aber der Prozessualität jedes anderen Teils, weswegen – wie schon gesagt wurde und nun weiter ausgeführt werden kann – »es die *gegenseitige unendliche Bezüglichkeit und Korrelativität der Teile* ist, deren Aufweisung ihre Interpretation *als Teile, als* komplexe Gegenständlichkeiten von grenzenlosem Ganzen und begrenzender Bestimmung, als Identitäten von Allgemeinheit und Besonderheit, rechtfertigt. An ihr muß daher sozusagen ein Reflex des grenzenlosen Ganzen [...] *objektiv* erfassbar werden« (König 1926: 80). Ontologisch geht es um den Primat der Wechselwirkung, der die Konstitution von Welt verbürgt (vgl. Holz 1987a). Welt ist gegeben als ein universales Wechselwirkungssystem, in dem jedes sich fortbestimmt, indem es die im Übergehen sich verändernde Relation zu allen anderen als Wirkung des allseitigen Prozesses in sich real

ausdrückt; dies ergibt eine universelle-multiple Reflexionsstruktur (vgl. Holz 1983: 17ff.).²³

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Soweit, in Andeutung, das ontologische Fundament, auf dem eine philosophische Anthropologie aufruht. Ein universelles Reflexionssystem besitzt prinzipiell die Fähigkeit zur Reflexion der Reflexion (vgl. Holz 1983: 40ff.). Man kann sich das leicht an einem Schema klarmachen: A reflektiert B, C, D; B reflektiert A, C, D; C reflektiert A, B, D; D reflektiert A, B, C. B, C und D reflektieren also jedes auf seine Weise (in einem anderen Kontext) A. Wenn A aber B, C, D reflektiert, so reflektiert es die Reflexion von A in B, C, D mit. Das Denken ist nun derjenige Seinsmodus, in dem diese Reflexion der Reflexion nicht nur stattfindet, sondern als solche aufgefasst wird. Weil das Denken in diesem Akt der Reflexion der Reflexion sich auf sich selbst richtet, scheint die erste, einfache setzende Reflexion, in welcher sich das Ich des ›ich denke‹ durch Unterscheidung von anderen bestimmt oder setzt, als produktiver und nicht als reflexiver Akt, der das Seiende in seiner mannigfachen Bestimmtheit schon voraussetzen würde. Und da die Gewissheit des *cogito* einzig in ihm selbst liegen kann, entspringt hier unausweichlich der transzendente Schein.

Nun kann aber die Evidenz des ›ich denke‹ (= *sum cogitans*) zwar nicht mehr begründet, wohl aber fundiert werden. Jenes Ich, das im ›ich denke‹ erscheint, ist doch selbst schon ein Allgemeines, das die jeweiligen Momenterfahrungen meiner selbst in der Serie von *impressions*, von ›Daten‹, in die ich mein Ich-Bewusstsein auflösen kann, in einem ihnen gemeinschaftlichen Gehalt zusammenfasst. Die Identität des beharrenden Ich bedeutet ein erstes, grundlegendes, unterstes Allgemeines, ohne das es kein Denken gäbe. Die Bewusstseinsmomente, die das Material für das Selbstbewusstsein des Ich, also für die Evidenz des ›ich denke‹ abgeben, entspringen aber in dem sinnlich-materiellen Auftreffen des natürlichen (biologischen) Wesens Mensch auf die ihm entgegenstehende äußere Welt. Die leiblich-materielle Gegenstandsbeziehung ist die Voraussetzung, dass das Ich sich den anderen Seien den entgegensetzt, das heißt sich selbst setzt. Erst dieser Akt der Unterscheidung, der die Einheit einer natürlichen, ganzheitlichen Relation in ihre Glieder zerlegt (διαίρεσις), macht das ›ich denke‹ zu einer selbstständigen Entität und lässt damit die Frage nach der Gewissheit der Entsprechung von Denken und Sein aufkommen.

Die ursprüngliche, leiblich-materielle Gegenstandsbeziehung

23 | Die leibnizsche Monadenlehre ist ein Modell dieser Welt konstituierenden universellen Reflexivität der Seienden (vgl. Holz 1987b, 1992).

Mensch – Natur ist bei solchen Lebewesen, die in bewegter Zuwendung zur Umwelt
Helmuth Plessner und nicht in zuständlichem Aufnehmen ihre Reproduktion betrei-
und das Konzept ben, *gegenständliche Tätigkeit*. In ihr vollzieht sich der Übergang
einer dialektischen von der Momenterfahrung des ›Dieses-da‹ (*hic*) zu der Allgemein-
Anthropologie heit des ›so beschaffenen Dieses‹ (*talīs*) oder ›Dieses als Dieses‹
(vgl. König 1978: 149, 154). Hier entsteht neben dem Reich der
Seienden und ihrer *Realbeziehungen* (der ›Welt‹) das zweite Reich
der Allgemeingegenständlichkeiten, Begriffe, Wörter und ihrer *lo-*
gischen Beziehungen – und zwar ist dieses zweite Reich der einzi-
ge Inhalt des ›ich denke‹, ein Inhalt, der ungeachtet seiner relati-
ven Selbstständigkeit nur einen Sinn hat, wenn er als Repräsen-
tanz, als Ausdruck oder Spiegelbild des Realseienden gedeutet
wird. Eine philosophische Anthropologie hat dann ihren Gegen-
stand bestimmt und begriffen, wenn sie den Menschen, ausgehend
von seiner transzendentalen Subjektivität und deren Verkehrung
wieder umwendend, als das Spiegel-Wesen begreift²⁴, das aus der
Vereinzelung des praktischen Dieses in der gegenständlichen Tä-
tigkeit zum Bild oder Modell des Ganzen der Welt in der Bewegung
des Begriffs übergreift. Die Ausarbeitung der Merkmale gegenständ-
licher Tätigkeit und ihres Aufgehobenseins in der zweckgerichte-
ten, planvollen Arbeit entwirft dann das Feld der humanen Exis-
tenz, in dem alle spezifischen Leistungen des Menschen sich ent-
falten und das sich mit dieser Entfaltung ständig erweitert. Hier
erst entspringt aus der *philosophischen* Anthropologie die Anthro-
pologie als Grundlagentheorie der Humanwissenschaften.

Wird dagegen die Anthropologie, die von der faktischen Lage
des Menschen *ausgeht*, zur philosophischen Grundwissenschaft er-
hoben, so reproduziert sie die subjektivistische Verkehrung, deren
Aufhebung gerade die Aufgabe der Reflexion der Reflexion ist, also
der spekulativen Methode der Dialektik, die Engels als den durch
die hegelsche Philosophie gewonnenen neuen Inhalt gegen die
bloße Form des idealistischen Systemkonstrukts retten wollte (vgl.
Holz 1997b: 328ff.), weswegen er Feuerbachs Wendung zum
scheinbaren Materialismus der Anthropologie für eine Sackgasse
hielt: »Der Mensch, der ursprünglich aus der Natur entsprang, war
auch nur ein reines Naturwesen, kein Mensch. Der Mensch ist ein
Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte [Feuerbach] –
selbst dieser Ausspruch bleibt bei ihm durchaus unfruchtbar. [...] Aber der Schritt, den Feuerbach nicht tat, mußte dennoch getan
werden; der Kultus des abstrakten Menschen, der den Kern der

24 | Die Rede vom Spiegel ist eine *exakte Metapher*; siehe Holz 1961, 1990b,d, 2003a.

Feuerbachschen neuen Religion bildete, mußte ersetzt werden durch die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung« (Engels 1962: 287, 290). Hegels objektiver Idealismus hatte wenigstens die Welt der Geschichte als einen Prozess dargestellt, der zwar vermittelt durch das Handeln der Menschen geschieht, aber auf der Grundlage der Seinsbestimmungen, die er nur als Geist darstellen konnte. Nun kam es darauf an, die geistige Totalität als das Denken der materiellen Welt, der Geschichte der Natur und der daraus hervorgegangenen menschlichen Gattung aufzufassen, die dem Denken vorausliegt und sich in ihm spiegelt.

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

So hat eine Widerspiegelungstheorie, die nicht zu eng bloß als Erkenntnistheorie, sondern als dialektisch-materialistische Antwort auf die Grundfrage nach der Identität von Sein und Denken im Selbstunterschied entwickelt wird, ihren formellen Grund in dem spekulativen Begriff des Sein-Denkens als des Denkens, in dem das Sein als seine Ursache und sein Erwirkendes enthalten ist. Hier wird dann der Mensch im Zusammenhang einer Dialektik der Natur gesehen, die den Aufstieg vom anorganischen Stoff zu den höchsten Differenzierungen des Geistigen als materiellen Prozess über die ›Stufen des Organischen‹ (wie es bei Plessner heißt) darzustellen vermag. In diesem Zusammenhang hat eine, ihrer Wurzel in der Biologie nicht untreu werdende Anthropologie, die sich nicht als anthropozentrische Weltanschauungslehre, sondern als Teildisziplin einer Dialektik der Natur versteht, ihren guten Sinn. Helmuth Plessners Forschungen und sein Systemansatz stehen dafür repräsentativ – weshalb wir ihn eingangs von der hier vorgetragenen Kritik ausgenommen haben. Es ist indessen das Elend der Anthropologie, dass sie – seit Scheler und bis hin zu ihren jüngsten Vertretern – ihre Grenzen zu überschreiten und sich die Funktion einer Grundlagendisziplin anzumaßen pflegte. Der dunkle Schatten Heideggers fällt über diese Strömung, der sich selber wohl immer gegen anthropologische Deutungen seiner Existenzial-ontologie verwahrte, ihr aber doch mit seiner Verankerung der Seinswahrheit im Dasein – also in der faktischen Wirklichkeit des Menschen – die subjektivistische Wendung gab. Materialistisch wie spekulativ kann die Anthropologie nie zur Grundlagen- oder auch nur Zentraldisziplin der Philosophie werden. Der Verzicht auf die Dialektik der Natur oder zum Mindesten auf eine dialektische allgemeine Ontologie führt in die Bodenlosigkeit des Nihilismus, den Nietzsche als die Konsequenz der neuzeitlichen Denkens, das heißt der Philosophie des bürgerlichen Zeitalters seit Descartes, beschwo-ren hat (vgl. Holz 1976: 99ff.).

AUF DEM WEG ZUR PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Die Anfänge anthropologischer Fragestellungen

Die philosophische Anthropologie als die Lehre vom Wesen des Menschen ist so alt wie die Philosophie selbst. Denn natürlich hat es die Philosophie immer auch mit dem Menschen als ihrem fragwürdigen Gegenstand zu tun – sei es in der erkenntnistheoretischen Skepsis gegenüber dem leichtgläubigen und häufigen Täuschungen unterliegenden »Meinen der Menschen« (δόχαι βροτῶν), dem Parmenides »der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz« (ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἤτορ) entgegensetzt (Parmenides 28 B 1, 29f.); sei es in der Reflexion auf den Sinn eines glücklichen Menschenlebens (vgl. Aristoteles 197 a 34ff.); sei es in der Frage nach der Selbsterkenntnis dem »erkenne dich selbst« (γνῶθι σεαυτόν), das über dem Apollo-Tempel zu Delphi stand und dem Chilon, einem der sieben Weisen, zugeschrieben wurde (vgl. Snell 1948), worauf sich wohl noch Heraklit bezog, wenn er sagte: »Ich habe mir selbst nachgeforscht« (ἔδιζησά μιν ἐμεωυτόν – Heraklit B 101). Heraklit war es auch, der den Schein einer transzendenten Schicksalsgewalt aufzulösen unternahm und das Schicksal der Menschen in ihnen selbst begründet fand: »Seine Haltung ist des Menschen Dämon« (ἔθος ἀνθρώπου δαίμων – Heraklit B 119); und die richtige Haltung lässt eben die Eudämonie, das Glück oder die gelungene Lebensführung, entstehen. Ein gerader Weg führt von diesem Heraklit-Wort zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles.

So früh beginnen also die Denkeinsätze, die auch in unserem Jahrhundert noch anthropologisches Fragen bestimmen: So fängt Hans Lipps (1941) sein Buch über *Die menschliche Natur* mit einer Untersuchung der »Haltung des Menschen« an und endet bei »Maß« und »Echtheit«. Herman Nohl (1947) schreibt eine »Menschenkunde« unter dem Titel *Charakter und Schicksal*. Hans Pichler

Mensch – Natur (1947) fügt die Triade *Persönlichkeit, Glück, Schicksal* zusammen. *Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie* Und nach einer Phase mehr naturwissenschaftlicher oder soziologisch-ethnologischer Eingrenzung des Menschseins von seinen Rändern her scheint im Zeichen eines säkularen Krisenbewusstseins die Frage nach dem Sinn des Humanum, nach der Stellung des Menschen im Kosmos, nach den Wurzeln von Verantwortlichkeit wieder in den Vordergrund zu rücken: Carl Friedrich von Weizsäcker (1977) stellt seine *Beiträge zu einer geschichtlichen Anthropologie* in die Planskizze zu einem »Garten des Menschlichen«, wobei ebenso auf Voltaires *Candide* wie auf den »Garten Epikurs« angespielt sein mag. Hans Jonas (1981) möchte gar eine Porosität am Rande des Materiellen supponieren, durch die die nichtmaterielle Wirklichkeit des Seienden ins Physikalische Einlass findet und umgekehrt. So scheint – gleichsam postmodernistisch – die philosophische Anthropologie ihren Ort wieder außerhalb der Wissenschaftsperspektive der Neuzeit zu suchen und zum Tummelplatz irrationaler »Freischärler« im Reich der Philosophie zu werden.

Diese Wendung konnte die Anthropologie jedoch erst nehmen, als die Berufung auf irrationale Seinsgründe zum Kern eines Weltanschauungsprogramms wurde, das sich gegen die rationale Wissenschaftsgesinnung der Moderne richtete (vgl. Holz 2003c). Bis ins 18. Jahrhundert standen die Untersuchungen von Phänomenen des menschlichen Verhaltens, der Lebenshaltung, und von Momenten der Weltbeziehung, die nicht aus dem Erkenntnisverhältnis erwachsen (Emotionalität, Wille, Lust-Unlust-Reaktionen) im Zusammenhang der Metaphysik und waren den Kriterien der Vernunftkonstruktion ausgesetzt. Systematisch gehörten sie zur *Psychologia rationalis*. Thesen wie die von Ludwig Klages (1929), der den Geist zum Widersacher der Seele stilisierte, wären vor dem 19. Jahrhundert kaum formulierbar gewesen und wurden allerdings durch den Kult der Empfindsamkeit im 18. Jahrhundert vorbereitet; Rousseau war ihr Impulsgeber (vgl. Holz 1998: 145ff.). Zunächst hatte diese Tendenz einen noch eher materialistischen Charakter. Gegen die Verselbstständigung und Überbetonung des Geistes als Träger der Verstandestätigkeit und -funktion wurde die Einheit des »ganzen Menschen« festgehalten – und der »ganze Mensch« ist eben ein zugleich biologisches und geistiges Wesen. Die Schwäche dieser Position trat an den Extremen zutage. Ein materialistisches Menschenbild musste sich im 18. Jahrhundert an der Leitwissenschaft der Mechanik orientieren, die über die am genauesten elaborierten wissenschaftlichen Standards verfügte. Julien Offray de La Mettrie (1990) Programmschrift *L'Homme machine* ist das Manifest dieser Richtung (vgl. Holz 1998: 62ff.).

»Der Mensch ist eine Maschine«, und man kann sich von ihm nur eine Vorstellung machen, »indem man gleichsam im Durchgang durch die Organe die Seele zu entwirren sucht« (La Mettrie 1990: 27). Nahrung, Klima und Anatomie sind die Grundlage des Menschseins, aus ihnen folgt die Weise der Imagination und der geistigen Leistungen. Bemerkenswert ist, dass schon La Mettrie den Menschen als Instinkt-Mängel-Wesen charakterisiert, das seine natürlichen Defizite durch künstliche Bildung ausgleichen muss. »Die Natur hat uns also dazu geschaffen, unterhalb der Tiere zu stehen oder wenigstens dadurch umso besser noch die Wunder der Erziehung an den Tag kommen zu lassen, welche allein uns von ihrem Niveau hinwegzieht und uns schließlich über sie erhebt« (ebd.: 71).

*Auf dem Weg zur
philosophischen
Anthropologie*

La Mettries provokante These, »daß der Mensch eine Maschine ist, und daß es im ganzen Universum nur eine einzige Substanz – in unterschiedlicher Gestalt – gibt« (ebd.: 137), war zu allgemein gehalten und zugespitzt vorgetragen, um als allgemein anerkannter Ausgangspunkt einer philosophischen Anthropologie dienen zu können, obwohl sie nachhaltigen Einfluss auf die Zeitgenossen ausgeübt hat. Jedenfalls war die Selbsterfahrung des Menschen, ein empfindendes, leidenschaftliches und denkendes Wesen zu sein, stark genug, um von Materialisten eine Erklärung des Leib-Seele-Dualismus aus dem Monismus der Materie zu fordern.

Den Zusammenhang der seelisch-geistigen Funktionen mit der Körperverfassung des Menschen hatte La Mettrie wohl plausibel gemacht. »Da alle Fähigkeiten der Seele so sehr von dem eigentümlichen Bau des Gehirns und des ganzen Körpers abhängen, dass sie offensichtlich nur dieser organische Bau selbst sind, so haben wir es mit einer gut »erleuchteten« Maschine zu tun. [...] Die Seele ist also nur ein leerer Begriff, von dem man keinerlei Vorstellung hat und den ein kluger Kopf nur gebrauchen darf, um den Teil zu bezeichnen, der in uns denkt« (ebd.: 95, 97). Wie jedoch nun die Differenzierung von somatischen in psychische Phänomene vor sich gehe, wie der Übergang aus der Sphäre der Bewegungen in die Sphäre der Vorstellungen erfolge – die Frage nach dem Verhältnis der gattungsverschiedenen *Modi extensio* und *cogitatio* in der einen *res* –, hat La Mettrie nicht erklärt. Hier setzen die nachfolgenden Bemühungen ein, deren weltanschaulich wirkungsvollstes Ergebnis *L'Ésprit* (1758) von Claude Adrien Helvétius gewesen ist.

Die sensualistische Grundannahme, »daß alle unsere Erkenntnis aus den Sinnen stamme« (Condillac 1754: 2/178) hat Helvétius von Condillac übernommen. Dieser hatte, ausgehend von der Fiktion einer Statue, die nach und nach mit den fünf Sinnen ausge-

stattet wird, eine Systematik der weiter schließenden Leistungen der Sinne entworfen, also zum ersten Mal so etwas wie eine Anthropologie der Sinnlichkeit ausgearbeitet. Condillac stellt nicht wie La Mettrie die Frage nach der substanziellen Einheit von Materie und Geist in der Materie selbst, sondern beschränkt sich auf die Funktionen der Sinneswahrnehmung für die Ausbildung der geistigen Tätigkeiten. »Die Urteilkraft, die Reflexion, die Begierden, die Leidenschaften usw. sind nur die Sinneswahrnehmung selbst, die sich verschieden differenziert« (ebd.: 1/5). Mit dieser Annahme kann er die Einheit des Menschen aus seiner somatischen Verfassung herleiten, ohne daraus ontologische Konsequenzen zu ziehen.

An dieses Argumentationsmuster schließt sich Helvétius an. »Die fundierende These für den mechanischen Materialismus ist die Empfindlichkeit des Materie. [...] Helvétius geht davon aus, daß die Empfindlichkeit zwar nicht – wie Diderot annahm – zu den konstanten Eigenschaften der Materie gerechnet werden, dass sie aber durch eine neue Gruppierung der Bestandteile der Materie entstehen könne. [...] Ganz allgemein entstehen durch neue Mischungen in der Materie neue Substanzen« (Krauss 1968: 254f.). Mit dem Ursprung der seelisch-geistigen Tätigkeiten aus den Eigenschaften der sensiblen Materie kann Helvétius auch die sozialen Strukturen des Menschseins in seine Betrachtung einbeziehen. In seinem Spätwerk *De l'Homme* (1773) zieht er den Bogen von der ursprünglichen gleichen Ausstattung der Menschen mit den durch die Sinnlichkeit vermittelten Vermögen des Geistes über die Bedeutung der äußeren Umstände und der Erziehung für deren Ausbildung bis zur staatlichen Ordnung, in der das Glück der Menschen gesichert werden soll. Seine Anthropologie umfasst die biopscho-soziale Ganzheit des Menschen. Er resümiert: »In jedem Individuum sind die Talente und Tugenden die Wirkung seiner Organisation oder der Belehrung, die man ihm zuteil werden ließ« (Helvétius 1792: 3/11).

Das 18. Jahrhundert wird das Jahrhundert der Pädagogik; seine Anthropologie läuft auf ein Programm der Erziehung hinaus – bei Helvétius noch gedacht als die Erziehung der Individuen (und so auch bei Joachim Heinrich Campe und Johann Heinrich Pestalozzi); bei Gottfried Ephraim Lessing hingegen wird die »pädagogische Provinz« schon ins Geschichtsphilosophische zur »Erziehung des Menschengeschlechts« (Lessing 1979: 8/489ff.) erweitert.

Es ist kein Zufall, dass es gerade die philosophierenden Ärzte waren, die die Paradigmen der mechanistischen Naturwissenschaft

aus der Physik in die Wissenschaften vom Leben übertrugen. Noch Melchior Adam Weickard hat sich in seinem großen Werk *Der philosophische Arzt* (1790) an das von Helvétius vorgezeichnete Schema gehalten (vgl. Holz 2003c). Das Konzept der Selbstbewegung der Materie konnte, wie bei La Mettrie, einem allgemeinen Erklärungsmuster auch für die Vorgänge im tierischen und menschlichen Körper zugrunde gelegt werden. Aus den Bewegungsformen der Seienden in ihrem wechselseitigen Einfluss aufeinander ist die Einheit der Natur abzuleiten – und sie enthält den Menschen in allen seinen körperlichen wie geistigen Daseinsmomenten. André Robinet hat daraus eine Systematik der Natur entwickelt, die auch die Anthropologie einschließt. »Ich nenne Ursache, was das Prinzip seiner Tätigkeit in sich selbst trägt und was in seiner vollständigen Wesenheit den nächsten und letzten Grund der Wirkung enthält, die es hervorruft. [...] Aus der Einheit der Ursache folgt die Einheit die Handlung, die keinem Mehr oder Minder unterliegt. Dank dieses einheitlichen Aktes wirkt alles. [...] Aus allem, was ich gesagt habe, ergibt sich, daß die Natur nicht die einzige Ursache, sondern der einzige Akt dieser Ursache ist« (Robinet 1761: 12, 24). Ist hier der Gesamtzusammenhang dynamisch in naturphilosophisch-metaphysischer Perspektive gedacht (zweifelloos unter dem Einfluss von Leibniz), so spezifiziert sich diese Interaktionsbeziehung der Elemente für den Arzt Charles Bonnet im Begriff des Organismus. »Von allen Modifikationen der Materie ist die am meisten ausgezeichnete die Organisation. Die vollkommenste Organisation ist diejenige, die die meiste Wirkung mit einer gleichen oder kleineren Zahl verschiedener Teile erzeugt. Das ist, unter den irdischen Seienden, der menschliche Körper. Ein Organ ist ein System von Materiellem, dessen Funktion, Anordnung und Spiel zum letzten Zweck eine Bewegung hat, sei es eine intestinale, eine der äußeren Gliedmaßen oder eine des Gefühls« (Bonnet 1764: 23). Sein Werk ist die systematische Darstellung der organischen Funktionen des Lebendigen, die in einer Interdependenz der Seienden, einer natürlichen *harmonie universelle*, zusammenstimmen. »Die Elemente wirken wechselseitig aufeinander gemäß bestimmten Gesetzen, die aus ihren Beziehungen herrühren, und diese Beziehungen verbinden sie mit den Mineralien, den Pflanzen, den Tieren, dem Menschen« (ebd.: 19).

Auf dem Weg zur
philosophischen
Anthropologie

Mit Robinet und Bonnet stößt die mechanistische Konzeption an Grenzen, die den Ausblick auf einen Paradigmenwechsel eröffnen. Denn die Einseitigkeiten einer mechanistisch-materialistischen Auffassung vom Menschen waren zu offensichtlich, als dass sie nicht eine Perspektivenverschiebung in der Fragestellung

Mensch – Natur hätten provozieren müssen. Die somatisch argumentierenden
Helmuth Plessner Ärzte-Philosophen des 18. Jahrhunderts hatten die menschlichen
und das Konzept Eigenschaften und ihre pathologischen Abweichungen aus einer
einer dialektischen Quelle abgeleitet, nämlich aus der physikalisch beschreibbaren
Anthropologie Verfassung des Leibes. Dagegen werden nun materiell nicht nach-
 weisbare energetische und seelische Potenzen in Anspruch ge-
 nommen. Die Anthropologie muss das Wesen des Menschen von
 anderen Seinsformen abheben – neuzeitlich von der Biologie wie
 mittelalterlich von der Angelologie (vgl. Huning 1997). Diese Un-
 terscheidungsfrage bestimmt die Blickrichtung, in der nach der Ei-
 genart des Menschlichen gesucht wird. Die ausnehmende Sonder-
 stellung des Menschen im Kosmos oder der Ursprung der menschli-
 chen Besonderheit aus der ontologischen Verfassung der Natur
 sind die beiden gegensätzlichen Antworten auf die Unterschei-
 dungsfrage.

Die Geschichtlichkeit des Menschen

Noch ganz im Geiste der Aufklärung des 18. Jahrhunderts hält sich Herder, der von manchen als der Vater der neueren Anthropologie in Anspruch genommen wird. Wenn sich auch dieses Erstgeburtsrecht im Hinblick auf die französischen Sensualisten und Naturphilosophen nicht einfordern lässt, so hat er doch aus dem Stufenbau des sich differenzierenden Universums, wie er bei Robinet entwickelt wird, für das Gattungswesen des Menschen eine klar naturalistische und evolutionistische Konsequenz gezogen. »Welchen großen und reichen Anblick gibt die Aussicht über die Geschichte der uns ähnlichen und unähnlichen Wesen! Sie scheidet die Reiche der Natur und die Classen der Geschöpfe nach ihren Elementen und verbindet sie miteinander; auch in dem entferntesten wird der weitgezogene Radius aus Einem und demselben Mittelpunkt sichtbar. [...] Es ist also anatomisch und physiologisch wahr, dass durch die ganze belebte Schöpfung unserer Erde das Analogon *Einer Organisation herrsche*. [...] Und so können wir den Satz annehmen: dass der Mensch ein Mittelgeschöpf unter den Thieren, d.i. die ausgearbeitete Form sei, in der sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln« (Herder 1784: 1/106, 108, 104). Nachdrücklich wehrt Herder sich gegen Auffassungen, die den Menschen »zu einem ausgearteten Thier machen wollen, das, indem es höhern Vollkommenheiten nachgestrebt, ganz und gar die Eigenheit seiner Gattung verlohren« (ebd.: 177). Seine so genannten »höheren« Fähigkeiten sind Produkte seiner Entwicklung als

Naturwesen. Die Naturgeschichte folgt dem Gesetz, von jeder Existenzform aus zu einer komplexeren Organisation fortzuschreiten. »Vom Stein zum Krystal, vom Krystal zu den Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Thier, von diesem zum Menschen sahen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfs vielartiger werden und sich endlich alle, in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte, vereinen« (ebd.: 285). Nicht anders kann die Eigenart des Menschen begriffen werden als durch die Rekonstruktion dieses Ausfaltungsprozesses der Formen. Erst so wird für Herder eine wissenschaftliche Anthropologie möglich, indem sie die Natur als Naturgeschichte auffasst. Herder hat den Gesichtspunkt der Historizität in die Naturbeschreibung des Menschen eingebracht und so methodologisch die Anthropologie in einem Zwischenfeld zwischen typologischer Naturtaxinomie und gesellschaftlich-moralischer Normensetzung angesiedelt.

Auf dem Weg zur philosophischen Anthropologie

Hierin ist Herders Leistung in der Tat herausragend (vgl. Holz 1998: 91ff.). Im Zuge der weiteren Entwicklung des deutschen Idealismus verlagerte sich das anthropologische Interesse mehr und mehr von den Aspekten des Naturwesens Mensch zu denen seiner geschichtlichen Aktivität und ästhetischen Produktivität, in denen die Sonderstellung des Menschen deutlicher hervortritt. Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* und seine Typologie des Naiven und Sentimentalischen (die eine geschichtsphilosophische Unterscheidung anzielt), Kleists Aufsatz über das Marionettentheater (1810), Hegels Einbindung der Anthropologie in die »Philosophie des Geistes« sind Zeugnisse dieser Akzentverschiebung. Am klarsten wird das vielleicht in den Ausführungen der hegelschen *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Hegel 1970). Da heißt es im Paragraf 381: »Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden [...]« (ebd.: 10/17). Die Formulierung, in der Wahrheit des Geistes sei die Natur »verschwunden«, ist erhellend. Hegel hätte hier doch sein eigener Terminus »aufgehoben« zur Verfügung gestanden, um zu sagen, dass die Realität der Besonderheiten, die, nach einem Ausdruck Kants, die »Spezifikation der Natur« ausmachen, in der realen Allgemeinheit des Begriffs – dessen Träger doch die menschliche Gattung ist – ebenso erhalten (aufbewahrt) wie eingeschmolzen (genichtet) wie auch auf ein höheres Niveau, auf das des Geistes als Inbegriff der Totalität, erhoben ist. Wenn Hegel dann im Paragraf 384 vom »Offenbaren des Geistes« als »Setzen der Natur als seiner Welt« spricht, »das als Reflexion

Mensch – Natur zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist« (ebd.: 29), so ließe sich das im Sinne eines komplementären Verhältnisses von Natur und Geist verstehen. Aber der Kontext zeigt unzweideutig, dass Hegel nicht an zwei Modi des Seins dachte, sondern die Natur als unselbstständiges Moment des Geistes auffasste. »Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. [...] Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt [...]« (ebd.: 10/43, § 388).

Diese ontologische Priorität des Geistes prägt voll und ganz das Menschenbild Hegels. Die Realität des Allgemeinen ist keine materiell-extensive, sondern ideell-intensiv. Das bedeutet, dass die Phänomene der Körperlichkeit aus der Anthropologie herausfallen; diese hat es mit der Seele als dem ›Ort‹ des subjektiven Geistes zu tun. »Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt« (ebd.: 10/43, § 389). Ich kann hier nicht darauf eingehen, dass Hegel damit seinen funktionalen Geistbegriff wieder substanzialisiert (vgl. Holz 1997b: 85ff.), wohl aber muss festgehalten werden, dass an dieser Stelle *systematisch* der Umschlag zu einer idealistischen Anthropologie vollzogen wird, der bei Hegel strenger als in den romantischen Theorien gedacht wird, aber in der Sache die gleiche Vereinseitigung des menschlichen Gattungswesens zur Folge hat.¹ Nun wird das geschichtliche Verhältnis des Menschen zur Welt, seine produktiv-gestaltende Aneignung der Natur, von der Natürlichkeit des Menschen abgetrennt, woraus der Verlust des Maßes im Umgang mit der Natur folgt.

Bei Hegel wird der Ursprung der Geschichtlichkeit des Menschen in der Auseinandersetzung mit der Natur durchaus gesehen, wenn auch nicht in der Richtung auf die Herstellung einer Harmonie zwischen Geist und Natur, sondern als Überwindung der Natur, die eher als ein negatives Moment erscheint: »Der Geist lebt [...] in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten u. dgl. – ein Naturleben, das in ihm zum Teil nur zu trüben Stimmungen kommt« (Hegel 1970: 10/52, § 392). Die natürliche Leiblichkeit wird nicht als das *principium individuationis* begriffen, sondern als Entäußerung der Seele. »Die

1 | Feuerbach wird darauf mit einer einseitigen Resensualisierung des Menschenwesens reagieren.

Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die *Äußerlichkeit* als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. Diese Äußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren *Zeichen*« (ebd.: 10/192, § 411). Erst in der Rückführung des seelischen Seins, das sich in der Leiblichkeit erfährt, auf das *Selbstbewusstsein* als geistige Aneignung der Einheit im Unterschied hat die Anthropologie ihre ›Wahrheit‹ erreicht. »Das *allgemeine Selbstbewusstsein* ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelinheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines [Selbstbewusstsein] und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß« (ebd.: 10/226, § 436). Hegel fasst die Konstitution des Menschen als soziales Wesen unter Preisgabe seiner Natürlichkeit.

*Auf dem Weg zur
philosophischen
Anthropologie*

Der bürgerliche Humanismus der Aufstiegszeit hatte sich in ein hybrides Menschheitspathos hineingesteigert, in dem sich die sprunghafte Steigerung in der Beherrschung und Erweiterung der Produktivkräfte als Gefühl der Macht des Subjekts ausdrückte. Das schöpferische Vermögen des Menschen schien unbegrenzt, der Mensch konnte als Garant für die Vervollkommenung der Welt betrachtet werden – und alle anderen Dinge und Lebewesen standen weit unter ihm. Selbst ein so besonnener und nüchterner Denker wie Wilhelm von Humboldt orientierte seine Anthropologie an dieser hybriden Überschätzung der menschlichen Einzigartigkeit und Kraft. »Die letzte Aufgabe unsres Daseyns: dem Begriff der Menschheit in unsrer Person, sowohl während der Zeit unsres Lebens, als auch noch über dasselbe hinaus, durch die Spuren des lebendigen Wirkens, die wir zurücklassen, einen so grossen Inhalt, als möglich, zu verschaffen, diese Aufgabe löst sich allein durch die Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung« (Humboldt 1903: 1/283). Es gehört zu dieser aufsteigenden Periode der bürgerlichen Gesellschaft, dass sie das Pathos des eigenen individuellen Wertes mit dem Ethos verband, diesem Wert eine allgemeine und geschichtliche Wirklichkeit zu verleihen. War die Anthropologie der Aufklärung, wie wir sagten, um einen pädagogischen Impetus zentriert, so die Anthropologie des deutschen Idealismus um einen ethischen Anspruch. Es verstand sich von selbst, dass dieses Ethos nicht individuell, privatistisch, sozusagen als stoischer Rückzug

Mensch – Natur auf die eigene Ehrenhaftigkeit und in die eigene Innerlichkeit
Helmuth Plessner wirksam werden sollte, sondern als eine in der Öffentlichkeit sich
und das Konzept bewährende gesellschaftliche Verpflichtung. Die Sonderstellung
einer dialektischen des Menschen implizierte eine hohe Verantwortung. In dieser Zeit
Anthropologie kam die Kategorie ›Volk‹ auf, die von Fichtes *Reden an die deutsche Nation* (1808) und Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie bis zu Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* und *Die verspätete Nation* eine Determinante in der Systematik anthropologischer Konstituentien bildete. Hören wir noch einmal Wilhelm von Humboldt: »Was verlangt man von einer Nation, einem Zeitalter, von dem ganzen Menschengeschlecht, wenn man ihm seine Achtung und seine Bewunderung schenken soll? Man verlangt, dass Bildung, Weisheit und Tugend so mächtig und allgemein verbreitet, als möglich, unter ihm herrschen, dass es seinen innern Werth so hoch steigern, dass der Begriff der Menschheit, wenn man ihn von ihm, als dem einzigen Beispiel, abziehen müsste, einen grossen und würdigen Gehalt gewönne. Man begnügt sich nicht einmal damit. Man fordert auch, dass der Mensch den Verfassungen, die er bildet, selbst der leblosen Natur, die ihn umgiebt, das Gepräge seines Werthes sichtbar aufdrücke [...]« (ebd.: 284).

Humboldt hatte hervorgehoben, dass der Mensch zur Ausbildung seiner Vermögen der gegenständlichen Welt bedürfe: »ein Gegenstand, der die Wechselwirkung seiner Empfänglichkeit mit seiner Selbstthätigkeit möglich mache. Allein wenn dieser Gegenstand genügen soll, sein ganzes Wesen in seiner vollen Stärke und seiner Einheit zu beschäftigen; so muss er der Gegenstand schlechthin, die Welt seyn [...]« (ebd.: 285). Die Hingabe an den fremden Stoff, die ›Entäußerung‹, ist in der menschlichen Natur als Kraftäußerung notwendig angelegt. Der Mensch ist beständig gedrängt, »von sich aus zu den Gegenständen ausser ihm überzugehen, und hier kommt es nun darauf an, dass er in dieser Entfremdung nicht sich selbst verliere [...]« (ebd.: 284). Humboldts Formulierung lässt die innere Unstimmigkeit des Entfremdungstheorems erkennen. Denn es wird ein Selbst als inhaltlich bestimmtes und gefülltes vorausgesetzt, das man verlieren könne und dessen Verlust zu vermeiden sei. Was aber ist dieses Selbst, solange es nicht aus den Beziehungen zu Anderen seine Inhalte bekommt? Das Ego wäre ohne die Fremdbestimmungen leer – es könnte sich gar nicht verlieren, weil es nichts zu verlieren gäbe. Die Substanzialisierung der Seele rächt sich, indem sie zu einem Begriffssphäntom wird: Die Seele an sich als das Selbst, das sich im Einlassen auf die Welt einem Fremden ausliefert. Das ist säkularisierte Gnosis – und dieser sinnlose Selbstbegriff, der erst als Refle-

xionsbegriff einen Inhalt bekäme, beginnt nun in der Anthropologie eine hochstaplerische Karriere.

*Auf dem Weg zur
philosophischen
Anthropologie*

Die irrationalistische Wende

In der einen oder anderen Weise wird mit der Berufung auf die Sonderstellung des Menschen, in der er aus dem Naturzusammenhang herausgerückt ist und sich der Welt entgegensetzt und über sie erhebt, der Mythos einer doppelten Welt, oder »Hinterwelt«, wie Nietzsche sagte, erneuert – einer natürlichen und einer transnaturalen Welt von höherer Dignität. In der Reaktion auf die Naturalisierung des Menschen in Biologie, Physiologie und Medizin bildete sich die romantische Naturphilosophie heraus, die zwar den empirischen, experimentellen Naturwissenschaften gegenüber hoffnungslos in Rückstand geriet und nur als wirklichkeitsfremde Sektiererei Bestand hatte; die aber in dem Zwischenfeld der Anthropologie, in der die psychischen Eigenschaften des Menschen sich in mancher Hinsicht und zunächst noch sehr weitgehend der Methode der rationalen Wissenschaften entzogen, ein Rückzugsgebiet fand, in dem die Grenzen zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion verschwammen und fiktive Gedankengebilde an die Stelle wohl begründeter Modelle treten konnten. Dieser Übergang soll kurz an zwei Beispielen vorgeführt werden.

Carl Gustav Carus, einer der führenden Köpfe der Romantik und von universeller Bildung, erneuerte das vormechanistische Naturverständnis. Statt in der summativen und in Quantitäten ausdruckenden Pluralität von Elementen begründete er das Wesen der Naturseienden in ihrer Struktur, in der entelechialen Ordnung eines Organismus. Diese generelle naturphilosophische Konzeption wandte er auf die Spezifik des Menschseins an. »Wir fügen nur die Bemerkung hinzu, dass man streng daran halten möge: es sei nicht die Erscheinung der einzelnen Naturelemente oder Substanzen in der Organisation als das Menschliche anzusehen, sondern nur die Art ihrer Zusammenstellung, die Form, in welcher sie geordnet sind, oder mit einem Worte, das Schema der Organisation könne als das eigentlich Menschliche betrachtet werden« (Carus 1958: 81). Insoweit ist dies ein Rückgriff auf den leibnizschen Gebrauch des Begriffs der substanziellen Formen (vgl. Holz 1997a: 339ff.) und steht in der Tradition einer Naturauffassung, die von Aristoteles über Leibniz bis zu Goethe und Hegel reicht. Während jedoch die aristotelische Tradition die Wesenheit (*essentia*) mit der Einheit von Materie und Form identifizierte, macht Carus die Naturer-

Mensch – Natur scheinung zum Sekundärphänomen einer transzendenten Idee:
Helmuth Plessner »Wir müssen also vielmehr sagen: man könne am Menschen unter-
und das Konzept scheiden die innere Idee seines Wesens, und das Schema, das Ab-
einer dialektischen bild dieser Idee in der Naturerscheinung. So ist das Schema jeder
Anthropologie und so auch der menschlichen Organisation abhängig von dem
 Lichte der sein Dasein bedingenden Idee. Man würde jedoch des-
 halb immer sehr irrig und wieder nur sehr sinnlich von dem Orga-
 nismus urteilen, wenn man behauptete, dass er von der Seele ge-
 baut werde, da er ja doch nur das Spiegelbild derselben ist« (Carus
 1958: 78, 80). Damit wird die Anthropologie von einer weltlichen
 Wissenschaft, die einen Naturgegenstand hat, zu einem Zweig ei-
 ner platonisierenden, quasi religiösen Hermeneutik. Die Seele wird
 zum eigentlichen Mensch-Wesen, der Leib ist nur ihre virtuelle Re-
 produktion. Der Mensch wird in eine Sphäre des Übernatürlichen
 versetzt. Es sei, sagt Carus, der »Seele als einer göttlichen Idee
 und Vernunfterscheinung« gegeben, dass sie »zwar mit der Natur
 sich verbinden [...], aber von der Natur als einem ihrem Wesen
 Fremden niemals befriedigt werden könne« (ebd.: 106). Sie strebe
 daher unablässig zurück zu Gott, ihr Ziel sei »Erreichung eines dem
 Göttlichen gemäßen Lebens« (ebd.: 87).

Sowohl der ontologische Gedanke des Zurückstrebens in einen
 eigentlichen, von der Materie befreiten Urgrund als auch der ethi-
 sche Gedanke eines dem Göttlichen gemäßen Lebens folgen dem
 Muster der gnostischen Entfremdungs- und Erlösungsideologie, die
 in Varianten in der christlich-europäischen Geistesgeschichte im-
 mer wiederkehrt (vgl. Quispel 1951; Taubes 1984).

Bleibt der mystisch-religionsphilosophische Hintergrund bei
 Carus noch verdeckt und wird nur als eine allgemeine romantizis-
 tische Stimmung und Lebenshaltung wahrnehmbar, so wird bei
 Franz von Baader die Anthropologie explizit zum Derivat einer re-
 ligiösen Metaphysik. Anthropologie schlägt in Eschatologie um:
 »Die Urbestimmung des Menschen war nämlich, »das Paradies zu
 bauen und selbes erst über die Erde, sodann übers ganze Univer-
 sum zu verbreiten« – d.h. die von der höhern ewigen Natur ab- und
 herausgekehrten Zeitwesen (Kreaturen) mit der Krone ihres Lebens
 wieder in die Ewigkeit einzukehren und zu verzücken« (Baader
 1831: 267). Von einer solchen Einstellung muss auch der Autono-
 mie-Anspruch des Denkens, Erkennens und Wissens bestritten so-
 wie die Einheit von Wissen und Glauben postuliert werden. »Was
 nämlich das Grundfassen (Sich-stützen) für das freie Bewegen ist,
 was das Motivieren (in einen Beweggrund Eingehen) für das Wol-
 len, das ist das Glauben für das Schauen und Erkennen, und wie
 man sich nicht frei bewegen kann, ohne Grund zu fassen, und

nicht Grund fassen kann ohne freies Bewegen, so kann man seine Vernunft nicht gebrauchen, ohne frei zu glauben, und nicht glauben, ohne von seiner Vernunft Gebrauch zu machen. [...] Das Problem, welches die Philosophen und Theologen (zur Herstellung einer genügenden Theorie des Glaubens und Wissens) zu lösen haben, ist also kein anderes, als zu zeigen, wem oder an (in) wen der Mensch jedesmal wirklich glaubt, an wen er (besonders bezüglich seines Wissens) glauben kann und nicht kann, endlich an wen er, von seiner Vernunft Gebrauch machend, glauben soll oder nicht soll« (Baader 1954: 54, 59).

Auf dem Weg zur philosophischen Anthropologie

Natürlich hat eine solche Einstellung im »wissenschaftlichen Zeitalter« (Brecht) außer in sektiererischen Kreisen keine Nachfolge gefunden. Die Kriterien, denen eine wissenschaftlich akzeptable Theorie genügen muss, sind immer schärfer gefasst worden. Doch die in der romantischen Naturphilosophie als Gegenzug gegen den Empirismus der positiven Einzelwissenschaften hervortretende Irrationalität, die den Übergang von Theorie in nur noch fideistisch hinzunehmende Transzendenzentwürfe legitimiert, hat in der Anthropologie nachhaltige Spuren hinterlassen. Das Verhältnis von Mensch und Natur wurde einseitig zu Gunsten einer wertprioritären Sonderstellung des Menschen zerrissen. Von dieser Überhöhung des Menschseins ist auch noch die erste moderne Anthropologie im 20. Jahrhundert, die Max Schelers, geprägt.

Max Scheler: Der Mensch als *animal metaphysicum*

So, wie sich die Fragestellung der philosophischen Anthropologie im Spannungsfeld von christlicher Tradition, Aufklärungsphilosophie und Naturwissenschaften entfaltete, musste sie sich auf die Bestimmung der Stellung des Menschen im Verhältnis zur Natur zuspitzen. Max Scheler hat dem schon im Titel seiner Abhandlung *Die Stellung des Menschen im Kosmos* Ausdruck gegeben, und er ließ keinen Zweifel daran, dass er damit die ›Sonderstellung‹ des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen meinte (Scheler 1947: 10). Scheler bezieht seinen Ansatz auf die drei klassischen Traditionsstränge – die christliche theologische Auffassung von der Geschöpflichkeit des Menschen und seiner Besonderheit gegenüber allen anderen Kreaturen Gottes als ›Gottes Ebenbild‹ (*imago Dei*); die griechische philosophische Auffassung vom Menschen als dem Vernunftwesen (ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*), eine Auffassung, die sich in der Philosophie seit Descartes mit dem Gedanken der Autonomie, Selbstbestimmung aus Vernunft-

Mensch – Natur gründen und also Freiheit des Menschen verbindet; und der natur-
Helmuth Plessner wissenschaftlichen Auffassung, der Mensch sei die bisher letzte
und das Konzept Stufe der Evolution, also das entwickeltste Naturwesen. Diese drei
einer dialektischen »Ideenkreise« seien indessen nicht homogenisierbar, in den gängi-
Anthropologie gen populären und wissenschaftlichen Vorstellungen vermischten
sich Elemente aus allen drei Quellen, »eine einheitliche Idee vom
Menschen aber besitzen wir nicht« (ebd.: 9). Prinzipiell unverein-
bar sei insbesondere eine biologisch-morphologische Betrachtungs-
weise und eine Reflexion auf den »Wesensbegriff des Menschen«. Ob überhaupt und wie ein solcher, von der Natursystematik *toto coelo* verschiedener Wesensbegriff gewonnen werden könne, sei die erste Frage, die eine philosophische Anthropologie sich vorzulegen habe. In der Tat werden wir finden, dass in der »Gründerphase« der Anthropologie, also bei Scheler, Plessner und Gehlen, das Abgrenzungsproblem gleichermaßen im Mittelpunkt steht und jeweils auf andere Weise behandelt und aufgelöst wird.

Für eine Untersuchung, die zunächst eine Aussonderung ihres Gegenstandes, eine Abgrenzung ihres Feldes vornehmen will und muss, bietet sich die phänomenologische Methode an, die durch Unterscheidung von charakteristischen Merkmalen von Gegenstandsregionen zu einer immer genaueren Bestimmung des Wesens einer Sache fortschreitet. Im ursprünglichen Sinne heißt phänomenologisches Vorgehen »einfach und schlicht das jeweils Gegebene zu beschreiben, und zwar so unvoreingenommen als möglich, so genau als möglich und so vollständig als möglich« (Diemer/Frenzel 1958: 259). Weiter kann man sagen, dass dieses Vorgehen im trennenden Unterscheiden (διαίρεσις), im Herauspräparieren charakteristischer Merkmale aus erscheinenden Merkmalskomplexen (Analyse) und in der genauen Beschreibung dieser Merkmale besteht. »Vom Anfang bis zum Ende wird nun die Methode bezeichnet als Analyse und Deskription dessen, was in der reinen oder ursprünglichen Anschauung gegeben ist [...]. Deskription steht dabei im Gegensatz zu Konstruktion, Erklärung und Hypothesen als Ausgangspunkt der Forschung. [...] Die Deskription sollte nicht konstruierend vorgehen« (ebd.). Max Scheler hatte diese Methode in seinem früheren Werke *Wesen und Formen der Sympathie* mit großer psychologischer Feinfühligkeit angewandt.

Bei einer Beobachtung der uns umgebenden Welt fällt zunächst eine grobe Zweiteilung in einen anorganisch-leblosen und einen organisch-lebendigen Bereich auf. Das eine große Problem für eine einheitliche Konzeption des Seienden war immer der Übergang von der anorganischen Materie zum Lebendigen. Von diesem Problem ist die Anthropologie im Sinne Schelers nicht betroffen, denn der

Mensch gehört ganz und gar zur Region des Lebens. Ob er überhaupt wesensmäßig oder gar ausschließlich in eine Klasse mit allem Lebendigen gehöre, ist die Frage, die Scheler stellt.

*Auf dem Weg zur
philosophischen
Anthropologie*

Um diese Frage zu entscheiden, betrachtet Scheler die verschiedenen Aspekte oder Modi des Lebendigseins, die auch als ›Schichten‹ im Aufbau der lebendigen Substanzen oder als Entwicklungsstufen des Lebens beschrieben werden können. Um zu vermeiden, dass in die Beschreibung schon Interpretationsschemata oder Erklärungsmuster eingehen, will er sich auf das beschränken, was ›voraussetzungslos‹ beobachtet werden kann: das Verhalten. »Das ›Verhalten‹ eines Lebewesens ist immer Gegenstand äußerer Beobachtung und möglicher Beschreibung. [...] Jedes Verhalten ist immer auch Ausdruck von Innenzuständen. [...] Das ›Verhalten‹ ist das deskriptiv ›mittlere‹ Beobachtungsfeld, von dem wir auszugehen haben« (Scheler 1947: 17). Verhalten nennt Scheler ganz allgemein die durch Veränderung in der Lebensaktivität eines Lebewesens sich äußernde ›Antwort‹ auf äußere (und bei höheren Lebewesen damit verbunden auch ›innere‹, ›motivische‹) Einflüsse. In diesem Sinne ›verhält sich‹ alles Lebendige zu seiner Umwelt. Scheler macht dabei die Annahme, dass »Verhalten« immer auch eine – allerdings keineswegs immer bewusste – Selbstbezüglichkeit des sich verhaltenden Wesens einschließt, dass »Lebewesen [...] ein Fürsich- und Innesein besitzen, in dem sie sich selber innwerden« (ebd.: 11).²

Jedenfalls gewinnt Scheler seine Wesensanalyse des Lebendigen aus der Beschreibung von Verhaltenstypen, deren vier er an den Erscheinungsformen des Lebendigen unterscheidet:

Erstens: Allem Lebendigen eignet eine unspezifische Gerichtetheit auf die äußere Welt, die Scheler *Gefühlsdrang* nennt; dieser Gefühlsdrang ist die Seinsweise des Lebewesens, die dem entspricht, dass es als Lebewesen für die Erhaltung seiner individuellen Existenz und für seine Fortpflanzung darauf angewiesen ist, Stoffe aus der äußeren Welt aufzunehmen, zu assimilieren, zu verbrauchen. Der ›Stoffwechsel‹ unterscheidet die lebendige von der toten Materie, die nur mechanischer Einwirkung und Wechselwirkung unterliegt. Die Spezifik des Stoffwechsels hat zur Folge, dass das Lebewesen auf bestimmte Außenweltgegebenheiten ›hingeordnet‹ ist und andere ›vermeiden‹ muss. Die Offenheit für das Andere

2 | Hier schleicht sich in die Beschreibung dann doch eine Deutungskategorie ein und man mag sich fragen, ob theoretisches Beschreiben je ganz auf Interpretationen, sei es auch nur in der Form von Metaphern, verzichten kann.

wird als ›Reiz‹ erfahren, der Reiz ist die Form der Einwirkung auf der höheren Stufe der spezifischen Betreffbarkeit durch die Außenwelt im eigenen Daseinsverlauf. Reiz und Gefühlsdrang sind Korrelate. Der Gefühlsdrang ist undifferenziert, »ein bloßes ›Hinzuk‹, zum Beispiel zum Licht, und ›Von-weg‹, eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden sind seine zwei einzigen Zuständlichkeiten. [...] Zwar ist der Gefühlsdrang der Pflanze bereits auf ihr Medium, auf ein Hineinwachsen in es nach den Grundrichtungen ›oben‹ und ›unten‹, dem Lichte und der Erde zu, hingeordnet, aber doch nur auf das unspezifizierte Ganze dieser medialen Richtungen, auf mögliche Widerstände und Wirklichkeiten in ihnen« (ebd.: 12). Die Umwelt ist das Medium, in dem die lebendige Substanz sich verausgabt, reproduziert, fortpflanzt – aber dieses Medium ist für den Gefühlsdrang noch nicht nach bestimmten Umweltbestandteilen, »denen besondere Sinnesqualitäten oder Bildelemente entsprechen« –, gegliedert. Sie ist eine Melange von Stoffen, aus der das Lebensnotwendige herausgezogen wird. Die Reaktion des Lebewesens auf die Gunst oder Ungunst dieses Mediums ist ein vegetatives Gedeihen oder Verkümmern, und die Grade der Ausprägung der Artmerkmale, von üppig bis kärglich, kann man dann auch als die einfachsten (vorbewussten) Formen des Ausdrucks, als eine gewisse »Physiognomie der Innenstände« auffassen, als eine Art ›Selbstdarstellung‹, die der Biologe Adolf Portmann neben Wachstum und Fortpflanzung für das dritte Wesensmerkmal alles Lebendigen gehalten hat. Ob die vegetative Reaktion auf die Förderlichkeit der Umweltumstände schon als Lust, auf die Widrigkeiten als Unlust bezeichnet werden darf und damit Lust und Unlust zu elementaren Bewegungsprinzipien des Lebendigen gemacht werden können, ist wohl eher eine terminologische Frage. Wohl aber muss der Übergang von mechanischer Wechselwirkung zu einem Rückkopplungssystem von Reiz und Reaktion im Dienste von Lebensvollzügen als die Ursprungsstelle teleologischer Beziehungen angesehen werden.

Zweitens: Die nächst höhere oder komplexere Stufe der Außenweltbeziehung ist der *Instinkt*. Instinkte nennen wir »ein Verhalten, das folgende Merkmale besitzt: Es muß erstens sinngemäß sein, das heißt[,] es muß so sein, daß es für das Ganze des Lebensträgers selbst, seine Ernährung sowie Fortpflanzung, oder das Ganze anderer Lebensträger teleoklin, das heißt eigendienlich oder fremddienlich ist. Und es muss nach einem festen, unveränderlichen Rhythmus ablaufen. [...] Der Instinkt ist stets artdienlich, sei es der eigenen, sei es der fremden Art, mit der die eigene Art in einer wichtigen Lebensbeziehung steht. [...] Das instinktive Ver-

halten ist daher niemals eine Reaktion auf die von Individuum zu Individuum wechselnden speziellen Inhalte der Umwelt, sondern je nur auf eine ganz besondere Struktur, eine arttypische Anordnung der möglichen Umweltteile« (ebd.: 17f.). Instinkte sind genetisch festgelegte Verhaltensprogramme, die wesentliche Züge der Umweltbeziehung des Lebewesens unabhängig von individuellen Erfahrungen und deren Verarbeitung regeln. Instinktives Verhalten ist reaktiv auf streng selektierte Eindrücke, die als ›Auslöser‹ fungieren. Die Verhaltensweisen eines Lebewesens auf dem Niveau einer durch Instinkte geprägten Organisation seiner (quasi) psychischen Prozesse sind nur in einem sehr engen Rahmen modifikationsfähig, wodurch der Lernfähigkeit und Ausbildung der Intelligenz deutlich Schranken gesetzt sind. Lernen findet sozusagen in den vom Instinkt nicht besetzten Räumen statt.³

Drittens: In solchen Freiräumen der Instinktprägung entwickelt sich das ›gewöhnheitsmäßige Verhalten‹, das die Assoziation ähnlicher Situationen (und mithin Gedächtnis) voraussetzt und die Reproduktion von gleichen Reaktionen einschließt. Der ›bedingte Reflex‹ – den Iwan Petrowitsch Pawlow als die unterste Stufe des Lernens untersucht hat und der, den abstraktiven Fähigkeiten vorausgehend, Dressurakte ermöglicht – ist eine Erscheinung auf diesem Niveau des Verhaltens. Den ›Wiederholungstrieb‹ betrachtet Scheler als angeboren, die Ausbildung von Gewohnheiten in der Folge von *trial and error* als Ableitung davon. Immerhin kann so aus Wiederholung eigenen und Nachahmung fremden Verhaltens schon auf früher Stufe so etwas wie Tradition entstehen (natürlich nicht bewusst und reflektiert), eher ein Konservativismus der Triebstruktur, der die individuelle Orientierung im eigenen Lebensbereich ermöglicht.⁴

Viertens: Die höchste Stufe, die der lebendige Organismus erreicht, ist »die vierte Wesensform des psychischen Lebens«, die »prinzipiell noch organisch gebundene praktische Intelligenz«, die sich durch »Wahlfähigkeit und Wahlhandlung, Vorzugsfähigkeit zwischen Gütern und [...] zwischen den Artgenossen im Prozeß der Fortpflanzung (Anfänge des Eros)« (ebd.: 29f.) auszeichnet. Sinnvolles Verhalten in neuen Situationen, die weder artspezifisch, also instinkt geregelt, noch individual typisch, also durch Gedächtnis und Gewöhnung programmiert, sind, erfordert »Einsicht in einen zusammenhängenden Sach- und Wertverhalt innerhalb der Umwelt,

3 | Arnold Gehlen wird seine Theorie von diesem Befund her entwickeln.

4 | Auch Lukács hat nachdrücklich auf die Lebensdienlichkeit von reproduktiven Akten hingewiesen.

Mensch – Natur der weder direkt wahrnehmbar gegeben ist noch auch je vorher
Helmuth Plessner wahrgenommen wurde, das heißt reproduktiv verfügbar wäre. [...] Für dieses nicht reproduktive, sondern produktive Denken ist also
und das Konzept kennzeichnend immer die Antizipation, das Vorher-Haben eines
einer dialektischen neuen, nie erlebten Tatbestandes« (ebd.: 30). Das Lebewesen muss
Anthropologie lernen zu unterscheiden und Abstraktionen vorzunehmen; es kann dabei auch schon die Möglichkeit entdecken, Mittel für die Triebzielbefriedigung einzusetzen. Wir sehen, dass Scheler hier das Übergangsfeld zwischen Tier und Mensch beschreibt, dass er die frühmenschliche Intelligenz, ihre praktische Ausrichtung auf ein Ziel, die abstrakte Strukturierung der Umwelt nach Zweckbezügen, die »Vergegenständlichung der erlebten Triebhandlungskausalität«, schon bei den höheren Tieren findet und also durch die Beschreibung der Phänomene eigentlich auf die evolutionäre Einheit der Natur *einschließlich des Menschen* geführt werden müsste. Umso zentraler ist für seine These von der absoluten Sonderstellung des Menschen die Behauptung, die eben beschriebene Intelligenz sei *prinzipiell noch* organisch gebunden – eine Behauptung, die nicht mehr deskriptiv, sondern interpretativ ist; denn damit wird einerseits die Einheit aller vier Stufen des lebendigen Fürsichseins bestätigt (samt einer möglichen evolutionären Interpretation), und andererseits eine davon essenziell verschiedene Seinsstufe antizipiert, die der organischen Bindung entbehrt.

Durch eine verhaltensdeskriptiv verfahrenende Stufentheorie des Lebendigen vorbereitet, erschleicht sich Scheler so den Anschein eines durch reine Phänomenbeschreibung legitimierten Übergangs zu einer neuen, ganz anderen Seinsart, obwohl er die Annahme der Andersheit tatsächlich vorausschickt und also in Wirklichkeit eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* auf der Ebene der Methode – von der deskriptiven zur eidetischen, von der Empirie zur Konstruktion – vollzieht. Der »Wesensunterschied« des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen wird nun metaphysisch formuliert. »Das, was den Menschen allein zum »Menschen« macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens – erst recht nicht nur eine Stufe der einen Manifestationsform dieses Lebens, der »Psyche« –, sondern es ist ein allem und jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip, eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die »natürliche Lebensentwicklung« zurückgeführt werden kann, sondern, wenn auf etwas, nur auf den obersten einen Grund der Dinge selbst zurückfällt: auf denselben Grund, dessen eine große Manifestation das Leben ist« (ebd.: 35).

Scheler weist zwei Deutungen des Menschseins zurück: einmal die sozusagen human-biologische, dass allein der Mensch Intelli-

genz und Wahlfähigkeit besitze und darin seine Eigenart gegenüber den Tieren bestehe (denn dann bliebe der Mensch doch noch ein, wenn auch ganz besonderes, Naturwesen); zum anderen die evolutionsbiologische, dass zwischen Mensch und Tier nur ein gradueller, kein prinzipieller Unterschied bestehe. Scheler postuliert eine *innerweltlich nicht ableitbare* Seinssphäre, die des Geistes und seiner anthropologischen Realität als Person. Er muss diese Hypothese – nach seiner eigenen methodologischen Vorentscheidung – so rechtfertigen, dass er die Wesenseigentümlichkeiten des Geistigen als inkommensurabel mit allen Ausdrucksformen der Vitalosphäre beschreibt. Er tut dies wieder in vier Schritten.

Auf dem Weg zur philosophischen Anthropologie

Erstens: Vom Tier, das in einem geschlossenen System mit seiner Umwelt lebt, unterscheidet sich die menschlich-geistige Person durch die *Weltoffenheit*, die sich herstellt, wenn die Elemente des Bezugssystems Umwelt in ihrem besonderen Ansichsein als Gegenstände oder Sachen herausgehoben und in ihrem So-sein erfasst werden. *Vergegenständlichung* und *Erkenntnis der Sachen an sich selbst* (statt nur als Korrelate des Handelns des Lebewesens) bewirken, dass die Umwelt sich zu einer Welt ausweitet, in der wir von einem Gegenstand zum anderen weiter gehen – und immer weiter, prinzipiell bis ins Unendliche.

Zweitens: Der Mensch ist nicht nur für sich, sondern er ist sich seines Fürsichseins bewusst. Das heißt, er kann nicht nur die Elemente seiner Umwelt vergegenständlichen, sondern auch sich selbst. *Selbstbewusstsein* und *Selbstvergegenständlichung* sind Resultate der Vergegenständlichung der Elemente der Umwelt. Indem ich diese aus dem Bezugssystem herauslöse und aus sich selbst erfasse, löse ich auch mich selbst aus der Eingebundenheit in das Bezugssystem und stelle mich den Gegenständen gegenüber (*vis-à-vis des objets*). Das bedeutet aber zugleich, dass ich mich als das den Gegenständen Entgegengesetzte selbst erfasse, also Gegenstand meiner selbst sein kann. *Selbstbezüglichkeit* oder *Reflexivität* folgt aus der Auflösung der animalischen Umwelt-Einheit in die humane Subjekt-Objekt-Dualität.

Drittens: Im geschlossenen System der Umwelt des Tieres sind die Antriebe des Handelns auf eine beschränkte Zahl von lebens- und arterhaltenden Funktionen zugespitzt. Das Handlungssystem weist nicht über sich hinaus, Trieb und Triebbefriedigung halten sich im Gleichgewicht. Im offenen System einer unendlichen Welt ist das anders. Jeder Zustand ist nur ein Zwischenzustand im Blick auf eine über ihn hinausreichende Wirklichkeit, die sich hinter dem hier und jetzt Erreichten öffnet. Die Seinsweise eines welt-offenen Wesens ist das Überschreiten, im Wollen ebenso wie im Er-

kennen. Auf der Ebene des Vitalen bedeutet dies, dass das Gleichgewicht von Trieb und Triebbefriedigung aufgehoben ist, es gibt einen *Triebüberschuss*, der den Menschen dahin führt, seine Bedürfnisse immer mehr auszuweiten, immer neue Ziele in sein Streben aufzunehmen und bei keinem erreichten Ziel stehen zu bleiben. Sich im erfüllten Augenblick nicht abschließen zu können, ist eine Eigenschaft, die nicht mehr in die Sphäre des Lebens eingepasst werden kann, sie ist »nur einem (geistigen) Wesen möglich, dessen Triebunbefriedigung stets überschüssig ist über seine Befriedigung« (ebd.: 42).

Bis hierhin wird deutlich, dass der Übergang von der Vitalsphäre zur Geistsphäre sich zwar als Übergang zu etwas qualitativ Neuem darstellt, aber eben doch so, dass die neuen Wesensmerkmale Weltoffenheit, Selbstbewusstsein, Triebüberschuss auch als Resultat von Entwicklungen innerhalb des Tierreichs zu immer komplexeren und differenzierteren Verhaltensweisen gegenüber der Dingwelt begriffen werden können. Wenn Scheler zum Beispiel auch bei höheren Tieren schon einfache Zweck-Mittel-Konstruktionen erkennt, dann hindert ihn nichts, eine allmähliche Iteration dieser Beziehungskette als Anfang des Konstitutionsprozesses der neuen Sphäre zu denken. Die Behauptung, deren Rückführung auf natürliche Lebensrevolutionen sei unmöglich, ist weder berechtigt, noch theorieintern nötig. So läuft für die Befestigung der unvergleichbaren ›Sonderstellung des Menschen‹ alles auf den vierten Gesichtspunkt in Schelers Analyse hinaus, der nun allerdings ein durchaus metaphysischer ist.

Viertens: Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist sein geistiges Verhalten zur Welt, wie es in Weltoffenheit, Vergegenständlichung und Sachlichkeit, Reflexivität und permanentem Überschreiten begründet ist. Alle materiellen Prozesse, auch die organischen und sogar die psychischen, können an einem ›Träger‹ festgemacht werden, an dem sie sich vollziehen oder vollziehen können (Potenzialität!), der die Bedingung der Möglichkeit ist, dass sie wirklich werden, und dessen *Seinsmöglichkeiten* sie sind. Demgegenüber ist der Geist, nach Scheler, etwas ganz anderes. Er ist nicht eine natürliche, organische Möglichkeit des Lebewesens, das dann Mensch wird, wenn er sich ausbildet; sondern er kommt – sozusagen von außen – zur animalischen Substanz hinzu, sobald ein Mensch entsteht. Was Geist ist, können wir nur beschreiben, indem wir geistig tätig sind (also Geist ›haben‹), der Geist ist außerhalb des Vollzugs der geistigen Tätigkeit nicht zu erfassen. Er ist nichts anderes als der unaufhörliche Prozess seiner Selbstproduktion. Darum kann er auch nicht zum Gegenstand seiner

selbst werden. »Der Geist ist das einzige Sein, das selbst gegen- *Auf dem Weg zur*
standsunfähig ist, – er ist reine, pure Aktualität, hat sein Sein nur *philosophischen*
im freien Vollzug seiner Akte. Das Zentrum des Geistes, die ›Per- *Anthropologie*
son«, ist weder gegenständlich noch dingliches Sein, sondern nur
ein stetig selbst sich vollziehendes (wesenhaft bestimmtes) Ord-
nungsgefüge von Akten. [...] Die Ideen sind nicht ›vor‹, nicht ›in‹
und nicht ›nach‹ den Dingen, sondern ›mit‹ ihnen und werden nur
im Akte der stetigen Weltrealisierung (*creatio continua*) im ewigen
Geiste erzeugt« (ebd.: 44f.). Der Geist ist, in Anlehnung an den
philosophischen Sprachgebrauch der mittelalterlichen Scholastik,
actus purus, und weil der Mensch als Person *actus purus* ist, erhebt
er sich prinzipiell und unüberbrückbar über alle Lebewesen. Sein
Leib mit allen seinen Funktionen gehört zur animalischen Vital-
sphäre, nur als Geist-Person, die sich welt- und wertschaffend ver-
wirklicht, ist der *Mensch*.

Der mythologische Dualismus der Gnosis kehrt in dieser Lehre
wieder – die Vorstellung, der Geist sei im Menschen in die mindere
Stofflichkeit des Leibes, in die Materie verbannt, stecke darin wie
in einem Gefängnis und sei eigentlich erst vom Körper abgelöst in
seiner wahren Existenzform. »Das Zentrum, von dem aus der
Mensch die Akte vollzieht, durch welche er seinen Leib und seine
Psyche vergegenständlicht, die Welt in ihrer räumlichen und zeitli-
chen Fülle gegenständlich macht – es kann nicht selbst ein ›Teil‹
eben dieser Welt sein, kann also auch kein bestimmtes Irgendwo
und Irgendwann besitzen – es kann nur im obersten Seinsgrunde
selbst gelegen sein« (ebd.: 44).

Das ›wahre Selbst‹ des Menschen ist also für Scheler nicht welt-
lich. Indessen liegt in der Wiederaufnahme des Konzepts *actus pu-*
rus eine nicht nur philosophische, sondern auch theologische
Schwierigkeit. Die christliche Philosophie des Mittelalters bestimm-
te das Wesen *Gottes* als *actus purus*. Dem Personsein des Menschen
den gleichen Seinsmodus zuzusprechen, heißt dann, ihn in die
Sphäre des Göttlichen zu heben. Der *actus purus* kann nicht noch
einmal gestuft sein – ein gleichsam minderer Akt des Menschseins
und ein höherer, vollkommener Akt des Gottseins; denn ein *reiner*
Akt ist eben in seiner Reinheit nicht mehr graduell zu steigern,
›reiner als rein‹ geht nicht. Die Geistperson ist Gott qualitativ äqui-
valent – ein Gedanke, der theologisch nur als äußerste Häresie
betrachtet werden kann. In der Tat muss Scheler konsequenterwei-
se die Vorstellung von Gott auflösen: Gott ist nur der Vollzug aller
geistigen Akte und Prozesse der Weltgeschichte, er *ist* also nicht,
sondern er *wird*, und der Mensch hat teil an seinem Werden, ist als
geistig Tätiger ein Moment Gottes, »ein wahrer Teil dieses trans-

Mensch – Natur zendenten Prozesses selbst«, es sind »Mensch und Gottwerdung
Helmuth Plessner gegenseitig aufeinander angewiesen« (ebd.: 84). Scheler nähert
und das Konzept sich damit gewissen mystischen Lehren, die den Menschen und das
einer dialektischen Göttliche im »werdenden Gott« integrierten – und seine religions-
Anthropologie philosophische Auslegung von Anthropologie und Metaphysik kann
ebenso wenig wie die der Mystiker vor einer strengen Theologie be-
stehen – schon darum nicht, weil, wie Scheler sagt, »wir die theis-
tische Voraussetzung leugnen: einen geistigen, in seiner Geistig-
keit allmächtigen persönlichen Gott. Für uns liegt das Grundver-
hältnis des Menschen zum Weltgrund darin, dass dieser Grund sich
im Menschen [...] selbst unmittelbar erfasst und verwirklicht«
(ebd.). Was Scheler hier macht, ist die Umkehrung von Feuerbachs
Anthropologisierung der Theologie. Hatte dieser die Vorstellung
von Gott als Projektion der Erfahrungsgehalte des Menschseins
entlarvt, so leitet Scheler die Vorstellungen vom Menschen aus der
Idee eines rein geistigen *Ens a se*, eines absoluten Seins als Ge-
schehen her.

Der Boden einer wissenschaftlich verantwortbaren, rationalen,
phänomenologischen Anthropologie ist damit längst verlassen, der
Punkt, an dem die scheinbar exakte Deskription der biologischen
Wesensgestalten des organischen in weltanschauliche Fiktion um-
schlägt, haben wir bestimmen können. Die Aufhebung der Biologie
in Mystik bereitet aber, wie wir später sehen werden, die Mystifika-
tion der Biologie vor.

HELMUTH PLESSNER: VON DER DESKRIPTIV- ZUR TRANSCENDENTAL-PHÄNOMENOLOGISCHEN METHODE

Scheler hatte den Versuch unternommen, den Aufstieg von den Seinsweisen des Lebendigen zur metaphysischen Besonderheit des Geistigen auf einem durch das Verfahren phänomenologischer Deskription vorgezeichneten Weg zu vollziehen. Er versuchte so, dem Absprung in eine theologische Metaphysik in der Empirie sozusagen eine Sprungschance zu verschaffen, deren Bahn seinem Gedankenflug schon im Bereich der Erfahrung so viel Kraft und eine solche Richtung gewährleisten sollte, dass er über den Boden des verhaltenstheoretisch Beschreibbaren hinausgetragen würde. Dass in die ›Wesensanalyse‹ der Seinsweisen und in ihre typologische Klassifikation schon implizite metaphysische Strukturierungsprinzipien und auch ungeklärte methodologische Vorannahmen eingegangen sind, hat Scheler nicht gesehen oder nicht sehen wollen.

Dem Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, war es hingegen schon im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* klar geworden, dass der Übergang von der Phänomenbeschreibung zur Wesensanalyse Reduktionen einschließt, die innerhalb der Deskription selbst nicht mehr begründet werden können, dass vielmehr dann nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Wesensform gefragt werden muss.¹ Eine Wesensform, die das logi-

1 | »Jede theoretische Wissenschaft verknüpft eine ideell geschlossene Gesamtheit durch Beziehung auf ein Erkenntnisgebiet, das seinerseits bestimmt ist durch eine oberste Gattung. Eine radikale Einheit gewinnen wir erst durch Rückgang auf die schlechthin oberste Gattung, also auf die jeweilige Region und die regionalen Gattungskomponenten, d.i. auf die in einer regionalen Gattung sich einigenden und sich eventuell aufeinander gründenden obersten Gattungen. Der Bau der obersten konkreten Gattung (der

sche Zentrum bildet, auf das hin alle beschriebenen Merkmale sich ordnen und dem sie als Akzidenzien beigelegt werden, kann nicht in der Beschreibung gefunden werden, sondern wird bei der in jeder Beschreibung eingeschlossenen Auswahl und Deutung der Daten schon vorausgesetzt. Beschreibungen geschehen im Rahmen eines ihnen vorgeordneten Auffassungshorizonts. Die deskriptive Phänomenologie erfordert daher nach Husserls späterem Verständnis eine transzendente Begründung, und eben darum hat Husserl den Schritt zu einer transzendentalen Phänomenologie getan.²

Helmuth Plessner, der vor 1933 gleichzeitig und in geistigem Austausch und Widerstreit mit Scheler an der Universität Köln lehrte, hat die Schwäche der Methode Schelers von Anfang an erkannt und sie durch eine entschlossene Rückwendung von einer nur scheinbar grundlegenden Bestimmung des Gegenstands der Anthropologie durch die Resultate der Erfahrungswissenschaften (Biologie, Psychologie, Soziologie) zu einer philosophischen Untersuchung der objektiven Konstitutionsfaktoren und -prozesse zu beheben versucht.

Plessner gehört in jene Generation deutscher Philosophen, die zwischen den beiden Weltkriegen ihre Hauptwerke schrieben, dann von den Nazis vertrieben und unterdrückt und um ihre Wirkung gebracht wurden und erst in höherem Alter nach dem Zweiten Weltkrieg in ihrer Heimat wieder Resonanz gefunden haben. Plessner, der nach dem Studium der Biologie sich erst der Philosophie zu-

Region) aus teils disjunkten, teils ineinander fundierten (und in dieser Weise einander umschließenden) obersten Gattungen entspricht dem Bau der zugehörigen Konkreta aus teils disjunkten, teil ineinander fundierten niedersten Differenzen; z.B. bei dem Dinge zeitliche, räumliche und materielle Bestimmtheit. Jeder Region entspricht eine regionale Ontologie mit einer Reihe selbständig geschlossener, eventuell aufeinander ruhender regionaler Wissenschaften, eben den obersten Gattungen entsprechend, die in der Region ihre Einheit haben. [...] Die Wesensbeziehung aller abstrakten Gattungen auf konkrete und zuletzt auf regionale gibt allen abstrakten Disziplinen und vollen Wissenschaften Wesensbeziehung zu konkreten, den regionalen« (Husserl 1950: 165f.). In diesem Sinne entwirft Plessner eine Regionalontologie des Seinsgebiet ›lebendige Natur‹ bzw. ›organische Natur‹.

2 | »Wenn wir in der Deskription irgend eines Aktes aussagen, er sei Bewußtsein von einem Haus, einem Menschen, einem Kunstwerk usw., so muß doch die Geltung der Beschreibung davon abhängig sein, ob der Begriff Haus etc. wirklich auf das im Akt Vermeinte paßt. Aber wie kann man das wissen, wenn man gar nicht weiß, was diese Worte ›eigentlich besagen‹, und das ist doch wohl, was sie im *Wesen* besagen« (Husserl 1952: 86 f.).

wandte und dann im Kreis der Göttinger Dilthey-Schule um Georg Helmuth Plessner: *Von der deskriptiv- Misch seinen eigenen Weg fand, emigrierte zunächst 1933 in die zur transzendental- Türkei, lehrte von 1936-1951 in Groningen und kehrte mit knapp phänomenologischen sechzig Jahren nach Deutschland auf den neu eingerichteten Lehr- Methode stuhl für Soziologie und Philosophie an der Universität Göttingen zurück, wo er auch zum Rektor gewählt wurde (vgl. X/302ff.).*

Plessners große Leistung ist die philosophische Begründung einer von den Erkenntnissen der Biologie zur Besonderheit des Menschen aufsteigenden philosophischen Anthropologie. Er zeichnet einerseits die Kontinuität in der Entwicklung des Lebens auf der Erde nach, spürt aber andererseits die Nahtstellen auf, an denen in der Kontinuität des Evolutionsprozesses der Umschlag in eine neue Qualität des natürlichen Seins stattfindet, die weder mit den für die vorhergehenden Stufen entwickelten Kategorien mehr angemessen gefasst werden kann, noch in deren Systematik unterzubringen ist. Ihm geht es darum, die Besonderheit des Menschen aus seinen natürlichen Bedingungen herzuleiten und sie zugleich als etwas ganz und gar Neues kenntlich zu machen.

Es wäre allerdings ein Missverständnis, Plessner, etwa im Hinblick auf seine Fachkompetenz als Biologe, im Zusammenhang eines Naturalismus zu sehen, der sich von den empirischen Befunden der Disziplinen leiten lässt, die die Phänomene des Lebendigen erforschen. Natürlich müssen die Erkenntnisse aus empirischer Forschung mit der Wesensanalyse konvergieren (sonst wäre bei der Wesensanalyse etwas falsch gemacht worden). »Dass eine philosophische Anthropologie im Kontakt mit den Wissenschaften stehen muss, daran halte ich fest«, schreibt Plessner später in seiner Selbstdarstellung (X/318). Aber die Systematisierung und Integration der Daten beruht auf vor-empirischen ontologischen Verfasstheiten, auf dem »apriorischen Charakter der natürlichen Umwelt hinsichtlich ihrer materialen Modi« (IV/73). Die »Durchführung der Anthropologie aufgrund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte« (IV/69) erfordert eine transzendente Fundierung.

Dieser Fundierung gilt schon Plessners wenig beachtete Frühschrift *Die Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* (1918), in der er den philosophischen Rahmen absteckt, innerhalb dessen sich seine anthropologische Arbeiten halten. Darin geht er von der Differenz zwischen der immer gegebenen gegenständlichen Erfüllung unseres Denkens (seinen Inhalten) und der Reflexion der Bedingungen und Formbestimmtheiten dieses Denkens (als Denken, und das heißt: als so bestimmtes Denken) aus, »weil der Gegenstand des Denkens nicht das Prinzip für die Besinnung über ein

ihn betreffendes Denken, nicht den Anweis zur Reflexion auf sein Bedachtwerden enthält« (I/156). Das soll jedoch nicht die Ablösung von der Gegenständlichkeit bedeuten, sondern vielmehr die Feststellung der Bedingungen für das Erscheinen oder sozusagen der Bühne für das »Auftreten« des Gegenstandes, »welche nicht außerhalb der Sache in den Schichten des Bewußtseins gesucht werden dürfen« (I/158). Einen Bewusstseinsidealismus will Plessner fernhalten, seine Kritik am Neukantianismus und Positivismus, aber auch an der Phänomenologie, ist ein Plädoyer für den erkenntnistheoretischen Realismus. Dieser Realismus soll aber Gegenständlichkeit nicht von der gegenständlichen Sache, sondern vom gegenständlichen *Verhältnis* her bestimmen, und dies schließt einen Rückgriff auf das Problem der Transzendentalität ein.

Plessner macht dabei auf eine zirkelhafte Antinomie aufmerksam: »Daß der bewußte Gehalt gegenständlich sein muß, und zwar von vornherein in seiner inneren Bestimmtheit, das läßt sich nur dann behaupten, wenn man die Tatsache seines Bewußtseins schon hinzugezogen hat. [...] Genau in der gleichen Weise kann man natürlich auch mit der ›anderen Seite‹ der Relation verfahren und ebenso analytisch zeigen, daß das (bestimmte) Erleben immer und wesentlich ein Erleben von Etwas sein muß, woraus dann folgt, daß Bewußtsein unbedingt auf den Gegenstand angewiesen ist, notwendig ohne ihn keinen aktuellen Bestand haben kann« (I/162f.). Diese Antinomie ist unaufhebbar, wenn die Zweipoligkeit des Verhältnisses von Gegenstand und Bewusstsein nicht aufgelöst wird, »weil die bloße Korrelation von Erleben und Gegenstand nicht die innerliche Verschmelzung der entgegengesetzt bleibenden Momente von Subjekt und Objekt herbeiführt, so daß das reine Subjekt aus sich selbst allein das Objekt und umgekehrt das Objekt das Subjekt mitsetzte« (I/164). Die Einheit dieses »ungetrennten aktuellen Beziehens, das im Ganzen genommen, die gegebene Tatsache des Erlebens ausmacht« (ebd.) und in der sich erst wirklich das »gegenständliche Wesen« jedes Seienden konstituiert (vgl. Holz 1983: 128ff.), setzt jedoch bereits eine Vermittlung der Pole voraus, die in der Praxis schon geleistet worden ist und in der Theorie als Konstruktionsverhältnisses nachvollzogen werden muss. »Erkennen bedeutet, ein Etwas in Verhältnisse bringen und dieses Etwas als Inbegriff von Funktionen darzustellen« (I/168). Diese Konstruktion kann nicht anders beginnen als mit der Setzung eines Apriori, das die Konstitutionsbedingungen dieses Verhältnisses evident formuliert. Als eine solche apriorische Kategorie, die eine Wesensform der bestimmten *res extensa* darstellt und die auf den verschiedenen Stufen der Aktualität

sierung der Materialität spezifische Seinsweisen bedingt, erkennt Plessner *die Grenze*; sie ist als solche eine transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Gegenstandsgegebenheit.

Helmuth Plessner:
*Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

Es ist nicht die systematische Ordnung des empirisch gegebenen Stoffes einer Disziplin, um die es Plessner in seinen beiden anthropologischen Hauptwerken, *Die Einheit der Sinne* (1923) und *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), geht; sondern es ist die Begriffsform einer Wissenschaft und deren Verhältnis zu der von ihr abgebildeten Realität, die er nachvollziehen will. Das schließt dreierlei ein: die genaue Beschreibung des logischen (formalen) Gehalts der Kategorien, die für eine Wissenschaft konstitutiv sind; den Aufweis, dass diese Begrifflichkeit den Sachen selbst entspricht, die zu der betrachteten Seinsregion gehören; und schließlich die Deduktion, dass in der Begriffsstruktur vor jeder inhaltlichen Erfüllung durch Erfahrung die notwendige Formbestimmtheit der wissenschaftlichen Abbildung dieser Gegenstandsregion präjudiziert ist. Genau darauf zielt das oben zitierte Wort von dem »apriorischen Charakter der natürlichen Umwelt hinsichtlich ihrer materialen Modi« (IV/73). *Material* sind diese Modi (oder Seinsweisen) der Naturgegenstände als von außen gegebene Inhalte der Erfahrung und Gegenstände des Wissens; *a priori* aber sind sie, weil sie gar nicht anders als in der bestimmten Begriffsform gegeben sein können, in der sie gewusst werden. Ihre Materialität ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, die Apriorität ihrer Form ist die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erscheinungsweise, ihres Sich-Zeigens als das, was sie ihrem Wesen nach sind.

Diese philosophische Wesensfrage, die eine zugleich ontologische und erkenntnistheoretische ist, leitet die anthropologischen Systemschriften von Plessner. Darum konnte er auch die frühe, aus der Dissertation hervorgegangene Schrift *Die Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*, die ohne Bezug auf die Fachdisziplin Biologie oder Anthropologie als streng erkenntniskritische geschrieben ist, immer als die methodisch wissenschaftstheoretische Propädeutik und Grundlage seines weiteren Werks betrachten.

Gegenüber einer Auffassung, die die Wirklichkeit als eine bloße Menge, eine Ansammlung von lauter disparaten Einzelheiten hinnimmt, wie sie in momentanen Anschauungen gegeben ist, und ihre Einheit nach Art eines Katalogs zusammenstellt, hält Plessner fest, dass wir überhaupt nur eine Pluralität von Einzelnen erkennen können, wenn wir auch eine qualitative Verknüpfung, eine Synthesis der einzelnen Tatsachen herzustellen vermögen. Reine Analyse, die die komplexen Ganzheitseindrücke in ihre Elemente zerlegt, ist ein zwar für die Erkenntnis notwendiges, aber stets ar-

tifizielles Verfahren. Analysis ist nur im Verein mit »dialektischer Konstruktion als synthetisches Denken« (I/212) aufschlussreich.

Objektive Synthesis hat zwei Aspekte. »Die unendliche Diskre-
tion mannigfaltiger Inhalte zeigt einerseits in sich ein vollkomme-
nes Beieinander- und Ineinandersein der Anschauungen; die In-
halte sind funktional koordiniert. Andererseits setzt sich die an-
schauliche Mannigfaltigkeit als unabhängige Transzendenz gegen
ein mögliches Subjekt seiner Erkenntnis; das Anschauliche ist
funktional subordiniert unter den Begriff« (I/213). Beide Synthe-
sen, die anschaulich koordinierende und die begrifflich subor-
dinierende, verweisen auf eine synthetisierende Instanz, ein Sub-
jekt der Synthesis, an dessen Gegenstandsverhältnis die Sinnein-
heit eines materiell erfüllten Handlungsraums erscheint. Die regu-
lative Idee, die jeden *möglichen* Handlungsraum umfasst (also je-
den *aktuellen* Handlungsraum, in dem das synthetisierende Sub-
jekt »sich setzt«, *in infinitum* transzendiert), ist die Idee von *Welt*.
Jede bestimmte und konkrete Umwelt verweist in ihrer begriffli-
chen Verfassung *a priori* auf Welt. Im Übergang vom existenzialen
Situiertheit zur Reflexion dieses Situiertheits, also im Übergang
vom Stehen-in-einer-Situation zum Haben-dieser-Situation ent-
springt aus dem bloßen *Sich-Verhalten* die Frage nach dem *Verhält-
nis* der Elemente einer Situation, in der diese Elemente eine syn-
thetische Einheit bilden. Und das reflektierende, fragende Subjekt
ist nicht ein »Gegenüber«, sondern selbst ein Teil der Situation, ein
Glied des Verhältnisses.

Die dem klassischen Erkenntnismodell zugrunde liegende Sub-
jekt-Objekt-Dualität »genügt nicht, weil bloße Korrelation von Er-
leben und Gegenstand nicht die innerliche Verschmelzung der ent-
gegengesetzt bleibenden Momente von Subjekt und Objekt herbei-
führt, so daß das reine Subjekt aus sich selbst allein das Objekt
und umgekehrt das Objekt das Subjekt mitsetzte. [...] Denn Ich
und Gegenstand sind nur die (asymptotisch zu setzenden) Grenzen
jenes ungetrennten aktuellen Beziehens, das, im Ganzen genom-
men, die gegebene Tatsache des Erlebens ausmacht« (I/164). Eine
Anthropologie, die den Menschen aus dem Gegensatz zur Welt der
Gegenstände begreift, verfehlt die innere Einheit der Welt, zu der
der Mensch auch gehört. Sie wird eine Kluft zwischen Natur und
Geist aufreißen und die spezifisch menschliche Weise des In-Seins,
die sich in der Sinngebung als synthetischer Leistung bekundet,
subjektivieren. Das ist die falsche Pointierung, die Kants Konzep-
tion von Transzendentalität dem Problem gibt.³ Transzendentali-

3 | Kant definiert seinen Gebrauch des Wortes »transzendental« derge-

tät wird zum Index einer subjektiv-idealistischen Ontologie, die sich auf den Primat der Erkenntnistheorie stützt und sich letztlich in diese auflöst.

Helmuth Plessner:
*Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

Ein Weltbegriff, der je schon eine Leistung reflektierender Synthesis ist, kann als solcher nicht gebildet und vergegenwärtigt werden, ohne dass die konstitutive Funktion des Subjekts im gegenständlichen Verhältnis mitgedacht wird. In *Die Stufen des Organischen und der Mensch* wird Plessner das unter dem Titel der »exzentrischen Positionalität« thematisieren. In *Die Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* erscheint das Problem in der Gestalt einer Reformulierung des Transzendentalitätsbegriffs, der nun nicht mehr subjektiv-idealistisch, sondern als eine »objektive Transzendentalität« gefasst wird.⁴ Plessner nimmt mithin als erster eine entscheidende Verschiebung des Begriffs der Transzendentalität vor, durch die ein systematischer Stellenwechsel der Anthropologie möglich wird. Der Anspruch einer subjekttheoretisch angelegten Anthropologie, an die Stelle der Ontologie zu treten⁵, wird zurückgenommen und die Anthropologie wird zum Zweig einer umfassenden Dialektik der Natur. Transzendentalität bedeutet bei Plessner wohl die Fundierung eines Sachverhalts in den vor-empirischen – das heißt, nun aber auch in einem bedeutungsverschobenen Sinn, »apriorischen« – Bedingungen seiner Möglichkeit, aber er sucht diese Bedingungen der Möglichkeit nicht erkenntnistheoretisch in den Formbestimmtheiten der Verstandestätigkeit, sondern ontologisch in den jede Erkenntnismöglichkeit schon bedingenden allgemeinsten Formbestimmtheiten der Sache selbst: »Auf jeden Fall brauchen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht Erkenntnisbedingungen zu sein. Es kann auch um die Möglichkeit von Gegenständen und Substraten, an denen die Er-

stalt, dass es »bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnisvermögen* bedeutet« (Kant 1783: 71).

4 | Das Konzept einer »objektiven Transzendentalität« wird widerspiegelungstheoretisch weiterentwickelt bei Holz 2003a: 63ff.; Zimmer 2003b: 32ff.).

5 | Martin Heideggers »Fundamentalontologie« hält sich noch in dieser Zweideutigkeit, die aus einer Ontologisierung anthropologischer Kategorien entspringt und die ebenso sehr eine Anthropologisierung ontologischer Strukturen ist. In dem Versuch, sich dieser Zweideutigkeit zu entziehen, geht Heidegger dann zu einer Theologisierung der Ontologie über, die nun aber wiederum, gemäß dem feuerbachschen Entlarungsverfahren, als eine hypostasierte Anthropologie interpretiert werden kann: »Das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie* [...]« (Feuerbach 1970: 243).

Mensch – Natur fahrung ansetzt, gestritten werden« (IV/121). Eine apriorische
Helmuth Plessner Formbestimmtheit des Substrats der Erfahrung nennt er, weil sie in
und das Konzept der Materialität des Naturgegenstandes gegeben ist, ein »materia-
einer dialektischen les Apriori«. Dass eine solche Theorie »mehr Verwandtschaft mit ei-
Anthropologie ner Dialektik als mit einer Phänomenologie« hat, deutet Plessner
selbst an (IV/267).

Es geht in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* um eine Theorie, die die Wesensformen oder »Strukturen« des Lebendigen nicht zufällig »aufliest«, sondern sie als die Besonderheit eines organischen Seienden aus der allgemeinen Verfassung von Seienden selbst ableitet. »Wir fordern eine Entwicklung der Wesensmerkmale des Organischen und anstelle der bisherigen Aufzählung, die rein induktiv vorging, wenigstens den Versuch einer strengen Begründung. Unsere Aufgabe ist eine apriorische Theorie der organischen Wesensmerkmale oder [...] eine Theorie der »organischen Modale«, wobei unter Modal im Sinne von Helmholtz eine solche qualitative Letztheit zu verstehen ist, die nicht durch Reduktion auf andere Qualitäten weiter analysiert werden kann« (IV/158). Als *Qualitäten* des Seienden sind Modale immer durch die Sinne gegeben, eine Theorie der Modale ist eine Theorie der Erscheinungsweisen des Wirklichen in ihrer Vermitteltheit durch die spezifischen Leistungen der Sinne, die verschiedene Wahrnehmungsregionen konstituieren. »Anorganische Modale sind z.B. die Farbqualitäten. Ihre Qualität kann nie elektromagnetisch definiert werden. Das Quale setzt der Physiker in eindeutige Beziehung zu einer bestimmten Wellenlänge und Geschwindigkeit, ohne auch nur im mindesten die Absicht zu haben, damit das spezifische Farbquale in seinem Fürsichsein, in diesem seinem besonderen Grün etwa zu erklären. Er trifft eine reine Zuordnung zwischen dieser Farbe und quantitativ faßbaren Grundlagen ihres Seins« (IV/159). Die für eine Theorie der Modale in Anspruch genommene Apriorität ist nicht eine solche der Deduzierbarkeit aus rein logischen Formen (wie Kants Kategorien aus den Formen des Urteils deduziert werden und darum eben auch formal bleiben), sondern eine Apriorität der letzten, nicht mehr weiter reduzierbaren Sachbedingungen eines Phänomens. Dabei wird die generische Andersheit von Bewusstseinsinhalten und Materialformen phänomenologisch festgehalten: »Was wir von der Welt wissen, haben wir aus Empfindungen unserer Sinne [...]. Und Tatsache ist es, daß Naturwissenschaft und Psychologie uns nicht eine Spur die *Erscheinungsweise dieser Welt* erklären können. Warum elektromagnetische Wellen von einer bestimmten Länge und Schwingungszahl das qualitative Aussehen von Zinnoberrot, andere wieder vom Marineblau haben, sagt sie uns nicht

und will sie uns auch gar nicht sagen« (IV/23). Die mögliche Begründung des Materialismus liegt nicht in der Reduzierbarkeit der Qualitäten auf gemessene materielle Prozesse, sondern in ihrer Unablösbarkeit davon. Dagegen ist der ›Sprung‹ von einem Modalbereich in einen anderen eine dialektische Kategorie der Naturphilosophie.

*Helmuth Plessner:
Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

So wie Farben, Töne, Tastwahrnehmungen, Geruchs- und Geschmacksempfindungen jeweils einem bestimmten Sinn und seinen physiologischen Korrelaten zugeordnet sind, ohne den sie nicht erscheinen würden, so sind auch Weltverhältnisse lebender Körper an gewisse Formbestimmungen des Körpers gebunden; und eben diese müssen als ›organische Modale‹ herausgearbeitet werden, wenn eine Theorie und nicht nur eine Beschreibung des Seinsbereichs ›Leben‹ gegeben werden soll. Von einer ›Anthropologie der Sinne‹, die die Gegebenheitsweisen der anorganischen Aspekte der Welt außer uns (also auch der anorganischen Aspekte der organischen Natur) untersucht, geht Plessner in einem zweiten Schritt zur Analyse der apriorischen Formbestimmtheiten des Organischen über, kraft deren ein Seiendes sich in der Einheit seines so und so bestimmten Daseinsvollzugs konstituiert.

Dieser Schritt kann nicht mehr im analytischen Verfahren getan werden. »Weil Erkennen bedeutet, ein Etwas in Verhältnisse bringen und dieses Etwas als Inbegriff von Funktionen darzustellen, so vermag die Analyse darin überhaupt nichts. [...] So zerlegt sie wohl das Gegebene in alle möglichen Elemente und macht es auf diese Weise deutlich, wobei ihr die Elemente genau so faktisch gegeben sind, wie ihr vor ihrer destruktiven Arbeit das Ganze der Elemente gegenwärtig war« (I/168f.). Die ursprüngliche Erfahrung, die das Lebewesen, im Hinblick auf seine Lebenstätigkeit und Überlebenstendenz auffasst und *auslegt*, ist nicht eine Erfahrung isolierter Eindrücke, sondern der ganzheitliche Auslöser eines Reaktionsschemas, aufgrund dessen sich das Lebewesen in die Umwelt einbindet oder, wie Scheler mit einer schönen Metapher sagte, ›verschränkt‹. Eine Situation besteht nicht aus einem Aggregat einzelner semantischer Atome, sondern stellt eine Sinneinheit der Sinnesdaten dar. »Sinneseinheiten sind nicht natürlich, lassen sich nicht ursprünglich im aktuellen Bewußtsein vorfinden, bestehen nicht für sich kraft der unvermeidlichen Intentionalität der Aktmeinungen, sondern gelten nur vermöge einer *hergestellten* Beziehung auf den Wert der Erkenntnis. Diese Beziehung besteht nicht in dem absoluten Sein des reinen Bewußtseins, sondern gilt als Ausdruck einer methodischen Komposition. Die Idee dieses Aufbaus bedeutet das Prinzip, welches einen jeden Denkgebrauch

zum Denkgebrauch macht und ihn im Sinne seiner ursprünglichen Zielsetzung regelt« (I/168). Dies ist der objektive, in der Funktionalität der Lebensbeziehungen begründete materiale Charakter der Wahrnehmungsinhalte; die Rückbeziehung auf die Überlebensfunktionen und damit die Orientierung der Wahrnehmungsinhalte auf die Bedürfnisse, »Interessen« und immanenten Zwecke der Lebewesen ist die transzendente Seite dieser Objektivität.

Plessners Deutung des Organischen und, auf dessen am meisten ausgebildeter Stufe, des Menschen läuft nun darauf hinaus, in den genetisch primären Organen der Weltgegebenheit, den Sinnesorganen, die konstitutiven Prinzipien und Regeln aufzuzeigen, denen gemäß die Welt sich in qualitativen Erscheinungsbildern zeigt. Anders gesagt: Die Modalitäten der sinnlichen Rezeptivität bestimmen den Modus des »geistigen« Sinns, der die wirkliche Mannigfaltigkeit zu einem perspektivischen Zusammenhang gliedert. »Die Mannigfaltigkeit der Anschauung behält eine nicht mehr weiter zurückführbare, absolut unbegreifliche Ordnung an sich, welche die empirischen Wissenschaften in ihren Fragen begrenzt. Urtatsachen eines selbständigen, dem Bewußtsein sich aufdrängenden Werdens offenbaren qualitativ nicht ineinander überzuführende Ordnungsbeziehungen, wie Raum, Zeit, Zahl, primäre und sekundäre Qualitäten, kausale Veränderungen, physische Assoziation, organische Entwicklung. [...] Das Resultat der Reflexion erzeugt geradezu das Verlangen nach einem Unterbau dieser offenbar synthetischen Verhältnisse« (I/224f.).

Im Gegensatz zu einer subjektiv-idealistischen Fundamentierung dieses »Unterbaus« in der Spezifik des geistigen Vermögens des Menschen, dem für die moderne Anthropologie kennzeichnenden Verfahren, sucht Plessner den Grund in der Form des gegenständlichen Verhältnisses, in dem sich das Lebewesen befindet. Für die Lehre vom Menschen bedeutet dies: »Nachdem die unbedingte Selbständigkeit des Angeschauten innerhalb der theoretischen Einstellung als für deren Möglichkeit unerläßlich erkannt ist, wird das unendliche Streben, die Masse des begriffslosen Stoffs im Prozeß der Forschung zu überwinden, gerechtfertigt. [...] Jede wissenschaftliche Operation und Verknüpfung getrennter Einheiten zu neuen Einheiten ist dann nur vollziehbar, weil die Ordnung einmal nicht anders vorliegt, und jede Erkenntnis bedeutet daher Abbildung des Vorhandenen« (I/267, 227f.). Die Organisation des »begriffslosen Stoffs« zu einem materialisierten Sinn erfolgt nicht durch eine kategoriale Verstandesprägung, sondern durch die Interaktion und Interdependenz der Sinne, die sich lebensfunktional ausgebildet haben. Der Geist kommt nicht zum Leib des Menschen

als eine ›Sondergabe‹ hinzu, sondern erwächst aus der natürlichen Entwicklung der Leibtätigkeiten. Die Welt ist die Welt unserer Sinne, aber diese sind das natürliche Medium der natürlichen Welthaftigkeit jedes Sinneswesens. Die transzendental auf das Subjekt als Moment und Glied natürlicher gegenständlicher Verhältnisse gerichtete Beschreibung des In-Seins führt auf die gründende (und begründende) Rolle der Sinne in einer Ontologie des Lebendigen.

*Helmuth Plessner:
Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

Es ist ebenso trivial wahr wie irreführend, mit dem englischen Skeptiker David Hume zu sagen, »daß nichts je dem Geiste gegenwärtig sein kann als nur ein Bild oder eine Perzeption« (Hume 1955: 160) und auch die gleich lautende Formulierung des Physikers und positivistischen Philosophen Ernst Mach, »daß die Welt nur aus unseren Empfindungen besteht« und dass die Annahme einer ihnen korrelierenden Realität »sich als gänzlich müßig und überflüssig erweist« (Mach 1897: 10) bleibt dem verwirrenden Widerspruch verhaftet, den Hume auf die Formel gebracht hat: »Dem Geist ist nie etwas anderes gegenwärtig als Perzeptionen und er kann unmöglich eine Erfahrung über ihre Verknüpfung mit Gegenständen gewinnen« (Hume 1955: 162), denn die Erzeugung eines immateriellen Bewusstseinsinhalts durch eine materielle Ursache sei unmöglich. Auch Engels und Lenin haben sich über die Vorstellung lustig gemacht, dass »unser Gehirn die Gedanken ebenso absondere wie die Leber die Galle« (Lenin 1962: 39). Die auf unsere Sinnesorgane einwirkenden Reize und die in den Sinnesorganen ausgelösten physiologischen Prozesse sind ihrer Gattung nach streng von den Bewusstseinsbildern zu unterscheiden, die als deren Äquivalente auftreten. Nur wenn es uns gelingt, die sinnlichen Elemente unserer Erkenntnis von deren ideeller Repräsentation sauber getrennt zu halten, kann überhaupt der eigentümliche Charakter des Erkenntnisprozesses bestimmt werden. Dies ist die Voraussetzung einer »Anthropologie der Sinne«, wie Plessners späte Abhandlung heißt, in der er seine Einsichten zusammenfasst (vgl. III/317ff.), oder einer »Aesthesiologie des Geistes«, wie der Untertitel von *Die Einheit der Sinne* heißt.

Wenn es die Sinne sind, denen wir die primären Kenntnisse von der Welt verdanken, so sind es also die sinnlichen Qualitäten, Farben, Töne, Eindrücke von weich und hart, süß und sauer usw., die die Grundlagen der Erfahrung abgeben. Plessner stellt die Frage nach der objektiven Verfassung dieser von einer quantifizierend verfahrenen Wissenschaft als subjektiv eliminierten Erfahrungen. Er entwirft eine »Theorie der Qualitäten oder Modalitäten, nach denen sich die Sinne voneinander unterscheiden« (III/29f.), und begründet diesen Unterschied in den »gegenständlichen Funktio-

nen«, nach denen sich die »Leibsinne differenzieren müssen, um ihrer praktisch-biologischen Nützlichkeitsfunktion allgemein zu genügen« (III/38). Er fundiert also die elementare Erscheinungsweise der Welt, ihre unterste Sinnschicht, in der naturhaft-materiellen Verfassung der Lebewesen. Die erste biologische Ebene des praktischen Verhaltens ist die Wahrnehmung der in der Umwelt gegebenen Lebens- und Überlebensbedingungen. Auf sie sind die Leistungen der Sinne orientiert, an der Erfüllung dieser Funktion erweist sich die Angemessenheit der sinnlichen Abbildung der Welt: »Irgendeine wirklichkeitskundende Bedeutung muß den Sinnesdaten unseres Bewußtseins innewohnen, eine Beziehung auf den Gegenstand muß für jeden einzelnen Sinn gewahrt sein, wenn die Sinne über die wirkliche Lage orientieren sollen. Das Prinzip der biologischen Nutzereinheit der Sinne [...] setzt voraus das Prinzip der gegenständlichen Funktion« (III/51).

In gewisser Weise ist dieser Ansatz, ungeachtet seiner methodologischen Vorkehrungen zur Bestimmung der Transzendentalität, naiv realistisch. Er stellt die Wirklichkeit der eigenen Leiberfahrung und der in der Intentionalität der Sinneswahrnehmungen gegebenen Objekte nicht in Frage. Dennoch ist diese Naivität nur scheinbar, denn sie kann sich ihrer Legitimierung in der Reflexion vergewissern, dass die Annullierung des Realitätsindex der Sinneserfahrung in die zwar unwiderlegbare, aber absurde und praktisch bedeutungslose Position des Solipsismus führen würde – praktisch bedeutungslos, denn ich muss mich auch als Solipsist so verhalten, als ob meine Bewusstseinsinhalte eine an sich seiende Außenwelt repräsentierten.

Unter der Voraussetzung der gegenständlichen Funktion der Sinne erweist sich nun deren Zusammenspiel als der leibliche Reflex der objektiven Einheit der in den verschiedenen Wahrnehmungsregionen gegebenen Eindrücke also als die konstitutive Bedingung für die Erfahrung von Welt als einer Sinneinheit, die sich dann auch im Repräsentationssystem der Sprache wiedergeben lässt und so auf die Ebene der Begrifflichkeit des Allgemeinen gehoben wird. In der Rekonstruktion dieses Übergangs gelingt es, die Seinsweise des Geistigen aus der Sinnlichkeit hervorgehen zu lassen. Die Einheit aller Bewusstseinsleistungen baut sich vom Zusammenwirken der Sinnesbereiche aus auf.

Wie die Einheit der Sinne der gegenständliche Grund des Bewusstseins ist, so ist sie auch das materielle Äquivalent der ideellen Repräsentationen. Das Modell, nach dem wir diese Äquivalenz vorzustellen haben, ist nicht das eines Förderbandes, als welches die Sinnesorgane die materiellen Einwirkungen oder Reize in die

Immaterialität des Bewusstseins transportieren würden, sondern *Helmuth Plessner: Von der deskriptiv- zur transzendental-phänomenologischen Methode* das einer Spiegelebene, an der die reellen Gegenstände sich als virtuelle Abbilder widerspiegeln (vgl. Holz 2003a). »Die gesamte Mannigfaltigkeit des überhaupt Möglichen bildet ein System, das sich mit dem System der Sinnesmodalitäten deckt« (III/302). Das heißt: Das Bewusstsein ist die Seinsweise der leiblichen Materie unter den Bedingungen der Sinnlichkeit. Die Anthropologie der Sinne mündet in die Metaphysik der Erkenntnis, und als solche macht sie das materielle Substrat kenntlich, in dem sich die Wirklichkeit in der Form ihrer sinnlichen Abbildung spiegelt. Um dieses Widerspiegelungsverhältnis als »Bildungsprinzip transzendentaler Wahrheit« (I/246ff.) darzustellen, bedarf es einer Systematik der Sinne.

DAS SYSTEM DER SINNLICHKEIT¹

Das Leib-Seele-Problem

Helmuth Plessners Entwurf einer philosophischen Anthropologie zielt auf die Überwindung des Dualismus von natürlich-leiblichem und seelisch-geistigem Menschsein aus einem fundierenden, immanent-weltlichen natürlichen Prinzip der Daseinsform. Die seit Descartes ontologisch gedeutete Verschiedenheit von Körper (*res extensa*) und Geist (*res cogitans*) soll aus einem umfassenden, dialektischen Naturkonzept als Selbstdifferenzierung des einen Seins hergeleitet werden. Das bedeutet die Aufgabe der Vorstellung von physischer ›Äußerlichkeit‹ und psychischer ›Innerlichkeit‹: »Niemand bezweifelt die außerordentliche Zweckmäßigkeit und Anschaulichkeit der Unterscheidung von physisch und psychisch. Sie trifft sicher wesentliche Differenzen im Sein der Wirklichkeit. [...] Ursprünglich zwar ist die Scheidung allen Seins in *res extensa* und *res cogitans* ontologisch gemeint. Sie erhält jedoch von selbst eine methodologisch fortwirkende Bedeutung, die sie in gewissem Sinne der ontologischen Kritik entzieht. [...] Besteht das Wesen der Körperlichkeit in Ausdehnung (wofür also Quantität bzw. Messbarkeit eintreten kann), so dürfen die messfremden, qualitativen Eigenschaften der Körper nicht zum Wesen der Körperlichkeit gehören. [...] So werden um der restlosen Quantifizierung der Körper willen alle Qualitäten subjektiviert und zu Nur-Erscheinungen, weiterhin zu Empfindungen umgedeutet. Über Locke führt da ein

1 | Das folgende Kapitel ist die erweiterte Fassung eines Beitrags, der an der Konferenz *Grenzen und Spielräume des Menschen in der anthropologischen Diskussion* aus Anlass des 100. Geburtstags von Helmuth Plessner im Max-Planck-Institut für Bildungsforschung zu Berlin (4.–6. September 1992) vorgelegt wurde. Diese kürzere Fassung erschien unter dem Titel *Die Systematik der Sinne* in: Friedrich/Westermann 1995, S. 117–127.

Mensch – Natur direkter Weg zu Mach, den jeder Naturforscher noch heute geht«
Helmuth Plessner (IV/79, 83). Eine philosophische Anthropologie hat dagegen den
und das Konzept Gegensatz von materieller Körperlichkeit und geistigem Selbstsein
einer dialektischen des Menschen zu beheben, ohne deren Differenz reduktionistisch
Anthropologie zu nivellieren. Die traditionelle Leib-Seele-Problematik ist als ein
Scheinproblem zu erweisen: »Es liegt im Wesen undisziplinierter
Erfahrung, etwas so lange für fundamental zu nehmen, als es ihrem
Fortgang die größten Sicherheiten und ihren Zusammenhängen
den besten Anschauungshintergrund verschafft. Für den wissen-
schaftlichen Ausbau der Erfahrung reichen allerdings diese Vorzü-
ge nicht aus« (IV/78).

Man sollte meinen, dass nach Plessners Einspruch gegen einen
fortgeschleppten Cartesianismus in den Wissenschaften vom Men-
schen die traditionelle Rede vom Ich und Selbst hätte verstummen
müssen. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Selbst ein so versierter
Psychologe wie Douglas R. Hofstadter, der die Vexierbildhaftigkeit
des Abbildverhältnisses äußerer Realität im Bewusstsein wahrge-
nommen hat (vgl. Hofstadter 1979), konnte sich dem Leib-Seele-
Paradigma nicht entziehen (vgl. Hofstadter/Dennet 1986). Es ist
eben eine alte Erfahrung in der Geschichte der Philosophie und der
Wissenschaften, dass hartnäckig sich reproduzierende Probleme
dann entstehen, wenn man die Frage nach dem Gegenstand des
Problems falsch gestellt hat. Gilbert Ryle (1969) hat dafür den
Ausdruck »Kategorienverwechslung« gebraucht – und dieser logi-
sche Fehler ist nicht immer so leicht zu durchschauen wie in dem
von ihm gegebenen Beispiel des Besuchers einer Universität, der
nach der Besichtigung von Instituten, Laboratorien, Bibliotheken
und Verwaltung schließlich ungeduldig fragte: »Ja, wo ist denn
nun aber die Universität?«

Das so genannte Leib-Seele-Problem (oder *mind body problem*,
um es im anglisierenden Jargon unserer philosophischen Mode zu
sagen) ist seit dem frühgeschichtlichen Animismus eine solche
zwar harte, aber taube Nuss. Wir sind unserer selbst als etwas be-
wusst, das nicht einfach nur die Summe unserer Körperteile und
geistig-seelischen Akte ist; und dieses seltsame Mehr nennen wir
unser Ich. Descartes hat die Erfahrung von diesem Ich an die Ge-
wissheit des Denkens (oder allgemeiner der Bewusstseinsakte) ge-
knüpft: »Ich denke, also bin ich«; und er hat daraus eine eigene,
von Körper verschiedene Substanz gemacht. Ist so zwischen Leib
und Seele, zwischen Denken und Materie erst einmal ein Graben
aufgerissen, auf dessen beiden Seiten einander unvergleichbare
Wesenheiten hausen, dann wird die Frage nach den Bedingungen
der Möglichkeit ihres Aufeinander-abgestimmt-Seins zu einem

heiklen und wohl unlösbaren Problem. Was bin ich? Wie kommt das Bild der Welt in mich hinein? *Das System der Sinnlichkeit*

Ryle, um ihn ein zweites Mal zu zitieren, nennt diese Auffassung vom Ich ironisch das »Dogma, vom Gespenst in der Maschine« (Ryle 1969: 13). Dass sie wenigstens diese ihre angelsächsische Tradition kennen, hätte man von Hofstadter und Dennet erwarten sollen, wenn schon der unbedarfte Hochmut des *common sense* ihnen verbietet, von Konzepten und Problemlösungen Gebrauch zu machen, die eine zweieinhalbtausendjährige »kontinentale« Philosophiegeschichte in ihren Vorrathshäusern bereithält. Doch sie schreiben: »Wenn ich diesen Körper *habe*, dann bin ich doch wohl *etwas anderes* als dieser Körper. [...] Jedenfalls scheinen ich und mein Körper beides zu sein: aufs engste verknüpft und doch zugleich verschieden« (Hofstadter/Dennett 1986: 13).

So wärmen die Autoren den cartesischen Substanzdualismus wieder auf, um dann unbefangen zu behaupten: »Was ist der Geist? Wer bin ich? Kann bloße Materie denken oder empfinden? Wo ist die Seele? Jeder, der sich diese Fragen stellt, stürzt kopfüber in die größten Wirrnisse. [...] Wir glauben, daß es gegenwärtig keine einfache Antwort auf die großen Fragen gibt. Dieses Buch soll daher seine Leser provozieren, in Unruhe versetzen, in Verwirrung stürzen« (ebd.: 9).

Nun ist die Verwirrung aber nur dann groß, wenn man von der Annahme ausgeht, die Wirklichkeit bestehe aus jeweils homogenen – und dann eben prinzipiell von einander verschiedenen – Substraten, deren Zusammenhang und Korrespondenz erklärungsbedürftig seien. Beschränken wir uns nur auf die Neuzeit, so haben wir immerhin seit Spinoza und Leibniz alternative Weltmodelle, in denen diese Schwierigkeit nicht auftaucht. Die Einheit der Welt wird als ein naturgeschichtlicher Prozess der Differenzierung begriffen, in dem der Übergang zu komplexeren Organisationsstrukturen neue Eigenschaften (Qualitäten) entstehen lässt: so z.B. beim Übergang von anorganischer zu organischer Materie die Reagibilität und Empfindung, bei der Ausbildung körpereigener informationsleitender und -speichernder Systeme das Bewusstsein, bei der Arbeit das Selbstbewusstsein und die Reflexion der Reflexion. Unter diesem evolutionären Aspekt, der qualitative Sprünge einschließt, hat Plessner in den *Stufen des Organischen und der Mensch* ein theoretisches Modell der »Spezifikation der Natur« ausgearbeitet – auch das scheinen diese Autoren nicht zu kennen. Friedrich Engels sah die Einheit der Welt in ihrer Materialität begründet und leitete die Mannigfaltigkeit der Phänomene aus immer komplexer werdenden »Bewegungsformen der Materie« ab. Leib und Seele, Welt und Ich

Mensch – Natur (Selbst) brauchen dann nicht als *Verschiedenes*, sondern können
Helmuth Plessner als *Selbstunterschied* der Materie erklärt werden – also in Anwen-
und das Konzept dung einer Denkfigur der dialektischen Logik, die seit Platon und
einer dialektischen Aristoteles, seit Leibniz und Hegel als methodisches Instrument
Anthropologie für die Auflösung eben jener Paradoxien entwickelt wurde, deren
Reproduktion Hofstadter und Dennet solch sichtbares, indessen
wissenschaftlich nutzloses Vergnügen bereitet.

Die Fragestellung von Hofstadter/Dennet und die Entfaltung
der von ihnen als Paradoxien und Aporien präsentierten Erschei-
nungen laufen letztlich darauf hinaus, dass die konstitutiven Pro-
zesse der Sinnlichkeit und ihre Repräsentation als Bewusstseins-
gestalten auseinander gerissen werden. So entstehen im theoreti-
schen Modell zwei Wirklichkeiten. Eine philosophische Anthro-
pologie, die nicht hinter Plessner zurückfallen will, nimmt dagegen
eine Stelle in einem ontologischen System ein, das die Wirklichkeit
als eine Einheit darstellt. Als System der Sinnlichkeit, als Einheit
der Sinne lässt sich die gegenständliche Beziehung als *weltkonsti-*
tuierend, das heißt als Erzeugung einer Sinnganzheit begreifen,
also der Übergang von Reiz in Bedeutung als ein und dasselbe
Phänomen fassen. Mit dem Entwurf einer Systematik der Sinnlich-
keit hat Plessner die natürlichen, also die materiellen Bedingun-
gen freigelegt, unter denen eine doch immer nur vom Menschen
her zu konstruierende dialektische Einheit von Subjekt und Objekt,
von Erleben und Gegenstandswelt, von Denken und Sein als Welt
begriffen werden kann.

Gegenstand und Inhalt der Sinneswahrnehmung

So gut wie eine transzendente Phänomenologie die Prägung un-
serer Gegenstands- und Welterfassung durch die Formbestimmtheit
unserer noetischen Leistungen geltend macht, kann ein konse-
quenter Sensualismus die Grenzen unserer Rezeptivität in der Leis-
tungsfähigkeit unserer Sinne ausmachen, die selektieren, was wir
erfassen, und determinieren, in welcher neurophysiologischen Re-
präsentationsweise wir es erfassen. Diese Feststellung ist trivial,
nicht aber das sich daraus ergebende erkenntnistheoretische Prob-
lem, wie die Beziehung dieser logisch und/oder sinnlich präfor-
mierten Gegenstandswelt zu der Welt der Seienden zu denken sei,
um deren wie auch immer gefilterte oder gestanzte Repräsentation
es in allen Erkenntnisvorgängen, von der Empfindung und sinnli-
chen Wahrnehmung bis zur begrifflichen Dihairesis und Synthesis,
doch eigentlich geht. Dass die Antworten der klassischen philoso-

phischen Systemtypen auf diese Frage unbefriedigend sind, hat Plessner am Anfang seines aesthesiologischen Entwurfs *Die Einheit der Sinne* gezeigt und aus dieser unbefriedigenden Theorielage die Konsequenz gezogen, das Problem anders als im Modell der Korrespondenz von Innen- und Außenwelt zu formulieren. *Das System der Sinnlichkeit*

Es wäre ein philosophisches Missverständnis zu meinen, die fortschreitende Aufklärung der neurophysiologischen Prozesse, in denen sich unsere Vorstellungen von der Welt auf der Ebene des Organismus bilden, könne die erkenntnistheoretische Frage nach der Realität der Außenwelt und nach der Beziehung unserer Vorstellungen zu ihren Gegenständen obsolet machen. Erkenntnistheorie kann nicht durch Neuropsychologie ersetzt werden. Wenn sich als ein Ergebnis der naturwissenschaftlichen Forschung für kognitive Systeme feststellen lässt, »Wahrnehmungen sind daher immer Konstruktionen von selbstreferenziell tätigen Nervensystemen« (Weingarten 1992: 5), dann folgt daraus keineswegs, dass es keine Repräsentation von Außenwelt im Bewusstsein gäbe, sondern nur, dass die Repräsentationsbeziehung anders gefasst werden muss als in einem einfachen Abbildungsmodell, das so etwas wie Gestaltähnlichkeit stipuliert.

Der Widerstreit »Abbildung oder Konstruktion« kann allerdings nur aufkommen, wenn das erkenntnistheoretische Schema einer Subjekt-Objekt-Dualität als unhintergebar jeder transzendentalen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zugrunde gelegt wird. Demgegenüber könnte es sich als sinnvoll herausstellen, dieses Schema selbst als eine sekundäre Ableitung von einer vorgängig ontologisch zu klärenden Frage nach dem Sein von Bewusstsein aufzufassen. Plessner gibt sich mit der »Schwäche und Ungeklärtheit der Zweiweltsituation [...] und der fundamentalen Unmöglichkeit, von einer Erfahrungsstellung in die andere ohne Bruch zu gelangen« (IV/103) nicht zufrieden; »nicht ist das Bewußtsein in uns, sondern wir sind ›im‹ Bewußtsein. [...] Das Bewußtsein [...] ist immer da gewährleistet, wo die einheitliche Beziehung zwischen Lebenssubjekt und Umwelt in doppelter Richtung, rezeptiv und motorisch, durch den Leib besteht« (IV/111). Diese doppelte Gerichtetheit des Leibes, sensuell im Transport äußerer Reize nach innen und motorisch in der Überführung innerer Antriebsmomente in nach außen wirkende Handlungen, macht das Wesen des Lebendigen aus und manifestiert sich an der Grenze zwischen dem Leib und seiner äußeren Umwelt.

Bewusstsein ist die Weise, in der sich die Welt für uns so strukturiert, dass sie sich als Feld unserer Tätigkeiten, unseres Verhaltens, unserer Erfahrung gibt. Dieses Feld ist an sich selbst eine To-

totalität (wenn auch sicher nicht die ganze Totalität möglicher Welt oder gar möglicher Welten), und der Organismus ist ein Moment dieser Totalität und verhält sich selbst als Totalität aller ihm möglichen leiblichen Verhaltensweisen zu ihr. Genau diese Einheit meint das Wort ›Feld‹. »Ein Organismus bietet sich nun einmal als eine Planeinheit an. Dies kommt nicht nur als anatomischer Bauplan, als System von Funktionen, sondern in seinem Verhalten zu seiner *Umwelt* zum Ausdruck. Bauplan, Funktionsplan und Umwelt passen zueinander, d.h. sie legen einen gewissen Rahmen fest, in den sich die Sinnesorgane einfügen« (III/326). Es erhellt, dass die Sinne nach dieser Auffassung Plessners konstitutiv für die Einheit dieses organischen Feldes sind. Darum kann das Wort ›Welt‹ eine zweifache Bedeutung annehmen: metaphysisch als Terminus für die Ganzheit alles möglichen Seienden; hermeneutisch als ›die Welt des Menschen‹, ›die Welt des Seeigels‹ usw. für das Feld oder die Region, in der sich ein Lebewesen einer bestimmten Art zu seinen spezifischen Reizgegenständen verhält (vgl. III/57).

»Ein Prinzip, das uns die spezielle Ausbildung der Sinnesorgane als optische, taktile, chemische, akustische, geotaktische begreiflich macht, gewinnen wir an ihrer praktischen Bedeutung erst dann, wenn wir die *gegenständliche Funktion*, die adäquaten Reize der einzelnen Sinne mit einbeziehen. Nur weil es Licht, Schwerkraft, Schall, Gerüche, Druck gibt, und zwar als verschiedene Modifikationen des Seienden in seiner Einwirkung auf den Organismus, hat es dieser nötig, entsprechende Organe für sie auszubilden« (III/38). Je nach Art und Weise, wie ein Organismus Reizempfindlichkeit für Umweltgegenstände entwickelt und dafür Organe oder Rezeptoren und ›Verarbeiter‹ ausbildet, ist ihm seine Umwelt erschlossen und stellt sich ihm als ›seine‹ Welt dar. Reizempfindlichkeit und Umwelterschlossenheit definieren seine Lebensfunktionen (und Überlebensmöglichkeiten). Demgemäß kann die Herausbildung zusätzlicher Reizempfindlichkeiten als ein Faktor der Evolution eben dann und immer nur dann betrachtet werden, wenn die Erweiterung des Sinnesfeldes in einem Zusammenhang mit der tatsächlichen Beschaffenheit der Umwelt steht. Die Sinnlichkeit muss ein Reflexionsmedium der in ihr signalisierten, bedeuteten Gegenständlichkeiten sein.

Eine prinzipielle Skepsis gegen die Sinne ist eine lebenswirkliche Unmöglichkeit, und darin beruht die vortheoretische Stärke des Sensualismus. »Was wir von der Welt wissen, haben wir aus Empfindungen unserer Sinne« (III/25). Ausführlicher hat der Physiologe Herbert Hensel in seiner Marburger Rektoratsrede *Sinneserfahrung und Wissenschaft* diese Priorität der Sinne für unsere Welt-

erfahrung hervorgehoben – ein Votum, an dem keine Erkenntnistheorie vorbeigehen können: »In der Tat erweist sich die Sinneserfahrung als eine spezifische, unabdingbare und durch keine andere Instanz zu ersetzende Grundlage unseres Wissens von der realen Welt. Das gilt nicht nur für unser alltägliches und naives Weltbild, sondern vor allem auch für jene Wissenschaften, deren Tätigkeit auf die Erforschung der Sinnenwelt gerichtet ist, vor allem die Naturwissenschaften in widestem Umfang und die naturwissenschaftlich orientierte Medizin. Ja, selbst die sinnenfernsten und abstraktesten unter den empirischen Disziplinen, wie etwa die Physik, können nicht umhin, sich auf die Sinneserfahrung als letzten Kronzeugen zu berufen, wie weit sie auch immer mit ihren gedanklichen Konstruktionen die naive Wahrnehmungswelt überschreiten mögen. Insofern müssen auch alle skeptischen Versuche philosophischer oder naturwissenschaftlicher Art, die Sinnesphänomene zu verleugnen, umzudeuten oder zu verfälschen, sie als Täuschung, Trug, Illusion oder subjektiven Schein zu bestimmen, immer wieder vor der Einsicht scheitern, daß der Bereich des Phänomenalen als solcher von nicht ableitbarer Gewißheit und Unbezweifelbarkeit ist« (Hensel 1965: 1).

Die Erscheinung der Welt kann nicht als eine bloße Funktion unserer konstitutiven Bewusstseinsleistungen verstanden werden, wenn wir uns nicht auf einen ganz und gar unsinnigen transzendentalen Solipsismus zurückziehen wollen (vgl. Husserl 1962). Für ein Lebewesen in einer natürlichen Umwelt sind seine Sinnesorgane Mittel der verhaltensorientierenden Steuerung der Lebensprozesse und das gilt auch für den Menschen. Angemessenes Verhalten ist zum Mindesten ein im Erleben fundiertes Indiz für die prinzipielle operationale Zuverlässigkeit der Sinne. »Wir nehmen nur das wahr, was wir im Lebenskampf brauchen, was ein Wesen von Geist, Fleisch und Blut auf dieser Erde nötig hat, um nicht unterzugehen. Differenzierung und einheitliches Zusammenspiel der Sinne gibt es nur mit Rücksicht auf den obersten Zweck der Anpassung im Sinne der Lebensförderung. Wie groß die Abweichungen unserer sinnlichen Eindrücke von der Wirklichkeit an sich sein mögen, darüber gibt dieses Prinzip der Nutzereinheit der Sinne keine Auskunft. Es bestimmt gewissermaßen nur eine untere Schwelle möglicher Abweichungen, unter welche nicht gegangen werden kann, wenn aus der Diskrepanz zwischen Eindruck und Wirklichkeit dem Organismus keine Schädigungen erwachsen sollen. Immer bleibt dem Sinnenleben eine gegenständliche, eine wirklichkeitskundende Funktion gewahrt, die der Organismus zur Anpassung an sein Lebensmedium braucht« (III/39f.).

Die ›wirklichkeitskundende‹ Funktion der Sinne wird nun allerdings heute von den Theoretikern der Selbstreferenzialität des Gehirns bestritten. So schreibt Maturana: »Es gibt außerdem keine Informationsverarbeitung, keine Errechnung des Verhaltens nach den Bedingungen einer Außenwelt, keine zielgerichteten Prozesse im Arbeiten des Organismus, es gibt lediglich Zustandsveränderungen des Organismus im Prozeß der Verwirklichung seiner Auto-poiese« (Maturana 1992: 109). In dieser Formulierung wäre die Intersubjektivität der Inhalte von kognitiven Prozessen, die doch die Voraussetzung für kollektives Handeln (nicht erst von Menschen, sondern auch von Tierrudeln, -herden, -schwärmen) ist, nicht begründbar; auch Entscheidungen über ›richtige‹ oder ›falsche‹ Sinnesindrücke ließen sich nicht begründen. Wenn Weingarten also die Konsequenz zieht – »unsere menschlichen Wahrnehmungen von Welt sind keine Abbilder der Welt außerhalb von uns, sondern wir konstruieren uns ein Weltbild aus den durch unser Handeln ausgelösten, intern induzierten Zustandsveränderungen unseres Nervensystems, und die Erfahrung oder das Erlebnis einer solchen Zustandsveränderung bezeichnen wir dann als Wahrnehmung« (Weingarten 1992: 5f.) –, dann geht er über das hinaus, was aus der Beschreibung des Gehirns als eines selbstreferenziellen Systems abgeleitet werden kann.

Roth hat die Frage nach der philosophischen Deutung der neuropsychologischen Forschungsergebnisse vorsichtiger formuliert: »Natürlich gibt es eine reale Welt, in der ein realer Organismus mit einem realen Gehirn existiert und die über die Sinnesrezeptoren auf das Gehirn einwirkt. Dies ist jedoch nicht die Welt, in der das kognitive und kommunikative Ich existiert. Das Gehirn erzeugt auf der Grundlage der Interaktion der Rezeptoren mit der Welt selbstreferentiell eine kognitive Welt, eine ›Wirklichkeit‹ [...]. Das Gehirn hat keinen direkten Zugang zur Welt, es ist in sich kognitiv und semantisch abgeschlossen. Es ist natürlich nicht von der Umwelt isoliert: es erhält Erregungen von den Sinnesorganen, die es, da die Erregungen unspezifisch sind, aufgrund interner Kriterien deuten muß. Diese Kriterien sind teils topologischer Natur, teils Kriterien der Konsistenz, der Übereinstimmung mit früherer Erfahrung, der Ganzheit usw. Wir nennen das Gehirn deshalb *selbstreferentiell*. Selbstreferenzialität bedeutet, daß das Gehirn die Bewertungs- und Deutungskriterien *aus sich selbst heraus* entwickeln muß« (Roth 1986: 210, 209).

Dass die Welt der neuronalen Erregungsmuster – was übrigens nicht dasselbe ist wie die Welt unserer Vorstellungen – jedenfalls nicht abbildgleich mit der Welt der Gegenstände ist und ihr schon

gar nicht an Umfang entspricht, ist unbestritten und würde nur für *Das System der Sinnlichkeit* einen idolatrischen Sensualismus unannehmbar sein. Unbestreitbar ist aber auch, daß die in bestimmten Hirnabschnitten lokalisierten Sinnesqualitäten im Normalfall (von krankhaften Abweichungen oder Experimentalsituationen abgesehen) nicht unspezifisch erzeugt werden; denn die vom Auge aufgenommenen Reize kommen eben im Hinterhauptscortex an, die vom Ohr aufgenommenen im oberen temporalen Cortex usw. Das topologische System der Reizinterpretation gemäß Sinnesmodalen setzt also die Funktion der Sinne als Rezeptoren nicht außer Kraft, sondern »übersetzt« sie nur (wie Roth auch sagt); und eine Übersetzung folgt in jedem Falle Zuordnungskriterien, denengemäß wir mit der von Leibniz geforderten Strenge sagen dürfen, »die eine Sache drücke eine andere aus« (Leibniz 1879: 112; vgl. Kursch 1988).

Plessner hat sich, lange bevor die Theorie der Selbstreferenzialität zum Thema der Biologie wurde, mit dem philosophischen Problem der Deutung eines geschlossenen Bewusstseinssystems auseinandergesetzt. Er stellt fest: »Das Guckkastenprinzip des Bewußtseins macht einem anderen Platz, dem Gedanken der Selbstenthaltendheit des Bewußtseinssubjektes im Bewußtsein. [...] Der Mensch empfängt nicht von seinen durch das Sein gereizten Sinnesflächen [...] *Bilder, sondern Erregungen*, und ihm [...] bleibt nur die Verarbeitung dieser zentralen Erregtheit in der Art, daß er dabei strenge Übereinstimmung mit der Natur der reizgebenden Gegenstände wahrte. Da er von ihnen jedoch keine Kenntnis hat als eben durch Reiz und Erregung, so bleibt die nervöse Erregung nur ein Zeichen von der Wirklichkeit und für sie, für das objektive Rot, für den Ton c. Die Erregungen sind chemische Prozesse von Eiweiß, Zucker und Lipoiden in Ganglienzellen, aber bedeuten Farbe und Form, Größe und Tiefe der Welt« (III/58, 61f.). Dann aber fügt er hinzu: »Der Sensualismus des Abbilds versagt. Der Sensualismus des Zeichens versagt zwar nicht aus inneren logischen Gründen, doch gibt er statt einer Lösung ein neues Rätsel. Denn, muß man sich fragen, wie kommt das Bewußtsein dazu, in dem Zustand von Selbsterregungen ursprünglich eine Welt zu sehen, zu hören, zu fühlen, da ihm doch nicht irgendwo eine Lücke gelassen, durch die es sich von der Welt an sich überzeugen könnte, nicht ein Mentor gegeben ist, der es darüber belehrte. [...] Sind auch die Organe keine einfachen Übertragungs- und Abbildapparate, sollen sie doch ihre gegenstandskündende Funktion (in Einheit mit dem nervösen Zentralorgan) dem Sein entsprechend verstehen« (III/64, 62).

Diese Fragen beantwortet auch die Theorie der Selbstreferenzialität des Gehirns nicht, weil es Fragen sind, die *eo ipso* nicht

Mensch – Natur durch eine naturwissenschaftliche, experimentelle Untersuchung, *Helmuth Plessner* sondern nur durch ein Modell beantwortet werden können; und ein *und das Konzept* solches Modell hat nur dann mehr als fiktiven Gehalt, wenn min- *einer dialektischen* destens seine Anfangssetzung apriorische Gewissheit beanspru- *Anthropologie* chen darf. »Es ist ein Zirkel, auf dem das empiristische Verfahren in der Erkenntnistheorie ruht, da es außerstande ist, andere zwin- gende Gründe dafür beizubringen, als welche durch den Gebrauch des Verfahrens zum Vorschein kommen« (III/68). Die konstitutive Funktion der Sinne wird in einem zweigliedrigen Modell von Urbild und Abbild nicht plausibel darstellbar. »Das Problem der Gegen- ständlichkeit des sinnlichen Bewußtseins« darf nicht »als eine Transportfrage« behandelt werden (ebd.).

Doppelaspektivität: aktiv – passiv; innen – außen

Anthropologisch sind unsere Erkenntnisleistungen auf eine vor- gängige Einheit des Subjekt-Objekt-Felds gegründet, auf eine Ver- mitteltheit des wahrnehmenden Menschen mit der wahrgenomme- nen Gegenstandswelt. Schon Marx hat diesen Gedanken scharf he- rausgearbeitet (vgl. Marx 1968: 578ff.). Die Wesenheit des Men- schen als eines gegenständlichen Wesens ist grundlegendes Mo- ment einer dialektischen Ontologie (vgl. Holz 1983: 33ff., 128ff.). Die Evidenz der Gegenständlichkeit, die Marx aus der Selbsterfah- rung des Menschen in der Tätigkeit, phänomenologisch gespro- chen: aus der Selbstgegebenheit des Gegenstandes, in dem Inhalt der Tätigkeitsintention, des Zwecks gewinnt, hat ihre Vorausset- zung in der Doppelstruktur jeder Beziehung: Aktiv auf den Gegen- stand einwirkend, als gegenständlich tätig, ist das Lebewesen zu- gleich passiv den Gegenstand auffassend, also gegenständlich sinnlich. »*Sinnlich* sein, d.h. wirklich sein, ist Gegenstand des Sinns sein, *sinnlicher* Gegenstand sein, also sinnliche Gegenstände außer sich haben, Gegenstände seiner Sinnlichkeit haben. Sinnlich sein ist *leidend* sein« (Marx 1968: 579). *Appetitus* und *perceptio* sind korrelative Kategorien des In-der-Welt-Seins. Plessner hat sich nicht auf den jungen Marx bezogen, aber seine Fragestellung hält sich im Horizont des von Feuerbach angesprochenen und von Marx genauer bestimmten Problems der Subjekt-Objekt-Verschran- kung, der Welthaftigkeit als Ausdruck eines einheitlichen Feldes von Subjekt und Objekt. Gegen die auf Kant zurückführende Be- gründung der Seinsweise des Menschen in diesem selbst² schlägt

2 | Ein solches Vorgehen führt immer zu einer subjektiv-idealistischen

Plessner, quasi materialistisch, die philosophische Reflexion des natürlichen Begründungszusammenhangs der Lebensformen, der ›Stufen des Organischen‹ vor. Gegen den kantianischen Grundzug der fundamentalontologischen Vorgaben für jede Anthropologie bei Heidegger³ macht er geltend: »Existieren kann nur, wer lebt, auf welchem Niveau immer. Sich dagegen zu sperren und Leben auf einer seiner Möglichkeiten, nämlich existieren, zu fundieren, heißt den Einsatz der Frage des Menschen nach sich selber um dieser Selbstbezüglichkeit willen als die einzig legitime Direktive für eine Anthropologie in philosophischer Absicht gelten zu lassen. Man kann aber auch bei den Wesenskriterien der Lebendigkeit einsetzen und nicht wie Heidegger die Frage vom Frager her, sondern im Gesichtskreis des Lebens, gewissermaßen von unten her aufröhlen« (VIII/388f.). Plessner hat diese wenn man will ›realphilosophische‹ Wendung methodologisch in dem Aufweis begründet, dass der cartesische Dualismus von Ausdehnung und Innerlichkeit unzureichend ist, um die Phänomene der Leiblichkeit des Lebendigen angemessen zu beschreiben (oder gar zu erklären). Die nachcartesianische Philosophie hatte diese Unzulänglichkeit auch erkannt, und die transzendente (kopernikanische) Wendung war nichts anderes als der Versuch, sie durch Rückführung der Dualität auf eine Priorität der Innerlichkeit zu beheben (nachdem der umgekehrte Versuch der französischen Materialisten, La Mettrie »homme machine« und Helvétius' »esprit comme sensibilité physique«, offenkundig gescheitert war). Die unaufhebbare Schwierigkeit eines an der Außen-Innen-Dualität orientierten Ich- und Erkenntnisbegriffs hat Plessner kritisch notiert: »Offenbar muß die Verbundenheit des Ichs mit dem eigenen Körper den Sinn haben, dem Ich Kunde von einer außer ihm existierenden Welt zu vermitteln [...]. Der Körper als ausgedehntes Ding gehört dann allerdings schon zum Selbstbewusstsein, und zwar zur Sphäre der äußeren Wahrnehmung, vermittelt aber offenbar doch dem Ich, der Sphäre innerer Wahrnehmung, Materialien zum Aufbau seiner Vorstellungen. In diesem Doppelaspekt präsentiert sich, idealistisch oder nichtidealistisch angesehen, das psychophysische Gesamtselfst, dessen äußerste Zone seiner eigenen Organe das reine Hier des Ichs in beständiger Bindung umschließt. Einmal bildet der eigene Körper die Peripherie der Immanenzsphäre, weil er sowohl Teil an

*Das System
der Sinnlichkeit*

Beantwortung der ›Grundfrage der Philosophie‹ nach dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein (vgl. Holz 1990a).

3 | Zu den kantianischen Wurzeln Heideggers, neben den neuthomistischen, vgl. Gudopp 1983.

Mensch – Natur der Außenwelt als auch Teil an der Innenwelt hat. Dann wieder
Helmuth Plessner umschließt die Innenwelt, als Selbstbewußtsein die Gebiete inne-
und das Konzept rer und äußerer Wahrnehmung enthaltend, im Schatz ihrer Vorstel-
einer dialektischen lungen die Außenwelt. Wie soll aber eine Sphäre zugleich mit ihren
Anthropologie Grenzen in der Außenwelt geborgen sein und die Außenwelt in
 sich bergen?« (IV/100f.)

Plessners Gegenthese ist es, »daß es wirklich Gesetze des Zusammenhangs zwischen Lebewesen und Welt [...] gibt, die in der Wasform, der Wesensstruktur des Lebens begründet sind« (IV/109). Alles Lebendige ist dadurch charakterisiert, dass es auf seine Umwelt mit eigenem Verhalten reagiert. »Leben im Sinne von Belebtheit besagt Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. Ein unbelebter Körper erleidet zwar Einwirkungen des Milieus, reagiert aber nicht auf sie, indem er sich eigenständig zu ihm verhält. Dieser Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität« (VIII/390f.).

Man muss im Terminus ›Positionalität‹, der an das lateinische *ponere* = ›setzen‹, *positum* = ›gesetzt‹ anknüpft, die seit Fichte in der deutschen Philosophie eingebürgerte Begrifflichkeit mitdenken. Positionalität meint nicht nur den Ort in Bezug auf eine Umwelt (wie im englischen oder französischen *position*). Im deutschen ›setzen‹ ist die Aktivität eines Sich-entgegen-Setzens (ich setze mich der Welt entgegen als von ihr unterschieden) oder eines Etwas-entgegen-Setzens (ich setze einen Gegenstand mir entgegen, z.B. Fichte: Das Ich setzt das Nicht-Ich) enthalten. Positionalität sagt also, dass ein Seiendes durch die Weise seines Daseins sich zur Umwelt verhält. Dieses Verhältnis hat zwei Richtungen: Die Umwelt wirkt auf das Seiende ein, und das Seiende wirkt auf die Umwelt ein. Man kann diese Doppeltgerichtetheit als *challenge-response* beschreiben: Die Blume hat eine leuchtende Farbe, einen besonderen Duft und erregt damit Bienen und Schmetterlinge, sich auf sie zu setzen und ihr Nahrung zu entnehmen; andererseits fällt der Regen auf die Erde und die Blume saugt mit ihren Wurzeln das Wasser, die Sonne scheint und die Blume wendet sich ihr zu.

Das Beispiel zeigt, dass Positionalität wesentlich nicht eine zweigliedrige Beziehung ist, sondern einen Reaktionskomplex umfasst, durch den ein Seiendes in eine multiple Struktur von Seienden eingebettet ist. Als dieses eine bestimmte Seiende setzt es sich und seine Umwelt, aber von jedem anderen einzelnen Seienden wird es als Teilmoment von dessen Umwelt *gesetzt*. Eine Sphäre von Lebensbeziehungen entsteht in den Wechselwirkungen und Überschneidungen von *Setzungen*, sie ist selbst durch diesen Gesamtprozess *gesetzt*. »Ein Lebewesen erscheint gegen seine Umge-

bung gestellt. Von ihm aus geht die Beziehung *auf* das Feld, *in* dem es ist, und im Gegensinne die Beziehung zu ihm zurück [...] Wie geschildert, bestimmen die Momente des ›über ihm Hinaus‹ und des ›ihm Entgegen, in ihn Hinein‹ ein spezifisches Sein des belebten Körpers« (IV/186, 184). Das bedeutet, dass das Lebewesen nicht nur, wie der Körper anorganischer Materie, ›an einer Stelle‹ ist, sondern das außer ihm Seiende in sein eigenes Sein hineinzieht (vgl. IV/186f.). Hegel hat dieses Verhältnis formal als Einheit von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion beschrieben (vgl. Hegel 1970: 6/24ff.). A setzt sich durch seine Begrenzung; A setzt B, C, D... als ihm äußere Andere sich entgegen; A bestimmt sich, indem es sich als so und so begrenzt durch Andere begreift.

Diese Positionalität besagt, dass allem Lebendigen die Doppelaspektivität zukommt, an sich fremde Tätigkeit zu erleiden und *aus* sich eigene Tätigkeit auszuüben; der Antagonismus dieser beiden Wirkungen lässt sich als die den Lebewesen äußerliche und die ihnen innerliche Seite ihrer Weltbeziehung fassen. Ihre ›Organe‹ sind die Träger dieser Beziehung, der ›Organismus‹ ist die Ganzheit dieser Organfunktionen, die Organspezifität macht die Spezifität der Welthaftigkeit jedes Lebewesens aus.

Plessner hat drei hauptsächliche Formtypen dieser funktional vermittelten Welthaftigkeit herausgearbeitet: Die Positionalität der offenen Form der Pflanze, die Positionalität der geschlossenen Form des Tieres und die Positionalität der exzentrischen Form des Menschen: »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 [...]. Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum selbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht« (IV/284, 291).

Demgegenüber ist jene Position exzentrisch, in der das Lebewesen sich selbst noch zum Gegenstand machen, also in Reflexion zu sich treten (sich im Spiegel erkennen) kann, also zugleich *in* sich und *außer* sich (sich gegenüber und damit für sich) ist. »Wenn der Charakter des Außersichseins das Tier zum Menschen macht, so ist es, da mit Exzentrizität keine neue Organisationsform ermöglicht wird, klar, daß er körperlich Tier bleiben muß. [...] Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*« (IV/365, 383).

Positionalität und Grenze

Mit der Kategorie ›Positionalität‹ hat Plessner den Schlüssel gefunden, der ihm die Konstruktion einer einheitlichen Theorie der Natur ermöglicht, die unabhängig von den wechselnden Hypothesen der empirischen Naturwissenschaften ein ontologisches Modell von Formtypen des materiellen Seins entwirft. Jedes körperliche Seiende ist in seiner Einzelheit gegenüber seinem Umfeld begrenzt. Grenze ist eine materiale Bestimmtheit, weil in der Extensionalität des Körperseins begründet; und sie ist eine apriorische Bestimmtheit, weil sie ein logisches Erfordernis oder die Bedingung der Möglichkeit der Gegebenheit von körperlichen Seienden ist. Mehr als dieses eine ›materiale Apriorik‹ braucht Plessner nicht, um die ›Spezifikation der Natur‹ abzuleiten. Denn sobald ich die Körperlichkeit des Körpers a priori durch seine Begrenztheit konstituiert sein lasse, ergeben sich von selbst mehrere Wesensmöglichkeiten, wie diese Grenze beschaffen sein kann. »Die Grenze des Dinges ist sein Rand, mit dem es an etwas Anderes, als es selbst ist, stößt. Zugleich bestimmt dieses sein Anfangen oder Aufhören die Gestalt des Dinges oder den Kontur, dessen Verlauf man mit den Sinnen verfolgen kann. In den Konturen, innerhalb seiner Ränder[,] ist der Dingkörper beschlossen und als dieser bestimmt, oder, was hier dasselbe heißt, *mit* den Konturen, *an* seinen Rändern ist das Ding als dieses bestimmt« (IV/151). Der Kontur ist kontingent, wenn seine beliebige Veränderung das Wesen des Körpers nicht beeinträchtigt. Ein Stein bleibt ein Stein, auch wenn ich irgendein Stück davon abschlage. Die Grenze gehört zwar zu einem solchen Seienden, aber sie ist ihm äußerlich als bloß die Zone, wo es an anderes anstößt. In der Grenze vollzieht sich nicht das Sein eines solchen Seienden.

Demgegenüber ist die Grenze ein Teil des Körpers selbst und als diese bestimmte Grenze ihm notwendig zugehörig, wenn er an ihr und mit ihr den Übergang zum Umfeld vollzieht. »Besteht das Wesen der Grenze aber im Unterschied zur Begrenzung darin, mehr als die bloße Gewährleistung des Übergehens zu sein, nämlich dieses Übergehen selbst, so muß ein Ding, welchem Reich des Seins es auch zuzurechnen sei, wenn es die Grenze selbst hat, dieses Übergehen selbst haben. [...] Das Reellsein der Grenze an einer der einander begrenzenden Größen drückt sich für diese aus als die Weise des Über ihr hinaus Seins« (IV/182). Zuvor heißt es bei Plessner: »Die Grenze gehört dem Körper selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als dem Anderen entgegen« (IV/181). Das aber ist genau die Seins-

weise des Organischen, und das Über-sich-hinaus-Sein ist es, das sich als Sinnlichkeit – auf der einfachsten Stufe als pure Reiz-Rezeptivität und -Reaktivität, auf der höchsten Stufe als Synästhesie alles Sinnesorgane – manifestiert. *Das System der Sinnlichkeit*

Die wesensnotwendigen Varianzmöglichkeiten, die dem Grenzverhältnis zukommen können und den jeweils bestimmten Modus seiner Wirklichkeit ausmachen, nennt Plessner, »um einen von A. Meyer in Anlehnung an Helmholtz geprägten Ausdruck zu benutzen« Modale, »wobei unter Modal im Sinne von Helmholtz eine solche qualitative Letzttheit zu verstehen ist, die nicht durch Reduktion auf andere Qualitäten weiter analysiert werden kann« (IV/158).

Eine »materialistische« Position nimmt Plessner ein, wenn er »die restlose Zurückführbarkeit aller organischen Modale auf physikalisch-chemische Bedingungen für nicht nur theoretisch möglich und praktisch durchführbar, sondern geradezu für wesensnotwendig erklär[t]« (IV/159). Aber er macht zugleich dagegen im Sinne einer phänomenologischen Einstellung geltend, dass die Begründung eines Phänomens in seinen materiellen Bedingungen nichts über die qualitative Besonderheit des Phänomens aussagt, dass also z.B. die Entstehung von psychischen Zuständen in biochemischen (etwa hormonalen) Lebensprozessen eine Theorie des Psychischen nicht überflüssig macht, die eben die besondere Daseins- und Erscheinungsweise einer neuen Stufe des Lebendigen zum Gegenstand hat. Also muss man das Modal »in seiner Qualität für unbedingt unauflösbar und irreduzibel halten und damit sagen, daß es als solches nie aufhört, auch wenn seine physikalisch-chemischen Bedingungen exakt angegeben worden sind« (ebd.).⁴

Modale sind also qualitative Bestimmtheiten des Verhältnisses eines Seienden von einer bestimmten Seinsart zu seinem Umfeld, das heißt Modi materieller Reflexion.⁵ Die Reflexionsweisen von

4 | Vgl. auch »Anorganische Modale sind z.B. die Farbqualitäten. Ihre Qualität kann nie elektromagnetisch definiert werden. Das Quale setzt der Physiker in eindeutige Beziehung zu einer bestimmten Wellenlänge und Geschwindigkeit, ohne auch nur im Mindesten die Absicht zu haben, damit das spezifische Farbquale in seinem Fürsichsein, in diesem seinem besonderen Grün etwa zu erklären. Er trifft eine reine Zuordnung zwischen dieser Farbe und quantitativ fassbaren Grundlagen ihres Seins. Die auf solche rechnerische Weise feststellungsfähigen Schichten der Farbwirklichkeit erschöpfen sie durchaus nicht. Sie hat eben darüber hinaus die nur anschauungsfähige Schicht der spezifischen Qualität, des ›So Aussehens‹ [...]« (IV/159).

5 | Dass es nicht einfach Seinsmodi, sondern Reflexionsmodi sind, geht

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

Organismen, mithin auf der Stufe des Lebens, sind durch die beiden Wesensmöglichkeiten der offenen und der geschlossenen Form der Positionalität angegeben (welch letztere dann in die exzentrische Form übergehen und damit eine qualitativ neue Stufe des Organischen konstituieren kann). Von der Reizbarkeit, die schon dem Protoplasma eignet, bis zur ästhetischen Sensibilität des Künstlers und Kunstliebhabers gibt es einen durchgängigen, mehr oder weniger differenzierten, mehr oder weniger komplexen Seins-habitus des ›Über-hinaus-Seins‹ oder der ›Verschränktheit‹ des Individuums mit seinem Umfeld; die Funktionen insgesamt dieses Habitus können als ›Sinnesempfindung‹ (*sensation*) bezeichnet werden. Jeder neue Typus des organischen Seienden hat an den Funktionen des früheren teil und geht über sie hinaus. Das Tier hat die Reizbarkeit der Pflanze, aber es ist aktiv bei der Befriedigung seiner Bedürfnisse. Der Mensch hat Reizbarkeit und Aktivität, aber auch noch die Fähigkeit, sich selbst zu vergegenständlichen, also gleichsam außer sich treten zu können. Jede dieser Haltungen setzt die ›niederen‹ voraus, stößt sich von ihnen ab und nimmt sie mit, nicht ohne sie dabei in das neue Haltungsschema zu integrieren und zu transformieren. Das Modell eines ›Stufenbaus des Organischen‹ drückt das aus.

Ontologische Grundfragen

Plessner hat sich durchaus dazu bekannt, mit seiner Fragestellung den Bereich der Naturwissenschaften zu überschreiten und die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verpönte Naturphilosophie wieder aufzunehmen. »Niemals steht der Naturphilosophie eine Entscheidung darüber zu, welche Faktoren eine Naturerscheinung hervorrufen können, sondern nur darüber, welche Begriffe, Ideen, Prinzipien geeignet sind, ein Verständnis von der Notwendigkeit ihres Daseins als Erscheinungen zu ermöglichen« (III/73).

Dass Naturphilosophie *nolens volens* ein Stück Metaphysik ist, hat er (zumindest in der Entstehungszeit der großen anthropologischen Entwürfe) nicht zugeben wollen. Der Philosophie des Lebendigen, die die *Stufen* systematisch entwickeln, glaubte er in der Aisthesiologie der *Einheit der Sinne* noch eine *erkenntnistheoretische* Grundlegung geben zu können, die den Widerstreit von Rea-

aus dem Hinweis auf Farbqualitäten als anorganische Modale hervor (siehe vorhergehende Fußnote). Was das ontologisch für eine Theorie der Materialität besagt, kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.

lismus und Transzendentalismus überwindet. Und doch ist die Antwort, die die Theorie vom »Wahrheitswert sinnlichen Bewußtseins« (III/74) gibt, selbst schon eine Regionalontologie des Bewusstseins, in der nicht nur die Konstitution von Bewusstsein, sondern auch die apriorischen Voraussetzungen bzw. Prinzipien des Bewusstseinsfeldes als *Bewusstseinsfeld* angegeben werden.

Plessner unternimmt es, den »Wahrheitswert« der natürlichen Welteinstellung nicht gegen die transzendente Wende zu verteidigen, sondern ihn auf dem Boden der transzendentalen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständlichkeit und Erkenntnis wieder zu gewinnen. »Natürlich«, im doppelten Sinne von »selbstverständlich« und »naturgemäß«, führt der Weg über die dem Ich (Bewusstsein) evidente Beschaffenheit seiner selbst, und Plessner nimmt einen durchaus materialistischen Ausgangspunkt ein, wenn er diese Beschaffenheit von der Leiblichkeit des Menschen her zu fassen versucht. Die Sinne sind das Medium, in dem die »präsentischen Gehalte« (also die »Gegenstände«) erscheinen und durch deren physiologische Leistung sich das spezifische »gegenständliche Wesen« des Menschen konstituiert.⁶ Hier vollzieht sich die »Berührung mit der Wirklichkeit« als »Grundakt jeder Erkenntnis« (III/63).

Plessner hat später resigniert notiert, dass *Die Einheit der Sinne* nie eine ernsthafte Rezension bekommen habe (vgl. X/319). Die einzige Reaktion von Rang war Josef Königs 85 Druckseiten langer Brief (vgl. König/Plessner 1994), der in keinem Sinne eine Rezension war, aber als Replik eines Freundes Plessner auch tief enttäuschen musste; denn Königs Einwände gehen an Plessners Intention völlig vorbei.⁷

6 | Darin möchten wir eine Nähe zu den anthropologischen Aspekten in den Schriften des jungen Marx sehen; vgl. Holz 1997: 3/284ff.

7 | Dass Plessner auf diesen Brief nie antwortete und auch im späteren Briefwechsel nie darauf zurückkam, ist ein Indiz dieser Enttäuschung. Nach sieben Monaten erst dankt er lakonisch dafür, und dieser Dank aus dem zeitlichen Abstand klingt wie ein Wiederanknüpfen nach einer Periode der Entfremdung: »Ihr großer Brief, Ihre Karten – seien Sie von Herzen bedankt dafür. Wir sind diesmal beide, d.h. ich weit, weit mehr wie Sie, wortkarger als früher. Ich fühle mich tief in Ihrer Schuld. Immer noch habe ich den großen Brief über die »Einheit der Sinne« nicht beantwortet, eine Zeit lang hemmte mich das ordentlich; aber eine richtige Beantwortung zu finden, ist schwer. Ich muß die Dinge erst von Neuem zusammenstellen, sie aus dem Abfluß Ihrer Gedanken systematisch gruppieren; und dann am besten mündlich replizieren« (König/Plessner 1994: 172). Auf die systematischen Gründe

König bestreitet nämlich genau jenen Ansatz, dass der Grundakt jeder Erkenntnis die Berührung mit der Wirklichkeit sei.⁸ Plessners Herleitung der Konstitution von Sinn (Sinn gegenständlicher Verhältnisse, Sinn von Wahrnehmungsgehalten als dinglicher oder eigenschaftlicher Gegebenheiten usw.) aus der Bestimmtheit der Sinnlichkeit und die damit verbundene Zusammenführung von äußerlich auf den Menschen einwirkenden Materien und durch die Leibverfassung des Menschen bedingte Bestimmtheit der Gegebenheitsweise vermittelt Materie und Form durch die Entsprechung von ›Modi des gegenständlichen Daseins‹ und ›Modalitäten‹ des sinnlichen Affiziertseins. Dagegen erhebt König den Einwand, dies sei »viel zu viel Metaphysik« (ebd.: 229), und er selbst scheint trotz aller vorsichtigen Zurückhaltung letztlich darauf zu insistieren, dass eine strenge philosophische Konstruktion nur transzendental verfahren, sich also nur innerhalb der Grenzen des selbst gegebenen Bereichs des Bewusstseins bewegen dürfe.

Plessner kam es darauf an, die Einheit des objektiv Gegebenen und der subjektiven Repräsentation im konstitutiven Bereich der Sinnlichkeit darzustellen. König verkannte die daraus resultierende Doppelaspektivität des Bewusstseins und behandelt sie aus einer von der Priorität der Erkenntnistheorie bestimmten Einstellung als eine begriffliche Unschärfe: Die Gegebenheitsweisen des repräsentativen Bewusstseins seien »doch unsere Erzeugnisse, unsere ›Schöpfungen‹ (›Schöpfung‹ in einem ganz präzisen originä-

von Königs Unverständnis kann ich hier nicht eingehen. Plessner hatte inzwischen *Die Stufen des Organischen und der Mensch* abgeschlossen und in Druck gegeben, die eine weitere Ausgestaltung seines naturphilosophischen Ansatzes darstellen. Einige der speziellen Einwände Königs sind durch die *Stufen* sicher ausgeräumt, die prinzipielle Differenz in der Hauptsache, der Frage nach der Möglichkeit einer realistischen Ontologie, bleibt bestehen, ja verschärft sich. Plessner, der König ein Leben lang freundschaftlich verbunden blieb, hat die andere Ausrichtung von dessen philosophischem Fragen respektiert.

8 | König/Plessner 1994: 227: »Es betrifft [...] den Sinn Ihrer Frage nach dem ›Wahrheitswert‹ der Sinne oder nach ›der Gegenständlichkeit‹ der Sinne – den *Sinn* dieses Problems – schon *als Problem*. Und korrelativ dazu den *Interpretationssinn* Ihrer Antwort: ›Objektivität der Sinnesqualitäten‹. [...] Ich glaube nicht, daß Ihnen der Nachweis der ›Einheit des Sinnes‹ in dem von Ihnen intendierten Sinn gelungen ist. [...] ›Denn die Berührung mit der Wirklichkeit, wird [...] den Grundakt jeder Erkenntnis bilden‹. Ich glaube, diesen Satz bestreiten zu müssen.«

ren Sinn)« (ebd.: 243).⁹ Königs Behauptung, es sei die Sinnkonstitution durch die Sinne »eine Sphäre, in der das ›Produzieren‹ genau so wichtig ist wie das Erfassen« (ebd.), geht in der Dualität von Erfassen und Produzieren gerade an dem vorbei, was Plessner mit der Theorie der Modale zeigen wollte: dass nämlich im sinnlichen Akt jedes Produzieren ein Erfassen und *jedes* Erfassen ein Produzieren ist, so wie der Spiegel das Bespiegelte erfasst, indem er es re-produziert, und das Gespiegelte (das Spiegelbild) produziert, indem er das Bespiegelte erfasst.¹⁰

Geist muss König, seinem Ansatz nach, als eine aktive Instanz (also quasi substanzialisiert) fassen, während für Plessner Geist eher der Titel für die strukturelle Einheit von Sein und Bewusstsein in den repräsentativen Funktionen ist, deren Ursprung er in den präsentativen Funktionen der Sinne aufzeigen will – also gerade den Nachweis zu führen unternimmt, den nicht geführt zu haben König ihm vorwirft (vgl. ebd.: 244).¹¹

Die Leistung der Sinne

Plessners Formulierung, dass der Bewusstseinträger im Bewusstsein enthalten, aber eben als Träger des Bewusstseins diesem doch vorausgesetzt ist, deutet den Weg von einer transzendentalen Phänomenologie¹² zu einer dialektischen Ontologie an.¹³ Eine solche

9 | Vgl. hierzu die folgenden Sätze (ebd.): »Sie reflektieren darauf nicht. Nur so kann ich es verstehen, daß Sie einer Sphäre, in der das ›Produzieren‹ genau so wichtig ist, wie das Erfassen und beides wesentlich gleich wichtig ist, den einseitigen Titel des ›Verstehens‹ geben.«

10 | Man darf hier auch an die Einheit von *appetitus* und *perceptio* in der *repraesentatio mundi* bei Leibniz denken.

11 | Königs weitere kritische Ausführungen verwickeln sich in verschiedene und verschiedenartige Teilfragen. Wir gehen darauf nicht weiter ein, weil es hier nur darauf ankommt, an dem Kontrast der beiden Freunde die grundsätzlich andere Problemstellung und Lösungsrichtung Plessners kenntlich zu machen. König bekennt in dem Brief vielfach, dass er hinsichtlich seines eigenen Ansatzes noch unsicher sei. Wir meinen, es lässt sich zeigen, dass die entwickelte Fassung von *Sein und Denken* durch weitergehende Reflexionen über Plessners Entwurf beeinflusst wurde und dass diese Wendung in der Rezeption die intensive Beschäftigung Königs mit Hegel zur Voraussetzung hatte.

12 | Man vergleiche dazu Husserls Vorgaben über das methodologische Vorgehen einer transzendentalen Phänomenologie (Husserl 1950) und dazu

Mensch – Natur fordert indessen die Begründung des Selbstverhältnisses der exzentrischen Positionalität in einer Leistung des Bewusstseinssträgers, des Leibs, »über sich hinaus« zu sein; und eben diese Leistung wird in dem Entwurf eines Systems der Sinnlichkeit expliziert. *Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie* Die Einheit der Sinne ist die Grundlage für die *Stufen des Organischen* – so wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* die Grundlage für die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ist. Die Aisthesiologie macht es systematisch möglich, die Spezifik des menschlichen Selbstverhältnisses (als Selbstbewusstsein) und damit die konstitutive Funktion von Arbeit und Sprache für die Anthropologie in der Dialektik der Natur zu begründen. Plessner buchstabiert sozusagen den Weg von Feuerbach über Marx zu Engels (vgl. Holz 1997: 3/209ff.) noch einmal zurück, um anstelle der gescheiterten feuerbachschen Grundlegung einen solideren Boden zu gewinnen. Der Umriss einer Theorie, die die Dialektik der Natur, oder in Plessners Sprache: die Naturphilosophie, in der Natur selbst würde fundieren können, schwebte Plessner schon in seinem ersten Werk, *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* (vgl. I/143ff.) vor. *Die Einheit der Sinne* sollte die Ursprünge aufzeigen, aus denen ein System der Natur (als die lebensweltliche Bedingung des Menschseins) hervorgeht.

Der Aufbau einer Theorie des Menschen »von unten her«, also ausgehend von seiner anatomischen und physiologischen »Bio-Verfassung«, muss das Auftreten der spezifisch menschlichen Eigenschaften erklären, also im Ganzen seinen Übergang zur Exzentrizität darlegen, dergemäß der Mensch sich zu sich selbst gegenständig, das heißt reflexiv verhält. »Aufrechter Gang, Großhirnentwicklung, Sprache, Hand, Werkzeugherstellung, Abstraktionsvermögen. Offensichtlich besteht zwischen allen diesen Gaben und Funktionen eines zoologisch zu den Primaten gehörenden Wirbeltieres [...] ein rein körperliche und unkörperliche Merkmale umfassender Zusammenhang. Dieser Zusammenhang kann nicht in der einen oder anderen Merkmalsgruppe gefaßt werden, auch wenn man sicher zu Recht dem Großhirn die Führungsrolle unter ihnen zuspricht. Die Bezeichnung »exzentrisch« wahrt den Zusammenhang mit der bei den Wirbeltieren in steigendem Maße zum Ausdruck kommenden zentrischen Lebensform und unterstreicht die

Plessners Position, z.B. in II/316, über die Position des kritischen Rationalismus.

13 | Ich sehe eine angemessene Formulierung dieses Verhältnisses in der Anwendung der Spiegelmetapher auf die exzentrische Positionalität im Rahmen einer ausgearbeiteten Theorie der Reflexion.

im zoologischen Rahmen verbleibende und ihn sprengende Doppelnatur des Menschen« (VIII/396). Der junge Plessner, der gerade dreißigjährig den ersten Schritt zur philosophischen Anthropologie tat und damit die transzendentalphilosophische Fragestellung der phänomenologischen Schule, aus der er als Philosoph herkam, mit den biologischen Problemen verband, denen er sein Fachstudium gewidmet hatte, sah in der *Systematik der Sinneswahrnehmung* den Bereich, in dem physiologische und psychologische Prozesse ineinander verschränkt sind und zur Konstitution einer semantischen Repräsentation zusammenwirken. »Ich stehe mit den Dingen der Umwelt mittels meines Leibes in einem unmittelbaren und als unmittelbar erlebten Kontakt. Sehen, Hören, Tasten, jedes Empfinden, Anschauen, Wahrnehmen hat den Sinn, sich in einer unmittelbaren Vergegenwärtigung der Farben und Formen, des Schalls, der Oberflächenbeschaffenheit und Härte der Dinge selbst zu erfüllen. Die Beachtung der Tatsache, daß hierfür vermittelnde Prozesse in den Sinnesorganen, Nerven und Zentralnervensystem nötig sind, kompliziert zwar die Begründung dieser Wahrheit, hebt sie aber als solche nicht auf« (VII/246).

Weder der neurophysiologische Prozess, der heute als selbstreferenzielles System dargestellt wird, noch die Wahrnehmungspsychologie, zu deren Elementaria die Gestalttheoretiker so viel beigetragen haben, geben uns ein Modell der Zuordnung der beiden selbstständigen Funktionskreise und schon gar nicht eine Erklärung der Konstitution von Bedeutung. Sie gelangen bestenfalls zu einer deskriptiven Theorie des psychophysischen Parallelismus.¹⁴

Plessner wirft die Konkordanzproblematik zweier Funktionskreise über Bord. Wenn die Welt aus einer Mannigfaltigkeit von verschiedenen Seienden besteht, die aufeinander einwirken, dann gibt es mögliche differente Modi, wie diese Einwirkungen aufgenommen werden können. Ein einfaches Beispiel aus dem Bereich der offenen Positionalität ist die Heliotropie von Pflanzen, aus dem Bereich der geschlossenen Positionalität das Flucht- oder Aggressionsverhalten von Tieren. Welt artikuliert sich für das einzelne Lebewesen aufgrund der Modalitäten, die das Verknüpfungsmuster

14 | Schon Friedrich Paulsen hat die selbstreferenzielle Geschlossenheit der Systeme der Physiologie und der Psychologie und ihre Parallelität als eine mögliche Interpretation der Entsprechung von Außen- und Innenwelt formuliert (vgl. Paulsen 1892: 87ff.). Allerdings führt der Parallelismus zu weit hergeholten Fiktionen wie der des Okkasionalismus oder der einer Allbeseelung im Sinne Gustav Theodor Fechners, zu welcher Position Paulsen neigt.

Mensch – Natur von Reiz und Reaktion bestimmen. Was in dieses Muster eingeht, *Helmuth Plessner* ist »seine« Welt, nicht die ganze Welt, aber ein Segment der *Real-* und das Konzept welt und nicht irgendeine Fiktion; sonst würde die Reaktion auf eine dialektischen den Reiz nicht »passen«, sondern das Verhalten falsch steuern. *Anthropologie* »Überall in der Tierwelt gilt der Satz: Reiz und Reaktion entsprechen einander. Umfang und Art der Reizbarkeit korrespondieren Umfang und Art der Beantwortung. Eine festsitzende Seerose muß ihre Nahrung herbeistrudeln. Sie spricht deshalb auf andere Reize an als ein frei beweglicher Seestern, der übrigens im gleichen Milieu lebt wie sie. Sie reagiert auf Strömung im wesentlichen taktisch und chemisch, während der Seestern *suchen* kann und über zwei Lichtsinne verfügt, einen Richtungssinn und einen Hautlichtsinn, der ihm Beschattung durch größere Objekte anzeigt, die ihm gefährlich werden können« (III/325). So hat jedes Lebewesen seine spezifische »Umwelt«, auf die es bezogen ist und deren Verknüpfung zu einem Lebenszusammenhang sich in verschiedenen, jeweils spezifisch hervortretenden Wirkungslinien manifestiert; seine Umwelt bilden also die Strukturelemente des Gesamtzusammenhangs, auf die es bevorzugt oder ausschließlich hingeordnet ist und reagiert; und es selbst bildet ein Moment solcher Strukturen, Teilstrukturen, ist also in den Gesamtzusammenhang auf eine besondere Weise eingebettet – wie die Differenz von Seerose und Seestern im gleichen Milieu zeigt. Dieser selektive Weltbegriff besagt für jede Art: »Die gesamte Mannigfaltigkeit des überhaupt Möglichen, das heißt Sinnvollen, bildet ein System, das sich mit dem System der Sinnesmodalitäten in der bestimmt angegebenen Art deckt« (III/302).

Sinnlichkeit ist also der Modus, in dem die Weltbeziehung des Lebewesens sich realisiert. Sie ist nicht ein »Vermögen« des Subjekts, unabhängig von dem Sein der Dinge und zu diesem hinzukommend, sondern die Seinsweise des Lebendseins, dessen essenzielle Bestimmtheit durch das wechselseitige Einander-gegenständiglich-Sein von Lebewesen und Umwelt.¹⁵

Als eine zoologische Art ist der Mensch in seiner »Bio-Verfassung« nicht anders angelegt als Seerose oder Seestern – nur wesentlich komplexer. Und zu diesem Komplexionsgrad gibt es eine evolutionstheoretisch zu beschreibende Differenzierungslinie (vgl. Mayr 1991). Unter dieser Perspektive lässt sich die Dialektik der Natur in der Diachronie der Anthropogenese aufzeigen, deren letz-

15 | Die Reflexionsstruktur alles Seienden, zuerst von Leibniz in einem metaphysischen Modell ausgearbeitet, ist die dialektische ontische Verfasstheit von Welt (vgl. Holz 1983: 40ff.).

te Stufe dann der Übergang zu Arbeit und Sprache darstellt.¹⁶ Das *Das System der Sinnlichkeit* ist jedoch nicht Plessners Problem. Er will die in der Spezifik der Sinneswahrnehmung liegenden Bedingungen der Möglichkeit einer *Menschenwelt* – unterschieden von einer tierischen Umwelt –¹⁷ eruieren, also eine transzendente Frage auf dem Boden einer objektiven natürlichen Gegebenheit (als Vorgegebenheit für die definitive Beschreibung eines Seinsbereichs), der Sinnlichkeit alles Lebendigen, stellen und beantworten. An die Stelle des formallogischen (oder auch formalontologischen) Apriori der Transzendentalphilosophie (vgl. Husserl 1929) tritt nun das »materiale Apriori« einer Seinsregion, die Sinnlichkeit allgemein für die Region des Lebendigen, die spezifische Modalität menschlicher Sinnlichkeit für die Region des Menschseins (als eine Subregion des Lebendigen, aber auch als eine Region einer ganz anderen Positionalität, der exzentrischen). Was Plessner damit leistet, ist »eine nicht formale Ontologie [...], eine Ontologie hinsichtlich ihres gegenständlichen Gebietes, als eines besonderen Gebietes von möglichen Gegenständlichkeiten« (ebd.: 128). Diese Regionalontologie ist die philosophische Grundlage jeder möglichen empirischen Anthropologie.

Regionalontologie der organischen Natur

Was unter einer »Regionalontologie« zu verstehen sei, hat Husserl genauer angegeben; und Plessners enge Beziehungen zu Husserl und zur phänomenologischen Schule gestatten es, Husserls Überlegungen zu formalen und regionalen Ontologien für Plessners Ansatz fruchtbar zu machen.

Eben zur gleichen Zeit, als Plessner *Die Stufen des Organischen und der Mensch* schrieb, hat Husserl an dem Werk gearbeitet, das den Übergang zu seiner Spätphilosophie vollzieht: *Formale und transzendente Logik* (1929, vgl. Husserl 1948). Hier versucht Husserl, das Verhältnis von Logik als Urteilslehre (apophantische Logik) zur Ontologie zu klären. Phänomenologisch evident ist die Tatsache, »daß, wenn wir urteilen, in diesem Urteilen selbst sich die Beziehung auf den Gegenstand herstellt« (Husserl 1929: 99).

16 | Hier behält Engels' Konzept vom Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen seine tendenzielle Gültigkeit.

17 | Zum Gegensatz von Welt und Umwelt vgl. die Arbeiten von Jakob von Uexküll, insbesondere *Umwelt und Innenleben der Tiere* (1921); dazu Plessner VIII/164, 180ff.

Mensch – Natur Diese gegenständliche Gerichtetheit kann im Absehen von allen
Helmuth Plessner besonderen Inhalten auf den unbestimmten Gegenstand über-
und das Konzept haupt, ein Etwas-Überhaupt (*ens qua ens*), reduziert werden, so-
einer dialektischen dass als kategoriale Bestimmungen nur noch die formalen »*Modi*
Anthropologie *des Etwas-Überhaupt* [...] Eigenschaft, Relation, Sachverhalt, Viel-
 heit, Einzelheit, Reihe, Ordnung usw.« (ebd.: 101) übrig bleiben.
 Dann haben wir es mit einer formalen Ontologie zu tun, deren
 Äquivalent die formale Logik ist, sodass »beide Disziplinen, und
 bis ins einzelne, in durchgängiger Korrelation stehen und darum
 als eine einzige Wissenschaft zu gelten haben«. ¹⁸

Der formale Charakter dieser Ontologie der obersten Allge-
 meinheiten schließt ein, dass diese in der Spezifikation der Gegen-
 ständlichkeit, die in jedem besonderen Urteil vorgenommen wird,
 enthalten sind. »Nennen wir formale Ontologie eine apriorische
 Wissenschaft von Gegenständen überhaupt, so heißt das also ohne
 weiteres, von *möglichen Gegenständen rein als solchen*. Natürlich
 gehören in ihren thematischen Bereich alle als möglich erdenkli-
 chen kategorialen Abwandlungen von »Gegenständen überhaupt«.
 Eine nicht formale Ontologie wäre dann irgendeine apriorische
 Wissenschaft sonst, sie wäre eine Ontologie hinsichtlich ihres ge-
 genständlichen Gebietes, als eines besonderen Gebietes von mögli-
 chen Gegenständlichkeiten« (ebd.: 128).

Um sich als Ontologie eines Gegenstandsgebietes, das heißt als
 eine Regionalontologie zu erweisen, müssen die Spezifikationen
 des obersten Allgemeinbegriffs »Etwas-Überhaupt« als Formbe-
 stimmtheiten *jedes möglichen Gegenstandes* der Region apriorisch
 konstitutiv für die Region sein. Nun ist eine innerweltliche, empi-
 risch gegebene Region gerade nicht nur durch formale Allgemein-
 bestimmungem definierbar, sonst wäre jede Ontologie eine formale
 und würde mit der apophantischen Logik koinzidieren; sondern sie
 muss durch materiale Bestimmungen, Besonderungen sich gegen
 das Etwas-Überhaupt abheben. So gelangt Plessner, in der Elabo-
 rierung des Konzepts der Regionalontologien für den Gegenstands-
 bereich des Organischen, zur Fundierung ihrer Wesensbestimmt-
 heit in einem materialen Apriori und damit erst zu dem Kriterium,
 das es erlaubt, regionale Ontologien als solche (gegenüber den
 Wissenschaftsdisziplinen, deren Seinsverfassung sie reflektieren)
 auszuzeichnen.

18 | Dies entspricht genau dem Ontologie-Verständnis Christian Wolffs:
 »Die Ontologie oder erste Philosophie ist die Wissenschaft vom Seienden in
 seiner Gattungsallgemeinheit, das heißt insofern es seiend ist« (Wolff 1728:
 § 1).

Als das materiale Apriori des Organischen hat Plessner die Zugehörigkeit der Grenze zum Leib als dessen Medium des Überihn-hinaus-Seins erkannt. Als dieses Medium ist die Grenze des Leibs ebenso empfänglich für die Eindrücke von außen – sie »fängt sie auf« und nimmt sie in den Leib hinein – wie sie Organ für die Wirkung von innen nach außen ist, für die Tätigkeit des Lebendigen. Sie drückt sie in Motorik als »Gestus« aus¹⁹, worunter regional-allgemein die Öffnung einer Blüte ebenso verstanden werden soll wie der Zugriff des Arbeiters auf den Arbeitsgegenstand im Umgang mit dem Material. Die zweifache Funktion der Leibgrenze konstituiert die »Doppelaspektivität« (vgl. IV/127ff.) des Lebendigen, die wesenhafte Einheit von *perceptio* und *appetitus*, von Rezeptivität und Intentionalität.²⁰ Das rein rezeptive Moment lässt sich mit dem klassischen Terminus »Anschauung« fassen, das aktive Sich-zur-Umwelt-Stellen bezeichnet Plessner als Haltung in Entsprechung zur aristotelischen Kategorie der *hexis*.²¹ Haltungen sind Grundformen der Weltzugewandtheit des Leibes.

Die Doppelaspektivität setzt sich aber nochmals in jedem Be-

19 | »Die ausdrückenden Gesten sind noch frei von jeder Zielbestimmtheit. Signalisierende Bewegungen sind, abgesehen vom allgemeinen Zweck der Kundgabe und des Verstandenseinwollens, auf Bedeutungen als ihre Ziele gerichtet. In der echten Zweckhandlung schließlich ist der höchste Grad von eindeutiger Gerichtetheit erreicht« (III/212). Hier ist an Brechts Reflexionen über das Theater zu erinnern, die wesentlich vom Begriff des Gestus bestimmt sind: »Den Bereich der Haltungen, welche die Figuren zueinander einnehmen, nennen wir den gestischen Bereich. Körperhaltung, Tonfall und Gesichtsausdruck sind von einem gesellschaftlichen »Gestus« bestimmt. [...] Zu den Haltungen, eingenommen von Menschen zu Menschen, gehören selbst die anscheinend ganz privaten, wie die Äußerungen des körperlichen Schmerzes in der Krankheit oder die religiösen« (Brecht 1949: § 61). Im § 65 wird dann die »Fabel« eines Stücks als »die Gesamtkomposition aller gestischen Vorgänge« bezeichnet, in § 66 heißt es: »Jedes Einzelgeschehnis hat einen Grundgestus.«

20 | Dass Leibniz die Identität beider Aspekte in ihrer Unterschiedenheit mit dem Übergreifen des Tätigseins über das Leiden, das eine Art Tätigkeit ist, erkannte, hätte Plessner zur ontologischen Fundierung seines Modells heranziehen können. Doch hat diese Struktur der leibnizschen Metaphysik erst König aufgedeckt (vgl. König 1978; Holz 1992: 99ff.).

21 | Vgl. Aristoteles, Metaphysik V, 20, 1022 b 4ff. Da heißt es: »Haltung nennt man (1.) in der einen Bedeutung z.B. eine Tätigkeit (Wirklichkeit) des Haltenden und des Gehaltenden. [...] (2.) In einem anderen Sinne aber nennt man Haltung die Disposition [...].«

Mensch – Natur reich für sich durch: Die perzeptische Anschauung hat die Aspekte
Helmuth Plessner von Anschauung (die sich mit einer Empfindung füllt, ihrer als Er-
und das Konzept lebnis innewird, ihren Gegenstand in einer Gestalt antrifft [vgl.
einer dialektischen IV/189]) und Auffassung (die einen Sinn formt, eine Bedeutung
Anthropologie gliedert, einen Begriff konstruiert [vgl. ebd.]). Es ist deutlich, dass
im perzeptiven Bereich die reinen Anschauungsfunktionen die pas-
sive, aufnehmende Seite ausmachen und die Auffassungsfunktionen
die aktive, Konfigurationen schaffende.

Nicht anders ist es im intentionalen Bereich der Haltung, in
der sich das Innen nach außen darstellt, verkörpert (vgl. Plessner
1976: 61ff.). Auch das geschieht auf zweifache Weise als Ausdruck
und Handlung, jener »frei von jeder Zielbestimmtheit«, diese »von
eindeutiger Gerichtetheit« (III/212), also das Erscheinen des In-
sich-Seins und das Erscheinen des Außer-sich-Gehens. Aber auch
die Rezeptivität selbst ist eine Haltung, und so kann Plessner sa-
gen: »Anschauung und Auffassung bilden die beiden Grundhaltun-
gen des Bewußtseins« (III/204). Das Übergreifen des aktiven
Sich-Verhaltens über die passive Einstellung, die nur eine andere
Art Aktivität, die der Aktivität entgegengesetzte ist, tritt als ein
Wesensmoment des Lebendigen zutage. Hier wird das dialektische
Moment von Plessners Ontologie deutlich.

Sind nun die Sinne die Modale der Grenzbeziehung des Leibes,
»über ihn hinaus zu sein«, so müssen sie offenbar zu den Manifes-
tationen der Aspektivität in einem logisch-systematischen Zuord-
nungsverhältnis stehen. Dass dies für die Funktionsreihe der An-
schauung, Empfindung, Erleben, Gestaltwahrnehmung zutrifft, ist
nicht schwer einzusehen und entspricht dem rezeptiven Charakter
der Sinnesleistung. Bei Haltungen, die doch schon die Reaktion
auf den empfangenen Eindruck darstellen und die Einbeziehung
des Lebewesens in die Funktionsganzheit eines Feldes anzeigen,
kann die Übereinstimmung mit den Sinnen nicht auf einer unmit-
telbaren Parallelität von sinnlicher Präsentation und Bewusstseins-
repräsentation beruhen. Für die Rückwirkung einer Sinnesfunk-
tion auf einen Haltungsmodus, also die Übertragung vom Innena-
spekt auf den Außenaspekt, hat Plessner darum den Terminus »Ak-
kordanz« (im Unterschied zu »Konkordanz«) gewählt, der die »Zu-
sammenstimmung (einer Sinnesgegebenheit) mit der Leibeshal-
tung bezeichnet« (III/243).

Der Tanz ist zum Beispiel eine solche Akkordanz zwischen
akustischem Empfinden und Leibeshaltung. Was Goethe in der *Far-
benlehre* unter dem Titel »sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe«
abgehandelt hat, ist gleichfalls ein Akkordanzphänomen (vgl. Goe-

the 1953).²² Plessner, der vor allem auf Bewegungsabläufe, das *Das System der Sinnlichkeit* heißt die Motorik von Haltungen, achtete, hat diesen Zusammenhang nicht gesehen. Er meint: »Damit eine Abfolge von Sinnesdaten motiviert ist, muß eine Folge in ihr zum Ausdruck kommen. [...] Deshalb ist jede Bewegung, jede Abfolge Farbdaten gegenüber äußerlich und im Wesen des optischen Stoffs nicht motiviert« (III/254). Erst in der Richtung der vom Sehstrahl abgeleiteten geometrischen Figur, dem »Apriori geometrischen Sinnverständnisses« (III/258), will er »eine mittelbare Akkordanz zur Handlung« (ebd.: 262) erkennen. Dann allerdings, in der distanzierten Vergegenständlichung durch das Sehen, ist auch die unmittelbare Akkordanz des Gesichtssinnes zur höchsten Entwicklungsstufe der Handlung, der »gegenständlichen Tätigkeit« gegeben. »Nur im Sehstrahl ist reine Erfassung der Dinglichkeit einer Inhaltsfülle, die griffig unserem Handeln Ansatzpunkte bietet, möglich [...]. Jeder andere als der optische Sinn gibt Dinge primär zuständlich. Allein im Gesichtssinn eilt, sozusagen, der Blickstrahl zu dem Dinge hin, umfaßt es wie eine menschliche Hand und gibt mit diesem Griff dem Organismus den Radius seines Spielraums« (III/264).

Damit ist der Rahmen einer Ontologie der Lebenswelt als der in der sinnlichen Gegenständlichkeit gegebenen Region abgesteckt. Das Fundament dieses ontologischen Konzepts wird nun allerdings in der Durchführung der Theorie von der Einheit der Sinne noch nicht freigelegt. Die Dreiteilung der Sinnlichkeit in die drei »Sinneskreise« Gehör, Gesicht und Zustandsmodalitäten scheint zunächst eher empirisch aufgelesen und klassifikatorisch willkürlich, weil unter dem dritten Kreis so mannigfache wie durchaus verschiedenartige Modi wie »Geschmack und Geruch, Getast und Schmerz, Temperatursinn, Gleichgewichtssinn und Wollust« (III/267f.) verrechnet werden. Die Zustandsmodalitäten heben sich von der Systematik, die in *Die Einheit der Sinne* über der Akkordanz von Sinnen und Haltungen entwickelt wird, auch disparat ab; denn »die Sinne des zuständlichen Funktionskreises entbehren der Akkordanz zur Haltung und damit zu irgendeiner der Ordnungsfunktionen, nach denen Sinnggebung allein möglich ist« (III/269).

In reiner Realisierung, ohne Beimischung fremder Momente, ist der Ausdruck dem Sinneskreis des Gehörs (und der ihm adäquaten Leibbewegung) zugeordnet. Plessner nennt als »besonderen Fall« dieser idealen Reinheit die »Adäquation der Ausdrucksbewegung zum Ausdruckssinn: im Tanz zur Musik« (III/222); und gene-

22 | Bei Farbtheorien von Künstlern wird oft von Akkordanzen Gebrauch gemacht; vgl. z.B. Itten 1961, 1988; Holz 1971).

rell konstatiert er »die Akkordanz des akustischen Stoffs zur Haltung des Leibes«, aber die »Tonwelt bezieht sich weder auf Örter und Richtungen des Raumes noch auch auf die phänomenale Räumlichkeit des Leibes« (III/238f.); so bleibt der den Tönen entsprechende Bewegungstyp in sich zurückgebogen, selbstbezüglich und ohne Tendenz zum Ausgreifen auf Äußeres, Anderes.

Anders der Sinneskreis des Gesichts. Die Sehfunktion steht in Akkordanz »zum Element aller Figur, der Richtung, oder, schärfer gesagt, des Strahls. Damit eine Reihe von Punkten anschaulich geordnet ist, müssen die Urbeziehungen des Neben, Zwischen, Gegenüber Anwendung gefunden haben« (III/258). Das führt zu der Konsequenz, dass der optische Sinn das Paradigma der Gegenständlichkeit schlechthin, der distanzierten Welthabe und damit die sinnliche Voraussetzung gegenständlichen Handelns wird. Im Ton dagegen sind Anfang und Ende nicht »auseinander« (*partes extra partes*); wohl aber sind zwei gleichzeitig gesehene Punkte oder Figuren von einander getrennt und jede Linie ist visuell in Abschnitte zerlegbar, teilbar. So gibt uns der Gesichtssinn die Beziehung von Einem zum Anderen, das heißt die (wechselseitige) Gerichtetheit des Einen auf das Andere. Damit ordnet sich der Sinneskreis des Gesichts der Struktur der Handlung zu, so wie der des Gehörs der Struktur des Ausdrucks.²³

Beide Sinne »überbrücken« den Raum. Was gesehen und gehört wird, artikuliert sich nach Nähe und Ferne nicht erst beim Menschen, sondern schon beim Tier. Um aber Distanzen und nicht nur verschiedene Grade von Betroffenheit durch die Auslöser- und Signalfunktionen der Wahrnehmung zu erfahren, bedarf es noch einer Differenz der Sinnesmodale, die uns den Wahrnehmungsgegenstand vermitteln. Der Tastsinn mit dem aktiven Zugreifen der Hand, was erst »Handlung« ausmacht, ist in doppeltem Sinne primär: Die Berührung, der Körperkontakt ist die ursprüngliche Funktion der Grenze, die Seinsweise, in der das bloße Aneinanderstoßen anorganischer Materien in die Positionalität des Lebendigen umschlägt; und physiko-chemische Kontaktwirkungen treten schon auf der »niederer« Stufe der offenen Positionalität (die doch auch evolutiv früher sind) auf. Die passive Berührungsempfindung

23 | Zwischen Ausdruck und Handlung gibt es noch eine Zwischenstufe des Zeichengebens, also der Setzung von Bedeutungen, in denen gleichsam eine Mittellage zwischen Selbstsein und Entäußerung eingenommen wird. Auf die herausragende Rolle, die der Verselbstständigung dieser Mittellage bei der Konstitution dessen, was man »Geist« nennt, zukommt, können wir an dieser Stelle nicht eingehen.

muss aber in aktives Zugreifen übergegangen sein, um mit Sehen (und Hören) die sinnliche Spezifik der Räumlichkeit entstehen zu lassen. »Sehen als Präsentation der Ferne und Tasten als die der Nähe sind Gegenpole, phänomenologisch nach ihrer Erlebnisqualität wie in ihrer Rollenverteilung für das Verstehen und Erkennen« (III/335). *Das System der Sinnlichkeit*

Plessner spricht von der »Dominanz des Auge-Hand-Feldes« (III/169ff.) und warnt davor, einem der Sinne gegenüber den anderen den Vorrang zu geben oder ihm begründende Funktion zuzuweisen.²⁴ Vielmehr gilt der Systemzusammenhang von Sinnesbereichen für die besondere Form der menschlichen Weltauffassung: »Wir können nur die Korrespondenz zwischen aufrechter Haltung, Auge und Handgebrauch zum Ausgangspunkt nehmen. [...] Die psycho-physische Verbindung verwirklicht sich nur im Vollzug der Existenz. Im Vollzug wird unser Körper leibhafte Mitte unseres Verhaltens und vom Verhalten aus als ein skizzenhafter Entwurf unserer Art, in der Welt zu sein, verständlich. [...] Durch die Dominanz des Auge-Hand-Feldes liegt der Werkzeuggebrauch dem Menschen ›auf der Hand‹. Sie ist als vom Auge geführtes, und, weil in seinem Sichtfeld liegendes, bevorzugtes Greiforgan, das ihm angewachsene Werkzeug *par excellence*. [...] Aufrechte Haltung und Werkzeug›erfindung‹ bilden einen Strukturzusammenhang« (III/333). Das Hören kommt hinzu und erweitert den Raum um einen nicht sichtbaren Bereich, wodurch er eigentlich erst universell wird.

Sinnkonstitution und damit Welthabe geschieht also in der Synergie von taktiler, akustischer und optischer Rezeptivität und ihrem Umschlag zur Handlung. Durch sie wird Welt im Modus eines »bestimmten Eindrucks« (König 1937) und zugleich im Modus der bestimmbareren Gegenständlichkeit erfahren. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Gegebenheitsweise von Welt als eine Entgegensetzung des sinnlich wahrnehmenden Wesens und der wahrgenommenen Entitäten erscheint. Das wahrnehmende Wesen behauptet sich

24 | Plessner dazu: »Melchior Palagyi lehrt den Primat des Tastens als des eigentlichen Vollesinnes. Ihm kommt solche exzeptionelle Stellung zu, weil in ihm allein Fremd- und Selbstempfindung sich gegenseitig bedingen, so daß dieser Modus für sich allein bereits die vitale Grundlage für ein Wahrnehmen bilden kann. Eine sehr problematische These, weil die Einbettung der beiden Sinnessektoren in das propriozeptive System der Muskel- und Kraftempfindungen hineinspielt. Dieses System wird für den Menschen von seinem Verhältnis zu ›sich‹ beherrscht und korrelativ dazu vom Außen- und Fremdcharakter seiner ›Gegenstände‹. Die Komplikationen hat Palagyi übersehen« (III/336f.; vgl. Palagyi 1924: 154ff., besonders 162ff.).

aus eigener Mitte selbstständig gegen die Umwelt. Das ist die Positionalität der geschlossenen Form, die durch Zentralität und Frontalität gekennzeichnet ist, wie Plessner das fünf Jahre nach *Die Einheit der Sinne* in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* herausgearbeitet hat. »Jedes Tier ist der Möglichkeit nach ein Zentrum, für welches (in einem wie wechselnden Umfang immer) eigener Leib und fremde Inhalte gegeben sind. Es lebt körperlich sich gegenwärtig in einem von ihm abgehobenen *Umfeld* oder in der Relation des *Gegenüber*« (IV/306). Aisthesiologisch ist der Mensch, in der Positionalität der exzentrischen Form, nur ein Sonderfall der zentrischen und hat an allen ihren Bestimmungen teil.

Jetzt wird es deutlich, daß die Systematik der Sinne, wie Plessner sie in dem früheren Werk darstellt, schon auf die allgemeine Theorie des Organischen bezogen ist, die das spätere Werk entwickelt. Und so erklärt sich auch der dritte Sinneskreis der Zustandsmodalitäten. Denn diese, in denen nur Erregtheit »an den Sinnesflächen des eigenen Leibes« (III/273) und noch keine bestimmbare Gegenständlichkeit erfahren wird, entsprechen der morphologisch früheren Organisation der Positionalität der offenen Form, wie sie die Pflanze kennzeichnet. Plessner zitiert Hedwig Conrad-Martius: »[...] alle Bewegungen gehen *an* der Pflanze vor sich, nie ›von‹ der Pflanze ›aus‹« (IV/288).

Zustandsmodalitäten geben die Einwirkung der Welt auf den Organismus ganz ungeformt wieder: die Wärme der Sonne, den Duft der Blume, den Geschmack der Beere, das Wohlgefühl oder den Kitzel einer Berührung, den Schmerz der Verletzung, die Beklemmung der Atemnot. »Da liegt das Material gewissermaßen für sich da und dient als bloßes Substrat in einfacher Gegebenheit« (III/273). Diese Empfindungen lassen den Organismus einfach sein In-Sein spüren, Welt als etwas, das einwirkt und sich in der eigenen Zuständigkeit ausdrückt, indem der Organismus darauf sich öffnend oder sich in sich zurückziehend reagiert.²⁵

Die Zustandssinne haben noch keine ›Gegenstände‹. »Ihr Feld ist das körperliche Sein des eigenen Leibes und der fremden Dinge. Ihre Weise ist die Vergegenwärtigung des Seins im Erleben [...]. Eine zentrale Stellung nimmt in dieser Vergegenwärtigung der Leib des Individuums, der ›eigene‹ Körper ein. Denn er ist Reizfeld,

25 | Die Mimose kann als Paradigma für solche reizempfindliche Zuständigkeit gelten. Beim Menschen bilden die ›Stimmungen‹ diesen Unterbau, wie die Beschreibung von Bollnow (1943: 19ff.) klar herausarbeitet, oft mit genauen Parallelen zu Plessners Formulierungen, ohne dass je auf Plessner hingewiesen würde.

Ausdrucksfeld, Reaktionsschema und Ansatzgebiet beziehungsweise Instrument der Impulse und des Willens, die konkrete Figur, in der die seelische Wirklichkeit ihre Vertretung [...] besitzt« (III/285).²⁶

*Das System
der Sinnlichkeit*

Ohne Definiertheit von Gegenständen, auf die sich die Sensibilität der offenen Position beziehen könnte, bleibt auch die Reizantwort, die Reaktion unbestimmt. Der Organismus ist in dieser Modalität ›in der Welt‹, aber noch nicht ›zu der Welt‹ und schon gar nicht ihr ›gegenüber‹. Das heißt: Welt hat noch keine Struktur, sie ist einfaches ›Umsein‹. »Die Sinne des zuständigen Funktionskreises entbehren der Akkordanz zur Haltung und damit zu irgendeiner der Ordnungsfunktionen, nach denen Sinnggebung allein möglich ist« (III/269).

Sinn ist eine Beziehungsqualität, die erst auf der Stufe der Reflexion der Reflexion ausgesagt oder ›gegeben‹ werden kann (vgl. Holz 1983: 45ff.). Diese Stufe aber erreicht typologisch scharf abgegrenzt, aber mit evolutionären Zwischenstufen erst der Mensch als das Lebewesen in exzentrischer Positionalität, die ihrerseits die zentrische Positionalität voraussetzt, auf ihr aufbaut und sie in sich einbezieht. Erst auf dieser Stufe kann von ›Geist‹ gesprochen werden, der der vollen Entwickeltheit der Sinnesmodale bedarf, um sich konstituieren zu können.

Nun wird deutlich, warum Plessner sagen kann, daß es nur diese drei Sinnesmodale, Zustandssinne, Gehör, Gesicht, als materiales Apriori des Lebendigen geben kann. Denn als Stellungen des Lebewesens zur Welt sind wesensmäßig nur die drei Formen der offenen, der geschlossen-zentrischen und der exzentrischen Positionalität möglich. Jede entwickelte, ›höhere‹ Form hat aber an den kategorialen Bestimmtheiten der ›niederen‹ noch teil, weil sie sich aus dieser herausbildet. So ist der Mensch, wesentlich als Mensch in exzentrischer Positionalität, immer noch gebunden an die Gestaltqualitäten der ihn bio-genetisch fundierenden Organisationsformen der offenen und geschlossenen Positionalität, also an entwicklungsgeschichtlich ererbte Sinnesmodale. In seinem komplexen durchgeformten Organismus erhält er sie und integriert sie zugleich in höhere Funktionszusammenhänge, hebt sie also auch in ihrer Leistung auf eine höhere Stufe.

26 | Die letztere Bemerkung bezieht sich natürlich erst auf die Zustandsmodalitäten in höheren Formen des Organischen, bei denen sie mit den anderen Sinnesmodalen eine Strukturganzheit bilden; auf der Stufe der offenen Positionalität ist ihre Leistung rein die des Innewerdens von Weltmomenten im eigenen Sein.

Dialektische Einheit der Natur

Damit hat Plessner ein Modell der Einheit der organischen Natur, vom reizempfindlichen Einzeller bis zum Menschen, skizziert, in dem die qualitativen Unterschiede der Seinsstufen irreduzibel gegeneinander stehen bleiben und doch als Manifestationen der Entfaltung ein und desselben Prinzips, des materialen Apriori der Grenze und der daraus entspringenden apriorisch möglichen Weisen von Positionalität, begriffen werden können. Anthropologie wird so in eine umfassende Naturphilosophie integriert, ohne dass die Besonderheit des Menschen nivelliert würde. Die Theorie der Einheit der Sinne (als den Weisen der Positionalität entsprechende Modale) lässt die neue Qualität des Geistes verstehen, ohne dass dieser von seiner natürlichen Grundlage abgetrennt werden müsste und als eine metaphysische Entität erschiene. »Die Sinnesqualitäten sind die Verbindungsarten, die Brücken zwischen Geist und Körperleib, und damit zwischen Geist und körperlicher Welt [...]. Ein wirkliches Verständnis der Wahrnehmung ist [...] erst dann zu erreichen, wenn man [...] den Träger der Wahrnehmung scharf vom Geist als der ideellen Einheit der Sinnggebung trennt« (III/300).

Geist entspringt in exzentrischer Positionalität als deren spezifische Seinsweise der Reflexion der Reflexion. Exzentrische Positionalität ist durch die Vergegenständlichung von Weltinhalten im Zusammenwirken der Sinnesmodale fundiert. »Jeder Modus gestattet einer besonderen geistigen Funktion Anwendung in einem besonderen Sinn. [...] Körper und Geist sind auf dreifach verschiedene Weise miteinander verbunden, optisch, akustisch und zuständlich. [...] Optischer, akustischer und zuständlicher Modalitätskreis sind die möglichen Modi gegenständlichen Daseins. [...] Die gesamte Mannigfaltigkeit des überhaupt Möglichen, das heißt Sinnvollen, bildet ein System, das sich mit dem System der Sinnesmodalitäten in der bestimmt angegebenen Art deckt« (III/296, 298, 302).

In der exzentrischen Positionalität erreicht die organische Natur ihre volle Entfaltung; damit sind ihre apriorischen Möglichkeiten ausgeschöpft. In diesem typologischen Rahmen müssen sich die Realisationen von Leben halten; er ist a priori, wesensgesetzlich. »Dagegen ist a posteriori der Inhalt [...], soweit er als Gestalt und Menge in Frage kommt« (III/310).²⁷

27 | Plessner sagt das hier von der Wahrnehmung, aber dasselbe gilt prinzipiell für das Verhältnis von materialer Apriorität und kontingenten Ausprägungen.

Erst die Projektion der Theorie der Sinne auf das Modell des Organischen macht die philosophische Spannweite der plessnerschen Anthropologie erkennbar. Es geht hier in der Tat um nicht weniger als eine Regionalontologie des Lebendigen. Wird die Erscheinung der Welt in der Gegebenheitsweise durch Sinnesmodale fundiert und sind die Sinnesmodale selbst material apriorische Formen des Weltverhältnisses jedes möglichen Lebewesens, außerhalb deren es keine anderen Welteinstellungen geben kann, dann sind die Strukturen der Sinneserfahrung und die Strukturen der gegenständlichen Welt aufeinander abbildbar und die Abbildung kann nach Adäquationskriterien beurteilt werden. Damit ist das erkenntnistheoretische Recht (und auch die Priorität) der natürlichen Welteinstellung in transzendentaler Reflexion begründet. So ist Plessners Anthropologie weit mehr als Anthropologie; sie ist ein Gegenentwurf zur Fundamentalontologie Heideggers, der auch die Auflösung der husserlschen Aporie von lebensweltlicher und transzendentaler Einstellung einschließt.²⁸

*Das System
der Sinnlichkeit*

28 | So hat Plessner selbst auch die Perspektiven seines Entwurfs verstanden (vgl. VIII/390f.).

DIE DIALEKTISCHE NATÜRLICHKEIT DES MENSCHEN

Das Problem einer Dialektik der Natur

Das Konzept einer Dialektik der Natur, durch Engels' Nachlassfragment (1962) unter diesem Titel zu einem Programmpunkt des dialektischen Materialismus geworden, reicht in der Tat viel weiter in die Geschichte der neueren Philosophie zurück. Hegel konstruiert die dialektische Form in den drei »Elementen« des reinen Denkens, der Natur und des Geistes (vgl. Hegel 1970: Bd. 8–10), der junge Schelling denkt die Natur als das System einer sich selbst erzeugenden reflexiven Wirklichkeit und knüpft dabei an das leibnizische Weltmodell an (vgl. Holz 1998: 311ff.), Herder konzipiert (gleichzeitig mit Kants Kritiken!) einen Begriff von Weltgeschichte, der die Naturgeschichte einschließt (vgl. Herder 1784ff.), und Alexander von Humboldts *Kosmos* (1845ff.), das Lebenswerk des großen Naturforschers, das der Erschließung durch eine philosophische Wissenschaftsgeschichte noch harrt, entwirft das Bild eines Gesamtzusammenhangs, das die Einheit der materiellen Natur als Prozess darstellt. Doch kein Konzept einer Naturdialektik kommt an der Frage vorbei, wie denn die Dialektik als die Formbestimmtheit der Reflexionsbegriffe¹, die das Verhältnis des Menschen zur Welt ausdrücken, schon in der Welt selbst, also vormenschlich, angetroffen werden könne. In der Dialektikdiskussion der letzten vierzig Jahre hat wahrscheinlich Jean Paul Sartre (1967: 27ff.) diesen Gesichtspunkt am nachdrücklichsten als Desiderat geltend gemacht (und aus subjektiv-idealistischen Gründen zurückgewiesen).

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

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

Mensch – Natur Art, Existenzialisten, die Anhänger und Abkömmlinge der Frankfurter Schule, Praxis-Philosophen, Neo-Gramscianer² stimmen darin überein, dass der Mensch sich selbst als Mensch oder zum Menschen gegen die Natur erschaffe, dass seine Leibnatur, deren physikalisch-anatomische und chemisch-physiologische Beschaffenheit ja nicht zu leugnen ist, etwas seinem menschlichen Selbst Äußerliches und Fremdes darstelle, von dem er sich als handelndes, intelligibles, setzendes, freies Wesen gerade unterscheide.³ Allerdings bleiben diese Philosophen des subjektiven Idealismus der Freiheit uns die Erklärung schuldig, woher dies Andere, das transzendente Ich oder die zwecksetzende Vernunft, komme und wie und warum es sich mit dem biologischen Substrat des Menschen verbinde bzw. verbunden habe. Kants Dichotomie von reiner und praktischer Vernunft, bei der ihm selbst schon nicht ganz geheuer war und die Hegels vehementen Widerspruch herausgefordert hat, reproduziert sich hier jeweils in einer neuen Form.

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

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

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

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

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

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

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

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

Theoretisch sind die Besonderheiten, die in den verschiedenen Sphären charakteristisch auftreten, jeweils auf ihr gemeinsames Allgemeines zu bringen; dann kann gefragt werden, aus welcher konstitutiven Bestimmung des Gegenstandes das Gattungsallegemeine jeder Sphäre und die spezifische Differenz jener sphärischen Gattungsallegemeinheiten hergeleitet werden kann. Damit dies nicht nur einen klassifikatorischen, sondern einen naturphilosophischen Sinn ergibt⁵, ist es allerdings nötig, dass das hier angesprochene Allgemeine nicht nominalistisch festgesetzt wird, sondern als Ausdruck notwendiger Formbestimmtheiten der Einzelnen eingesehen werden kann.

Die typologische Deutung deskriptiv gewonnener Befunde

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

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

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

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

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

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

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

Im ersten Fall ist die Grenze beliebig; ein Teich kann größer oder kleiner, tiefer oder flacher, so oder anders geformt sein, und er kann sich dementsprechend beliebig verändern, sei es durch natürliche Einwirkung, sei es durch technische Regulierung. Dieser Fall entspricht dem, was Leibniz ein *ens per aggregatum* nannte. Im zweiten Fall geht die Grenze eines Körpers aus einem Organisationsprogramm hervor, das den Zusammenhang seiner Teile bestimmt, und die Grenze ist die Ebene, in der die Ausdehnung des Körpers nach innen zurückgelenkt (reflektiert) wird; sie gehört zum substanziellen Verhältnis der Teile (Partikel) des Körpers, der ungeachtet der formellen Teilbarkeit seiner Ausdehnung eine unteilbare Einheit (*unum, ens, individuum*) ist. Die Grenze (der Kontur) ist dann nicht einfach die Ebene, in der ein Körper und sein Nachbar oder das Medium, in dem er sich befindet, sich berühren, die Kontinguitätsebene, sondern sie ist ein Teil des Körpers selbst und bildet »die ausschlaggebende seiner Eigenschaften« (IV/153); sie ist die notwendige Bestimmtheit seiner Extension, die notwendige Qualität seiner Quantität. Wir sprechen in einem solchen Fall von einem Organismus⁸ und konstatieren hier⁹ ein über bloße

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

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

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

*Die dialektische
Natürlichkeit
des Menschen*

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

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

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

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

Diese Typologie des Grenzverhältnisses darf nicht als klassifikatorisch verstanden werden. Wohl gewinnen wir einen Blick auf die Modi von Begrenzungen immer nur anhand von Einzelnen, die in der einen oder anderen Weise in Beziehung zu dem von ihnen verschiedenen Umseienden¹¹ stehen. Aber die wesentlichen Bestimmungen des Typus dieser Beziehung, z.B. für das Lebendige eben offen, geschlossen, exzentrisch, müssen nicht aus der vergleichenden Zusammenstellung vieler solcher Einzelner gewonnen werden, sondern sind bereits an einem einzigen Einzelnen allein als logische Notwendigkeit seiner besonderen Gestaltqualität ablesbar und sind reale, am Einzelnen wirkliche Allgemeine (*universalis in re*).¹² Diese Wesenserkenntnis hat die einfache sinnliche

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

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

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

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

*Die dialektische
Natürlichkeit
des Menschen*

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

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

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

Positionalität

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

sich von ihm als Seiendem ab. [...] Ein Lebewesen erscheint gegen seine Umgebung gestellt. Von ihm aus geht die Beziehung auf das Feld, in dem es ist, und im Gegensinne die Beziehung zu ihm zurück. [...] In seiner Lebendigkeit unterscheidet sich also der organische Körper vom anorganischen durch seinen *positionalen Charakter* oder seine *Positionalität*. Hierunter sei derjenige Grundzug seines Wesens verstanden, welcher einen Körper in seinem Sein zu einem gesetzten macht« (IV/184, 186, 184). Aus Gründen, die wir andernorts dargelegt haben¹³, möchten wir lieber zwei Stufen von ›Setzen‹ bei anorganischem und lebendem Seienden unterscheiden: Jedes physische Ding als ein endliches Einzelnes setzt etwas als von sich unterschieden, indem es eine Grenze gegen das Andere hat und an dieser Grenze auf das Andere einwirkt, wie zum Beispiel ein Stein, der den Berg herunterrollend auf andere Steine oder sonstige physische Dinge prallt, vielleicht sogar eine Steinlawine auslöst; lebendige Körper indessen setzen sich *selbst*, indem sie sich durch die Rückwendung ihrer Aktivitäten auf sich selbst als Individuen organisieren. Die allgemeine Form des Setzens, deren Prinzip darin liegt, dass ein Bestimmtes *gegen* ein anderes Bestimmtes in dessen Andersheit begrenzt ist und *von* dem anderen Bestimmten begrenzt wird, ist in dem zweiten Sinne, dem des Organischen, in die besondere Form des *Sich*-Setzens übergegangen, deren Prinzip darin liegt, dass sein Sein nicht nur für andere, sondern für es selbst ein einzelnes ist, also nicht von anderen verschieden ist, sondern sich von ihnen unterscheidet. »In solchem Fürsichsein liegt die Abgehobenheit gegen das Feld seines Daseins« (IV/186). Hier sprechen wir dann also von ›Positionalität‹, und dieses Verhältnis ist eine apriorische Möglichkeit, die jedem begrenzten Seienden zukommt, die sich aber empirisch in der Naturgeschichte als Prozess des Aufbaus immer komplexerer Strukturen der Materie verwirklicht, das heißt als eine Differenzierung der Bewegungsformen der Materie verwirklicht. Die apriorische Formbestimmtheit des Begrenzten, die die Logizität oder, hegelisch gesprochen, die Begriffsform der Natur ausmacht, manifestiert sich als rational rekonstruierbarer, wenn auch kontingenter Entfaltungsprozess der Seinsformen (Stufen) der Natur. Positionalität ist die Kategorie, die die konstitutive Bedingung der Regionalontologie des Materiellen ausdrückt.

*Die dialektische
Natürlichkeit
des Menschen*

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

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

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

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

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

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

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

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

*Die dialektische
Natürlichkeit
des Menschen*

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

Der Leib als Sinn Ganzheit

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

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

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

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

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

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

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

*Die dialektische
Natürlichkeit
des Menschen*

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

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

Logische Stationen der Dialektik

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

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

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

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

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

Von der Anthropologie zur Soziologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Die dialektische
Natürlichkeit
des Menschen*

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

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

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

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

Die Fixierung auf die am Einzelwesen abgelesene Struktur der

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

*Die dialektische
Natürlichkeit
des Menschen*

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

NACH PLESSNER HINTER PLESSNER ZURÜCK

Eine Anthropologie, die nicht von der Anmaßung ausgeht, die Welt vom Menschen her zu konstruieren, sondern sich bewusst bleibt, dass der Mensch ein Moment im Ganzen der ihn umfassenden Welt ist, wird von der Besonderheit der Stellung des Menschen in *der Welt* und folglich vom *Verhältnis des Menschen zur Welt* auszugehen haben. Die Frage, in deren Beantwortung sich die Grundlegung der Anthropologie vollzieht, ist nicht die Frage: »Was ist der Mensch?«. Ihr Gegenstand wäre letztlich in der Wesensschau einer gegebenen Entität zu erfassen, in der Idee, an der alle Exemplare teilhaben, die zu deren Gattung gehören. Dieser platonisierende Substanzialismus führte zwangsläufig zu einer Hypostasierung des Menschseins.

Eine Anthropologie indessen, die den Hervorgang des Menschen aus dem Prozess der Naturgeschichte als ein historisch kontingentes, der Form nach aber notwendiges Auftreten einer apriorischen Möglichkeit des Verhältnisses des Endlichen zum Ganzen begreift, kann von der Besonderheit der Gattung *homo sapiens sapiens* ohne Hypertrophierung reden. Diese sozusagen kosmologische Einbettung hat Plessner vorgenommen. Er hat die Besonderheit des Menschen, sich ›Welt‹ (und also auch die Idee der Welt im Ganzen) vergegenständlichen zu können, nicht aus einer Gegenstellung zur Welt, sondern aus der exzentrischen Position in der Welt hergeleitet. Er hat die Kontingenz der Naturgeschichte (aufrechter Gang, Frontalität, Freisetzung der Hand, Vergrößerung des Gehirns usw.) und die Apriorität der möglichen Stellungen des Einzelseienden in und zum Ganzen in einen systematischen Zusammenhang gebracht. *Das war ein neues Paradigma der Anthropologie*. Jede weitere philosophische Anthropologie hätte im Rahmen dieses Paradigmawechsels ausgearbeitet werden müssen, um ›auf der Höhe der Zeit‹ zu sein.

Stattdessen ist die Anthropologie auf die Position des Sub-

Mensch – Natur jekt-Objekt-Dualismus und der Subjekt-Zentriertheit zurückge-
Helmuth Plessner kehrt und hat, gleichsam in einer Umkehrung des Programms von
und das Konzept Hegels *Phänomenologie des Geistes*¹ nun wieder das Subjekt zur
einer dialektischen Substanz gemacht. Was nach Plessners *Die Stufen des Organischen*
Anthropologie *und der Mensch an philosophischen* (also nicht bloß einzelwissen-
schaftlich orientierten, empiristischen) Anthropologiemodellen
vorgelegt wurde, fällt hinter den Paradigmenbruch zurück, der mit
diesem Werk vollzogen worden war. Das Signal zu diesem Rückzug
gab Martin Heidegger.

Begründung der Anthropologie in Daseinsontologie

Es ist wohl kaum zufällig (wenn auch im Hinblick auf die herauf-
ziehende rassistische Ideologie des Nationalsozialismus pikant),
dass Heidegger, der Barde des ›Dritten Reichs‹, sein 1929 – ein
Jahr nach den *Stufen des Organischen und der Mensch* – erschiene-
nes Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* dem Halbjuden
Scheler zum Gedächtnis widmete. Scheler hatte ja die Sonderstel-
lung des Menschen im Kosmos metaphysisch überhöht und den
Menschen essenziell von der Natur abgeschnitten. Dass Heidegger
nun in der Kant-Interpretation, auf Scheler in der Sache positiv
Bezug nehmend und ihn als Person durch die Widmung heraushe-
bend, am Schluss die kantische Transformation der Metaphysik in
Transzendentalphilosophie als *Grundlegung der Metaphysik in der*
Anthropologie (Heidegger 1951/1929: 185ff.) auslegt, ist der Ver-
such, die Geltung des kantischen Erbes für die Existenzialontolo-
gie von *Sein und Zeit* zu nutzen, und richtet sich direkt gegen die
den subjektiven Idealismus aushebelnde objektive Naturontologie
Plessners: »Gewiß kann eine Anthropologie philosophisch genannt
werden, sofern ihre Methode eine philosophische ist, etwa im Sin-
ne einer Wesensbetrachtung des Menschen. Diese zielt dann darauf
ab, das Seiende, das wir Mensch nennen, gegen Pflanze und Tier
und die übrigen Bezirke des Seienden zu unterscheiden und da-
durch die spezifische Wesensverfassung dieser bestimmten Region
des Seienden herauszuarbeiten. Philosophische Anthropologie wird

1 | Hegel 1970: 3/22f.: »Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles da-
rauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt auf-
zufassen und auszudrücken.« Und weiter: »Die lebendige Substanz ist als
Subjekt das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck
voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein
Ende wirklich ist.«

dann zu einer regionalen Ontologie des Menschen und bleibt als solche den übrigen Ontologien, die sich mit ihr auf den Gesamtbereich des Seienden verteilen, nebengeordnet. Die so verstandene Anthropologie ist nicht ohne weiteres und vor allem nicht auf Grund der inneren Struktur ihrer Problematik Zentrum der Philosophie« (ebd.: 190f.).

*Nach Plessner
hinter Plessner
zurück*

Es wirkt wie eine Schützenhilfe für Scheler, wenn Heidegger dann seine eigene Auffassung dagegen stellt: »Liegt das Ziel der Philosophie in der Ausarbeitung einer Weltanschauung, dann wird eine Anthropologie die ›Stellung des Menschen im Kosmos‹ zu umgrenzen haben. Und gilt der Mensch als dasjenige Seiende, das in der Ordnung der Begründung einer absolut gewissen Erkenntnis das schlechthin Erstgegebene und Gewisseste ist, dann muß der so geplante Aufbau der Philosophie die menschliche Subjektivität in den zentralen Ansatz bringen« (ebd.: 191). Herablassend wird dann zugestanden, dass diese subjektzentrierte Weltanschauungsanthropologie »sich der Methode und der Ergebnisse einer regionalen Ontologie des Menschen bedienen« könne (ebd.). Die Nutzung der Kompetenz des Biologen-Philosophen Plessner ist allerdings genau das Gegenteil dessen, was die Systematik seines Werks zulässt; erst muss man sich mit seinem »naturphilosophischen« Grundriss auseinandersetzen, um dann die einzelwissenschaftlichen Bausteine der Systemarchitektur ins Auge zu fassen, denn der Grundriss weist den Bausteinen ihre Stellung und Funktion zu.

Nun ist allerdings Heideggers Grundriss eben ein ganz anderer. Es geht ihm nicht um den Menschen als einen in seinem So-sein zu bestimmenden Teil der natürlichen Welt, die der Bedingungsgrund seines Seins ist. Ihm geht es vielmehr um »eine Enthüllung [...] der Subjektivität des menschlichen Subjekts« (ebd. 186), die er mit »Transzendenz« gleichsetzt (das Wort steht an der hier im Zitat ausgelassenen Stelle). Transzendenz heißt für Heidegger »das Offenhalten des Horizontes« (ebd.: 117). Dies vollzieht sich in der »Einbildungskraft«, die wiederum durch »eine eigentümliche Nichtgebundenheit an das Seiende« (ebd.: 119) gekennzeichnet ist. Positiv gewendet besagt das, dass in der Einbildungskraft der Mensch die Welt »entspringen lassen« kann, zwar nicht ihre Materialität, wohl aber die Ordnung des Materiellen, die er sich als so oder so mögliche vorstellt und dann herstellt. Es ist die einseitige Betonung des »Machens«, der *homo faber* oder *homo technicus*, die hier in Entsprechung zu Kants erkenntnistheoretischem Subjektivismus handlungstheoretisch gewendet wird. Von da ist der Weg zu der Deutung des Menschen als Gewalttäter in der Metaphysik-Vor-

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

lesung von 1935 nicht mehr weit²; in der Umdeutung des sophokleischen Chorliedes »Vieles ist schrecklich (πολλὰ τὰ δεινὰ« bedeutet für Heidegger »δεινόν das Gewaltige im Sinne dessen, der die Gewalt braucht, nicht nur über Gewalt verfügt, sondern gewalttätig ist, insofern ihm das Gewaltbrauchen der Grundzug seines Tuns nicht, sondern seines Daseins ist« (Heidegger 1953: 115).

Das Chorlied der *Antigone* (Vers 331ff.) fährt fort: »Nichts ist schrecklicher als der Mensch« (οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον Für Heidegger besagt das: »Der Mensch ist der Gewalt-Tätige nicht außer und neben anderem, sondern allein in dem Sinne, daß er auf Grund und in seiner Gewalt-tätigkeit gegen das Überwältigende (= das Seiende im Ganzen) Gewalt braucht. [...] Diese Erschlossenheit des Seienden ist jene Gewalt, die der Mensch zu bewältigen hat, um in Gewalt-tätigkeit allererst inmitten des Seienden er selbst, d.h. geschichtlich zu sein. [...] Er fand sich in das Überwältigende und fand erst darin sich selbst: die Gewalt des also Tätigen. Das »sich selbst« bedeutet nach dem Vorangegangenen zugleich Jenen, der ausbricht und umbricht, einfängt und niederzwingt« (ebd.: 115, 120).

Deutlicher kann nicht gesagt werden, dass des Menschen Subjektsein sich nicht nur außer der Natur, sondern *gegen* die Natur stellt, dass der Mensch ein widernatürliches Wesen ist. »Die Gewalt, das Gewaltige, worin sich das Tun des Gewalt-tätigen bewegt, ist der ganze Umkreis der ihm überantworteten Machenschaft. [...] Denn die Gewalt-tätigkeit ist das Gewalt-brauchen gegen das Überwältigende: das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende« (ebd.: 121f.). Das ist keine Anthropologie, die sich dann auch noch der wissenschaftlichen Kompetenz Plessners bedienen könnte, sondern der (reaktionäre) Gegenentwurf zu ihr, der den Herrschaftsanspruch des

2 | Zur Einführung in die Metaphysik von Heidegger vgl. auch Hans Heinz Holz, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. II, Heft 3, S. 740–746. Die für die Anthropologie maßgebliche Schlüsselstelle ist die Interpretation des Chorliedes Vers 331ff. aus der *Antigone* des Sophokles. Es geht um die Deutung des Wortes *deinon* (δεινόν). Dieses heißt in der Kernbedeutung: das in Schrecken Versetzende, gemildert auch: das in Staunen Versetzende; daraus abgeleitet auch: etwas, das durch sein Ausmaß erstaunlich oder erschreckend ist, daher das Gewaltige, zum Beispiel ein gewaltiges Vermögen, Können, Macht (Fundstellen bei Passow 1970). Die von Heidegger vorgeschlagene Übertragung ins Aktive, Gewalt-tätige (zur Hervorhebung des Aktiven bei Heidegger immer mit Bindestrich) verschiebt den Bedeutungsspielraum in unzulässiger Weise.

Menschen über die Natur (und über die anderen, zu unterwerfen- den Menschen) der Natürlichkeit des Menschen entgegensetzt und die metaphysische Idee einer *harmonia mundi* oder *harmonia universalis*³ ausschließt. Das ist eine Anthropologie aus dem Geiste von Nietzsches »Wille zur Macht« in der Intention einer über Nietzsche noch hinausgehenden Radikalität.⁴ In diesem Denken hat Plessner keinen Ort, und dass die nachfolgende Anthropologie in Deutschland – gewiss unter dem Einfluss der faschistischen Ideologie (vgl. Lukács 1982) – auf der durch Heideggers Ontologie angelegten Linie weitergeführt wurde, bedeutete die Abwendung von Plessner im Grundsatz und im Ganzen (auch wenn nach 1945 deren Protagonisten, auf gemeinsame Göttinger Ursprünge zurückgreifend, dies in anderem Lichte erscheinen lassen wollten).

*Nach Plessner
hinter Plessner
zurück*

Gehlens Deutung der Menschen als Mängelwesen

Hatte Plessner die Einheit der biologischen und geistigen Natur des Menschen aus einem Naturprinzip begründen können und so den metaphysischen Dualismus Schelers überwunden, so rissen die Anthropologen nach ihm die Kluft wieder auf, indem sie die Sonderstellung des Menschen unter Vernachlässigung seiner biologischen Daseinsvoraussetzungen ins Zentrum ihrer Untersuchungen rückten.⁵ So unterschiedlich auch die Fragestellungen und me-

3 | Dies ist das metaphysische Konzept der chinesischen Philosophie, in dem Leibniz seinen eigenen Weltbegriff wiedererkennen wollte; vgl. Holz 1994b, 2000.

4 | Vgl. Heidegger 1953: 152. Dort heißt es mit Bezug auf den »Willen zur Macht« als »Versuch einer neuen Wertsetzung«: »Die Verstrickung in die Wirrnis der Wertvorstellung, das Nichtverstehen ihrer fragwürdigen Herkunft ist der Grund, weshalb Nietzsche die eigentliche Mitte der Philosophie nicht erreichte.« Heidegger will noch vor jeder Wertung die Gewalt-tätigkeit im Sein verankern und sagt dazu: »Wir Heutigen können dem nur vorarbeiten.«

5 | Im Folgenden beziehen wir uns auf die in Deutschland sich entwickelnde Linie der philosophischen Anthropologie, die an die Namen Arnold Gehlen, Hans Lipps und Otto Friedrich Bollnow geknüpft ist. Auch diese Namen stehen selektiv für viele andere verwandte theoretische Ansätze. Die anders verlaufende Entwicklung in Frankreich – mit dem phänomenologischen Existenzialismus von Maurice Merleau-Ponty, dem Strukturalismus von Claude Lévy-Strauss und Michel Foucault, der Orientierung an den Ideologen der alltäglichen Lebenswelt bei Roland Barthes – und die amerikanische *cultural anthropology* lassen wir beiseite, da es uns nur um die beispiel-

thodischen Vorgehensweisen dieser Autoren sind – sie alle lassen die Naturseite des Menschen hinter seiner seelischen, geistigen und Willensverfassung zurücktreten. Es ist kein Zufall, dass sie zwar in einer psychologischen, nicht aber in einer medizinischen Anthropologie Widerhall gefunden haben. Einzig Arnold Gehlen versucht über die Verhaltensforschung wenigstens einen mittelbaren Anschluss an die Biologie zu finden, allerdings um den Preis, gerade die biologische Ausstattung des Menschen als defizitär und verkürzt aufzufassen.

Im Gegensatz zur anorganischen und weithin auch zur pflanzlichen Daseinsform, in der die Einwirkungen der einzelnen Seienden aufeinander kontingent sind, beziehen sich die Bewegungsformen von Tieren und in höherem Maße von Menschen auf lebensdienliche Ziele und äußern sich als festgelegte Prägungen oder als variable Reaktionsweisen.⁶ Beim Tier erklären wir diese immanenten *causas finales* als instinktgesteuert. Instinkte sind angeborene Reaktionsweisen auf Reize (Instinktauslöser); sie regeln das Eingreifen des einzelnen Lebewesens in seine Umwelt nach dem Muster von *challenge* und *response*.

Indem Gehlen die Programmierung zum instinktiv gelenkten Verhalten als Ausgangspunkt nimmt und daran seine Deutungsmuster der Tier-Mensch-Welt entwickelt, kann er einem Trend der Zeit folgend⁷ – die Einheit der menschlichen Person durch den Modus der Handlungsantriebe konstituiert sehen. »Man muß daher in den Mittelpunkt aller weiteren Probleme und Fragen die *Handlung* stellen und den Menschen als ein handelndes Wesen definieren – oder als ein voraussehendes oder kulturschaffendes, was alles dasselbe meint« (Gehlen 1961: 49). Auch beim Tier sprechen

hafte Freilegung bestimmter theoretischer Strukturen geht, die der Wesensverfassung der philosophischen Anthropologie zugrunde liegen. Dass insbesondere aus Merleau-Pontys Arbeiten wesentliche Erkenntnisse zu gewinnen sind, möchten wir in Übereinstimmung mit Plessner nachdrücklich hervorheben (vgl. Holz 1965).

6 | Nietzsche 1958: 2/623: »Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier.«

7 | Den Aktionismus als geschichtsphilosophisch das Menschsein begründende Einstellung entwickelte Giovanni Gentile (1916), als politische Leitvorstellung Georges Sorel (1908). Martin Heidegger (1927) stellt die Kategorie der Entschlossenheit ins Zentrum des existenzial »eigentlichen« Umgangs mit Welt. Die aktionistischen Philosophien haben ihren Ursprung bei Nietzsche und der Nietzsche-Nachfolge, die auf den »Willen zur Macht« setzte.

wir von ›Instinkthandlungen‹, die aber gerade ohne bewusste Erwägung der Verknüpfung von Handlungsverlauf und Zielerfüllung ablaufen.

*Nach Plessner
hinter Plessner
zurück*

Der Reiz löst die Reaktion aus. Aus den Beobachtungen von Konrad Lorenz (1965) zieht Gehlen den Schluss, »daß Instinkthandlungen zentral gesteuerte Automatismen sind, die sich mit Taxien verschränken können, d.h. mit Formen des Reagierens auf Außenreize. Die Reaktionen können durch ›Schemata‹ ausgelöst werden. [...] Diese Instinkthandlungen sind eben selbst Einpassungen, sie sind organisch festgelegte, spezialisierte Verhaltensweisen auf bestimmte Umweltkonfigurationen« (Gehlen 1963: 27). Beim Menschen hingegen sind »die voraussehende, planende Veränderung vorgefundener Sachverhalte ins Lebensdienliche, Leitungen der Weltorientierung und Weltdeutung sowie Akte der Stellungnahme gegenüber den eigenen Antrieben« handlungsleitend (ebd.: 26). Diese Lebensvollzüge müssen erkannt und eingeübt, die variable Reaktion auf äußere Umstände muss durch Abstraktionsleistungen ermöglicht werden. Daraus folgt: »In einer Formel: der Mensch ist das handelnde Wesen und damit das Wesen der Zucht« (ebd.: 24).

Dass der Mensch lernfähig ist und also erzogen werden kann, ist die Konsequenz einer Evolution, in deren Verlauf die fest geprägten Verhaltensmuster, die für das Tier charakteristisch sind, abgebaut werden. »Ohne starre Strukturen ist kein organisches System von höherer Integrationsstufe möglich, stets aber müssen die Strukturen des bestehenden Systems zerbrochen werden, soll ein solches von noch höherer Stufe der Integration und Harmonie erreicht werden« (Lorenz 1965: 2/185). Der Mensch ist jedem Tier unterlegen, wenn es um biologisch artgerechtes Verhalten geht. Heinrich von Kleist hat in *Über das Marionettentheater* (1961) den Nachteil artifiziiellen Verhaltens gegenüber der natürlichen Reaktionsfähigkeit eindrucksvoll geschildert. Künstlichkeit geht einher mit einem Verlust an Natürlichkeit. Daraus leitet Gehlen ab, dass die Verfassung der Menschen durch Mängel bestimmt ist. Das gilt schon für die anatomische Ausstattung des Menschen: »Er ist organisch mittellos, ohne natürliche Waffen, ohne Angriffs- oder Schutz oder Fluchtorgane, mit Sinnen von nicht besonders bedeutender Leistungsfähigkeit, denn jeder unserer Sinne wird von den ›Spezialisten‹ im Tierreich weit übertroffen. Er ist ohne Haarkleid und ohne Anpassung an die Witterung« (Gehlen 1961: 46; ausführlicher in Gehlen 1962: 86ff.). Weil Gehlen sich der Theorie von Bolk anschließt, der diese Ausstattungsschwächen als Primitivismen gegenüber der weiter entwickelten Organspezialisierung der aus

dem Hominidenstamm hervorgegangenen Affen betrachtet, bleibt die These von der Instinktreduktion allerdings widersprüchlich: Wie sollten Instinkte ausgebildet gewesen sein (die dann verkümmerten), wenn es ja noch gar keine Organe gab, die die angenommenen Instinktleistungen hätten erbringen können? Dieser Widerspruch ist jedoch nicht als Einwand durchschlagend, denn es ließen sich im Rahmen der gehlenschen Hypothese die natürlichen Defizite des Menschen auch aus anderen evolutiven Prozessen erklären.

Jedenfalls charakterisiert Gehlen den Menschen als »Mängelwesen« (Gehlen 1961: 46), das will sagen: »Wenn man den Menschen morphologisch betrachtet, so *fehlt* ihm die spezialisierte Organausstattung, welche das Subjekt der Einpassung, das Korrelat der Umwelt ist. Der Mensch ist also das *unspezialisierte* und in *diesem* Sinne primitive Wesen [...] – das bedeutet auch einen lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten, d.h. von angeborenen erfolgssicheren und auf Auslöseschemata abgestimmten Bewegungsfiguren« (Gehlen 1963: 34f.). Die spezifisch menschlichen Einstellungen zur Welt sind Kompensationen der biologischen Unterdeterminiertheit: »Theoretische Praxis«, »Offenheit der Wahrnehmung für die Reizüberflutung«, Kombination der Bewegungen des Leibes, dessen ganze Oberfläche zum Sinnesorgan wird und der sich dadurch selbst erfahren kann⁸, instinktneutrale Wahrnehmung und mithin »Objektivität« der Außenwelt, die in dieser Entgegensetzung variabel »verfügbar« wird (ebd.: 38ff.). Zunächst bedeuten diese Einstellungen ein Risiko in Situationen, auf die das Lebewesen reagieren muss und an die der Mensch nicht durch einen genetischen Habitus angepasst ist. Um zu überleben, muss er Verfahren ausbilden, die Schwäche in einen Nutzen zu verwandeln, das heißt aus der Unangepasstheit an typische Situationen die Freiheit zielgerichteten Handelns zu machen: »Aus eigenen Mitteln und eigentätig muss der Mensch *sich entlasten*, d.h. *die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten*« (Gehlen 1962: 36).⁹

8 | Die Oberfläche des Leibes ist jedoch auch bei Tieren als ganze sinnlich rezeptiv. Zur Selbsterfahrung braucht es mehr als dies.

9 | Lorenz distanziert sich von der Mängelwesen- und Kompensationstheorie Gehlens und fasst die Eigenart des Menschen positiv: »Während Gehlen den Menschen das »Mängelwesen« nennt, weil er aller besonderen Spezialanpassungen entbehrt, möchte ich den Kernpunkt derselben Erscheinung in der *Vielseitigkeit* derartiger unspezialisierter Wesen sehen, zumal man ja auch das gewaltige Menschen-*Hirn* als somatisches Organ durchaus nicht

Während die Lebenstätigkeit des Tieres sich in Kongruenz mit der Umwelt befindet, erzeugt der handelnde Mensch ein asymmetrisches Verhältnis: Seine Lebenstätigkeit beschränkt sich nicht nur auf die Herstellung eines Gleichgewichts in der Bedürfnisbefriedigung, sondern bewirkt eine Veränderung der Umweltbedingungen zur eigenen Entlastung. Das beginnt mit der Entlastung vom Druck der Unangepasstheit und endet bei den höchsten zivilisatorischen Leistungen und Errungenschaften. »Die biologischen Sonderbedingungen des Menschen machen es notwendig, die Beziehungen zur Welt von der bloßen Gegenwart zu entbinden, und deswegen muss der Mensch seine Erfahrungen mühsam und tätig selbst vollziehen, damit sie ihm verfügbar werden, und dies in einem hochgezüchteten, auf bloße Andeutungen hin variablen Können. [...] In diesem Sinne bedeutet Entlastung: dass die Schwerpunktbildung im menschlichen Verhalten zunehmend in die ›höchsten‹, nämlich die mühelosesten, nur andeutenden Funktionen fällt« (ebd.: 62, 65). Diese indirekte Bewältigung der Bedürfnisbefriedigung erfordert die Einbindung in die Gemeinschaft, erfordert Sprache als Mittel der Kommunikation über nicht präsentische Gegenstände und Handlungen, erfordert Zucht im doppelten Sinne der Einübung kollektiven Handelns und der gegenseitigen Rücksichtnahme, erfordert abstraktives Denken und die Vergegenständlichung des Allgemeinen. Indem dieser multilaterale Prozess zum Aufbau eines Systems der Mängelkompensation führt, und dahin gesteuert werden kann, lässt sich aus den anthropologischen Fakten eine normative Handlungstheorie ableiten, in deren Zentrum die Zucht steht und die sich ihre inhaltlichen Rahmenbedingungen von einer deskriptiven Soziologie vorgeben lässt.

*Nach Plessner
hinter Plessner
zurück*

außer acht lassen darf. [...] Der Spezialist auf Nichtspezialisiertsein baut sich seine Umwelt aktiv auf, während sie ein Tier mit weitergehenden Spezialanpassungen der körperlichen Organe und des angeborenen Verhaltens großenteils mit auf die Welt bringt. [...] Selbstverständlich lässt sich die Scheidung in ›Spezialisten‹ und ›Spezialisten auf Nichtspezialisiertsein‹ im Tierreiche nur an extremen Typen scharf durchführen. Es gibt alle nur denkbaren Übergänge zwischen beiden. [...] Dennoch ist die Weltoffenheit des Menschen nicht nur graduell-quantitativ, sondern auch qualitativ von derjenigen tierischer Spezialisten auf Nichtspezialisiertsein verschieden. [...] Es gibt nur wenige philosophische Lehrsätze, die so gründlich das Gegenteil der Wahrheit behaupten wie der alte Satz *Natura non facit saltum*! Vom Geschehen im Atom bis zu demjenigen in der Menschheitsgeschichte bewegt sich die anorganische und die organische Entwicklung in Sprüngen« (Lorenz 1965: 2/177ff.). Hier wird Lorenz zum Zeugen für die Dialektik der Natur!

Gehlen hat zweifellos eine kohärente und plausible Theorie des Menschen vorgelegt, die ungeachtet seines methodologischen (vielleicht nur scheinbar) radikalen Empirismus¹⁰ den Anspruch erheben kann, eine *philosophische* Anthropologie zu sein. Allerdings tritt der ideologische Charakter der Anthropologie gerade in der Nutzung der Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften überaus deutlich zutage, denn im Überschneidungsfeld der Disziplinen bekommt deren Integration einen allgemein fundierenden, weltanschaulichen Charakter. Gehlen weiß das auch: »Im Falle der philosophischen Anthropologie nun ist es selbstverständlich, daß eine ›Modellvorstellung‹ vom Menschen imstande sein muß, die Disziplinen der Morphologie, Physiologie, Psychologie, Sprachwissenschaft usw. wenigstens so weit zu überdecken, dass zwar nicht deren gebietseigene Begriffe und besonderen Gesetze, wohl aber doch einige fundamentale Kategorien in ihr in Zusammenhang gebracht werden« (Gehlen 1961: 142). Diese Integrationswissenschaft Anthropologie ist nun nicht mehr eine Wissenschaft *unter und neben* anderen, sondern Fundamentalontologie: »Eine Lehre vom menschlichen Handeln als das Kernstück einer philosophischen Anthropologie, welche selbst wieder als prima philosophia oder philosophische Grundwissenschaft erscheint« (Gehlen 1965: 252). Die Priorität der Anthropologie wird hier proklamiert.

In diesem Satz aus einer Abhandlung von 1935 legt Gehlen sein Programm offen. Der handelnde Mensch rückt ins Zentrum eines philosophischen Weltentwurfs, in dem die äußere Wirklichkeit nur als objektivierte Bedingung menschlichen Aktionismus ›behandelt‹ wird. Unter dem Anschein eines erkenntnistheoretischen Realismus wird ontologisch eine extreme subjektiv-idealistische Position bezogen.

Der ganze Aufwand empirisch zu belegender Aussagen – Organmängel, Sinnesschwäche, Instinktreaktion usw. – dient letztlich nur der Unterfütterung der These, dass der Mensch ein ›Zuchtwesen‹ sei. »Die mit dem Dasein des Menschen chronisch und in jeder Generation neu gesetzte Aufgabe der Formierung des Antriebslebens wird von der Erziehung, nach ihr von der Selbstzucht

10 | Gehlen sieht sich selbst als Überwinder der Metaphysik in der Anthropologie. So schreibt er über die bisherige Anthropologie: »Alles das war Metaphysik und entsprach durchaus der Wahrheit, daß der Mensch nur ein Teil des Weltganzen ist, so daß man in der Frage nach ihm notwendig über ihn hinauszufragen sich genötigt fand. Andererseits aber haben alle diese ›Groß-Informationen‹ eine im wesentlichen doch nur dichterische Evidenz« (Gehlen 1961: 141).

des Menschen unter immer neuen Bedingungen notwendig immer neu angefasst« (Gehlen 1962: 362). Um diesem Gedanken Durchschlagskraft zu verleihen, muss Gehlen die in der bisherigen Anthropologie und Psychologie prominente Rolle des Willens eliminieren. Er halte, sagt er, »so paradox dies klingen mag, ein besonderes ›Willensvermögen‹ für gar nicht vorhanden. [...] ›Willenskraft‹ ist durchaus Resultat der Zucht, der Herrschaftsgeschichte der Leistungen und Antriebe im Menschen« (ebd.: 362, 366). So entfällt der dialektische Gegenpol zur Erziehung und zur Subsumtion unter die Institutionen, weder Eigensinn noch eigener Wille sind relevant, das Individuum fügt sich in eine institutionelle Herrschaftsstruktur. »So kann gesagt werden, dass sich die Schöpferkraft desselben in der *Gründung von Institutionen* ausweist, die wesensmäßig in einer *idée directrice*, einer Führungsidee zentrieren« (ebd.: 394).

*Nach Plessner
hinter Plessner
zurück*

Im Umfeld der Jahre 1933-1945 konnte es scheinen, als meine Gehlen damit den Mythos des Führerstaats; und er wählte seine Terminologie auch so zweideutig, dass sie diese Vermutung stützen konnte. Aber Gehlen war zu klug und soziologisch zu scharfsichtig, als dass er diese primitive Variante des Herrschaftsverhältnisses im Sinn gehabt hätte. Vielmehr ist Herrschaft durch Institutionen vermittelt und hat ihren personalen Aspekt nur in der Hierarchie der Leitungsfunktionen, deren Träger ausgewechselt werden können. Was Gehlen entwirft, ist die anthropologische Legitimation für den abstrakt und impersonal gewordenen Machtapparat des späten Kapitalismus, der als die logische und gattungsgeschichtlich notwendige Folge der biologischen Defizite des ›Mängelwesens‹ Mensch und als Vollzugsorgan der ›Entlastung‹ vom Kampf ums Dasein gedeutet wird.¹¹ Gehlens These ist, »daß das Umschlagen sozialer Handlungsgefüge in die Eigengesetzlichkeit und ihre ›unvorhergesehenen Resultate‹ und damit die Erscheinung von Herrschaft überhaupt zu den Wesensmerkmalen menschlicher Gesellschaften gehört« (Gehlen 1963: 209).

Auf raffinierte Weise macht Gehlen Gebrauch von den Grundpositionen, die Plessner erarbeitet hat, indem er sie umkehrt.¹² Die

11 | Eine Theorie des Faschismus wird diese Theorie eines spätkapitalistischen Modells des Menschseins zu berücksichtigen haben, die weitreichender ist als die vordergründige der existenziellen Entschlossenheit und politisch handhabbarer als die des ›wesenden Seins‹. Zu Gehlens Einbettung in die nazistische Ideologiepolitik vgl. Rügemeier 1979; Rügemeier/Holz 1993.

12 | Indessen würde ein genauer Vergleich der Theorien von Plessner und Gehlen zeigen, dass Gehlen sich die Struktur der plessnerschen Theorie zu

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

exzentrische Positionalität des Menschen wird in das defizitäre Mängelwesen gegenüber der geschlossenen Positionalität des Tieres umgeschrieben. Die gattungsgeschichtlich positive Funktion des frontalen Gesichtsfeldes, der Freisetzung der Hand und der Zunahme des Großhirns wird zur bloßen Kompensation. Die ontologische Kategorie der Grenze als Berührungszone der Wechselwirkungen vom Einen zum Anderen wird durch die einseitige Richtung der Kategorie ›Handlung‹ ersetzt, sodass die Illusion des individuell autonomen Handelns genährt werden kann, die jedoch sogleich wieder in die Abhängigkeit vom System der Institutionen zurückgenommen wird. Weil er nicht vom Aufklärungsideal der Freiheit als Selbstbestimmung durch Vernunftgründe berührt ist (das er im Gegenteil als ›ästhetischen Idealismus‹ verwirft [vgl. Gehlen 1965: 233ff.]), kommt Gehlen in der Beschreibung der repressiv-erzieherischen Aufgabe der gesellschaftlichen Machtapparate der Wirklichkeit allerdings näher als Plessner in *Grenzen der Gemeinschaft*.

Die existenzphilosophische Wende

An das aktionistische Konzept anknüpfend, parallel zu und teilweise abhängig von Gehlen, aber primär den kategorialen Apparat Heideggers nutzend, hat die Anthropologie ihre subjektiv-idealistischen Voraussetzungen auf dem Weg über die Existenzphilosophie wieder eingeholt. Erste und führende Vertreter dieser Richtung waren seit Anfang der vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts Lipps und Bollnow.

Lipps, obwohl vor seinem Übergang zur Philosophie als Arzt tätig, hat wohl am konsequentesten die ›menschliche Natur‹ vom natürlichen Lebewesen Mensch und seinen somatischen Seiten abgetrennt und ganz auf die Äußerungen des psychisch-geistigen Verhaltens und der Modi der Handlungen eingeschränkt. Charakterologische Eigenschaften wie Pedanterie und Geiz, Verhaltensweisen wie Verlegenheit, Scham, Platzangst, Eifersucht, Handlungseinstellungen wie Abenteuerertum und die Denkfähigkeit des *cogito* sind die Einsatzpunkte, von denen aus Lipps das spezifisch Menschliche einkreist. Kernphänomen des Personseins ist die Haltung. »Daß

eigen macht, sie jedoch mit einem gegenteiligen Sinn erfüllt. – Dass ein analoges Verhältnis von Verkehrsstrukturen im Denken Blochs und Heideggers nachzuweisen ist, deutet auf einen theorie-theoretischen Sachverhalt hin, dem auf die Spur zu kommen sich lohnen würde.

das Tier ›sich verhält‹, ›sich bewegt‹ – darin drückt sich keine Freiheit zu etwas aus. [...] Der Mensch ›benimmt sich‹ aber immer irgendwie, sofern er sich in Lagen auf sich selbst hin beansprucht findet. [...] Durch die Haltung, zu der ich mich zwingen kann, kann ich auf mich selbst einwirken: der Unentschlossene bringt sich zur Entschlossenheit dadurch, dass er zunächst einmal deren Haltung einnimmt – durch festes Auftreten z.B. [...] ›Haltung haben‹ bedeutet überlegene Distanz; sich selbst wahrt man darin in Unterschied zu der sich in der äußeren Haltung zeigenden Disziplin, die einem beigebracht werden kann. [...] Eingenommene Haltungen sind aber auch die gesellschaftlichen Formen, die es einfach zu lernen und zu können gilt, in denen sich der Stil dieses Verkehrs zeigt. [...] Denn durch die Haltung verbindet man sich dem anderen, sein Raum wird dadurch mitgestaltet; Haltungen verlangen respektiert zu werden« (Lipps 1941: 19–24). Das alles führt von der »Natur des Menschen« weg; nicht eine Wesenskonstanz, sondern die Einstellung auf eine Situation wird zum bestimmenden Moment des Menschseins. »Durch die Umstände kann einer werden zu dem oder jenem. Rollen werden einem zugespielt. Die Stunde verlangt es [...]. Unter anderen Verhältnissen wäre Robespierre z.B. ein friedfertiger Notar und braver Bürger geblieben« (ebd.: 139). Dafür wird dann die Kategorie Schicksal in Anspruch genommen. Der Mensch ist zwar schuldig dessen, was er tat, aber es gibt kein objektives Maß der Ordnung, an dem seine Verantwortlichkeit zu messen wäre. Seine Entscheidungsmotive bleiben subjektiv, aber diese Subjektivität ist durch die Verhältnisse gelenkt, deren Konstitutionsbedingungen anonym bleiben. So machen letztlich die Verhältnisse, in denen er steht, den Menschen aus. »Die Mittel des Selbstseins sind zunächst seine Verhältnisse. [...] Sicherlich – man selbst ist es, der..., – aber doch nur insofern, als man aus seinen Verhältnissen auf sich selbst als deren Prinzip zurückgenommen werden kann« (ebd.: 139f.). Die Entschlossenheit, in der sich der Mensch als Handelnder bewährt, ist dann nichts anderes als die Festigkeit, mit der er das ausübt, wozu er sich, der Situation gemäß, angepasst hat. Nicht das selbstbestimmte Individuum, sondern der geführte Mensch, der sich einer Situation überlässt und sich in ihr zurecht findet, erscheint hier als Bild des Gattungswesens. »Situation ist immer: je eines Situation; sie kann nicht in Formen des Allgemeinen entwickelt werden. Sicherlich: es gibt typische Situationen. Als typisch sind sie aber ausdrücklich bezogen auf typische Lebensverhältnisse, Schicksale usw. Die mir gegebene Situation wird von mir aufgenommen. Schon darin, dass ich daran ändere, anderes lasse, verhalte ich mich zu ihr als Sub-

*Nach Plessner
hinter Plessner
zurück*

Mensch – Natur jekt dieser Situation. Noch mehr – und das ist entscheidend: nur
Helmuth Plessner als je meine oder je eines ist die Situation diese Situation« (Lipps
und das Konzept 1938: 23f.). Die Entscheidungswillkür, die darin liegt, dass die Si-
einer dialektischen tuation je meine und darum singular ist, entbindet mich von der
Anthropologie Reflexion logischer und ethischer Normen, denn »die Situation
entsteht in der Auswirkung von Zufällen. [...] Nur im Licht meiner
Entscheidung zeigt sich die Situation« (ebd.: 27, 25).

Im Horizont der gleichen Erwägungen unterscheidet Carl August Emge in einer 1944 abgeschlossenen Untersuchung das tugendhafte, das fortschrittliche und das situationsgemäße Denken (Emge 1950). Nur das letztere wird als sinnvoll anerkannt, weil es nicht ein Allgemeines, sondern das »ontisch Belangvolle«, die »pragmatisch richtige Konkretisierung« sich vornimmt (Emge 1950: 31f.). Anpassung hier und jetzt wird dem Veränderungswillen des fortschrittlichen Denkens entgegengesetzt. »Es ist ein Fehler des fortschrittlichen Denkens, dass sein Ziel trotz aller etwai- gen anschaulichen Fülle gar nicht in der Reihe liegt, die mit der Situation anhebt, worin sich der »lebende Mensch von Fleisch und Blut« befindet. [...] So gesehen, macht das fortschrittliche Denken einen völlig abtrennenden Schnitt, eine unausfüllbare Lücke zwischen dem terminus a quo, dem wirklichen Ich und seiner von ihm unablässbaren Situation, und dem terminus ad quem, dem erstreb- ten oder besser gedanklich antizipierten Ziel« (ebd.: 34). Emge spricht die Beziehung zu Nietzsche offen an; er zitiert diesen – *Wil- len zur Macht* Nr. 293 –: »Nichts von allem, was überhaupt ge- schieht, kann an sich verwerflich sein« (Emge 1950: 51).

Bei Lipps wird die Wende der Anthropologie zur Existenzphilo- sophie ausdrücklich benannt. Was den Menschen zu einem ganz Anderen gegenüber der Natur macht, ist »sein existentielles Ver- hältnis zu den Dingen« (Lipps 1941: 53). Die mannigfachen Kon- notationen dieses damals zum Modewort avancierten Ausdrucks »existenziell« können bei Bollnow (1942) nachgelesen werden. Es sind nicht mehr Denkgebilde, die in logischen und dialektischen Strukturen ihre Gestalt haben, sondern Verhaltensweisen, in denen sich Bedeutungen bilden und lebensrelevant werden. Nicht die ob- jektive äußere Wirklichkeit, in die der Mensch eingelassen ist und in deren Kontexten er handelt, ist für ihn in seinem Weltverhältnis konstitutiv, sondern die subjektiven Parameter des Verhaltens. Bei Lipps wird allerdings nicht deutlich, wie diese vom Individuum her begriffene Subjektivität sich mit dem Anpassungspragmatismus an die doch ihrerseits objektive Situation verbindet – auch Emges »Si- tuationsphilosophie« erklärt dies nicht. Hier füllt Gehlen eine Lü- cke, insofern er die aus der Subjektivität des Handelns hervorge-

gangenen Institutionen als die eigentlichen *Subjekte der Gattung Mensch* zu anonymen Mächten hypostasiert, die durch die Führerpersönlichkeiten hindurch bestimmend werden. Nach Plessner
hinter Plessner
zurück

Während Gehlen jedoch die Sonderstellung der Gattung noch in der Natur begründet, vollzieht die existenzialistische Wende die Abkehr von einer naturbezogenen Anthropologie und isoliert die psychische Verfassung des Menschen als dessen »eigentliches« Sein, das sich im Verhalten, in der Aktion ausdrückt. In der Analyse der Gemütszustände und deren lebensphilosophischer Deutung hat Bollnow diese Perspektive am konsequentesten ausgezeichnet.

Wie sehr sich die Anthropologie von einer Begründung des Menschseins *im* Zusammenhang der Welt entfernt hat und den Menschen stattdessen aus der Welt herausnimmt und ihr *gegenüber* stellt, ist aus Bollnows Betonung der subjektiven Sinnhaftigkeit der Existenz, die in den Gefühlen gefunden wird, gegenüber der sachlichen Gegenständlichkeit der Weltbeziehungen des Menschen zu entnehmen. Von den Gefühlen sagt er: »Die Scheidung zwischen seelischer Leistung und erfaßtem gegenständlichen Gehalt verliert hier ihre Gültigkeit. [...] Vor allen Fragen ihrer Entstehung und ihres Verlaufs [...] handelt es sich um die Aufhellung des in ihnen angelegten Sinngehalt selber« (Bollnow 1947: 9). Mit der Hineinnahme des gegenständlichen Gehalts in das Gefühl selbst als dessen Besonderheit entfällt eine äußere Instanz, an deren Beschaffenheit die Wahrheit der eigenen Einstellung zum Gegenstand überprüft werden könnte. Das Gefühl ist als Wirklichkeit des fühlenden Subjekts natürlich immer »wahr«, aber eben nur in einem selbstbezüglichen Sinn; denn es ist ja zugleich immer unentscheidbar, ob dem Inhalt des Gefühls ein äußerer Sachverhalt entspricht. Liebe und Hass, Eifersucht und Mitleid, Verehrung und Neid können, wie man sagt, »blind« sein, ohne dass die Stärke und Echtheit dadurch beeinträchtigt würde. Dennoch verfehlt das wirklichkeitsblinde echte Gefühl seinen Sinn. Es führt in eine leere Zirkularität, den Sinngehalt des Gefühls im Gefühl selbst suchen zu wollen und nicht in der Beziehung, deren Ausdruck im einen Beziehungsglied, dem Menschen, das Gefühl ist.

Die Labilität der Gefühlsinhalte, wenn sie aus dem Gefühl selbst begründet werden, hat uns Bollnow in seiner eigenen Theorieentwicklung vorgeführt. In den Jahren des »nationalen Heroismus« während des Krieges wurden die sinngebenden und handlungsleitenden Stimmungen ganz aktivistisch gedeutet. Sie zeigen, in Bollnows Perspektive, dem Menschen »die eigene Vollkommenheit und zugleich die Vollkommenheit und Beständigkeit der ihn umgebenden Welt. [...] Das gesteigerte Bewußtsein der Kraft und des

eigenen Werts [...] verlangt von sich aus nach einer Auswirkung und Bewährung. Aus dem Untergrund einer stimmungsmäßigen Gehobenheit erwächst notwendig eine neue Aktivität, [...] die in den Zustand einer neuen Entschlossenheit und einer neuen Tätigkeit im zeitlich-geschichtlichen Leben hinüberführt« (Bollnow 1942: 226, 228, 227). Das ist der Ton der Kriegspropaganda, der Aufrufe zur Anstrengung für den ›Endsieg‹, später dann der Durchhalteparolen.

Nach der katastrophalen Niederlage Deutschlands ändert sich die Akzentuierung. In einer, wie ich meine, einseitigen, Auslegung des französischen Existenzialismus wird die Verzweiflung, die Erfahrung des Scheiterns, die Negativität des Daseins zur Grundstimmung. In Aufnahme der Gedanken von Albert Camus heißt es: »Die Lage des Menschen ist so ausweglos, daß der Selbstmord die einzige Antwort zu sein scheint und wir es als widersinnig bezeichnen müssen, wenn er trotzdem weiterlebt. Aber der Mensch ist ein solches Wesen, das diesen Widersinn bewußt auf sich nimmt und in der subjektiv sinnlos scheinenden Lage der Anstrengung seines Lebens selbst einen Sinn gibt. [...] Es gibt keine Möglichkeit mehr, über den gegenwärtigen Augenblick hinaus zu planen, und darum verliert die Zukunft ihren Sinn. [...] Damit ist die Lehre klar ausgesprochen: daß wohl in friedlicheren Zeiten der Charakter der Grenzsituationen weniger scharf hervortreten mag, die unheimliche Bedrohtheit aber unaufhebbar zum Wesen des Lebens gehört« (Bollnow 1947/48: 660, 104, 112). Zugleich konnte damit der Aktivismus des ›nationalen Aufbruchs‹ in Hilflosigkeit uminterpretiert werden: »Aber auch im unmittelbaren menschlichen Leben gibt es qualvolle Lagen, die man mit allem Willen zur Entscheidung nicht zwingen kann. Ich denke dabei vor allem an die bedrängenden Erfahrungen aus der Zeit des letzten Krieges, in denen diese Schwierigkeit eindrucksvoll hervortrat: In der verzweifelten Not sehnte man sich nach einer klaren Entscheidung, aber das Schreckliche war gerade, dass dieser Wille zur Entscheidung im Leeren verlaufen mußte, weil man einem äußeren Schicksal ausgeliefert war, das so quälend langsam seinen Gang ging und auf das man mit aller Entscheidungsbereitschaft keinen Einfluß nehmen konnte. [...] Was man lernen muß, ist etwas ganz anderes: das ist die Kunst, geduldig abwarten zu können« (Bollnow 1955: 46f.) Dass es einen politischen Widerstand gegen den Faschismus in Deutschland gab, wenigstens eine Verweigerung, hat der Autor einer Publikation über den erzieherischen Wert der SA so wenig wahrgenommen, dass er es nicht einmal deskriptiv in seiner Analyse berücksichtigt!

Aber das rasch einsetzende deutsche ›Wirtschaftswunder‹ bot

dem empfindsamen Mitfühlen des Zeitgeists die Chance, sich zum Positiven zu läutern. In der ›neuen Geborgenheit‹ kann der Mensch sich denen anvertrauen, die die Ordnung der Welt gestalten – wenn man sie jetzt auch nicht mehr ›Führer‹ nennt –, und er kann sich quietistisch ins Private zurückziehen. »Getrost ist der Mensch – und grade hier ist er es in der reinsten Form – wo er, nachdem er das, was in seiner Macht stand, nach besten Kräften getan hat, jetzt die Dinge auf sich beruhen lässt, überzeugt, daß sein Beginnen irgendwie doch von einer tragenden Welt aufgenommen wird, daß er, nachdem er von sich aus das Seinige getan hat, jetzt auch die Dinge ihren Lauf nehmen lassen darf« (ebd.: 58). Wie viel Anlass zur Kritik die Welt auch der Vernunft bieten mag, im Gefühl, dass schon alles in Ordnung sei, verliert diese kritische Einstellung ihren existenziellen Boden und wird zurückgeleitet in die zufriedene Angepasstheit an den gegenwärtigen Zustand. »Es ist also auch hier das Vertrauen zu den verborgenen Kräften der Tiefe. [...] Diese Geborgenheit bezieht sich nur auf einen inhaltlich unbestimmbaren Grund und ist mit der Angreifbarkeit eines jeden konkret angebbaren Bestands durchaus vereinbar, ja hebt sich vor diesem Hintergrund überhaupt erst in ihrer ganzen Tiefe ab« (ebd.: 158). Bollnow scheut sich nicht, vom »Heil-sein« der Welt mit geradezu religiösem Pathos zu sprechen. Aber »situationsgemäß« bleibt kein Wort das letzte (und schon keines das wahre!). Die heile Welt erweist sich ein halbes Jahrzehnt später als die maßlose (vgl. Bollnow 1962: 36ff.), und pauschal werden Technik, Gesellschaft, Politik und Wissenschaft als »Bedrohung der Menschlichkeit« dargestellt (ebd.: 57ff.).¹³

Es ist nicht zufällig, dass diese Art ideologischer Untermaurungen wechselnder Zeitströmungen sich als philosophische Anthropologie gerieren konnten. Wenn man die Frage nach dem Wesen des Menschen von der Frage nach seinem Ursprung in der Natur und Naturgeschichte ablöst, wenn man sie stellt, ohne die ontologische Frage nach dem Verhältnis der Welt im Ganzen zum Subjekt als Teil der Welt zu klären, wenn man sie stellt, ohne dass die Geschichtlichkeit des Menschseins in sie einbezogen wird, dann muss philosophische Anthropologie zum homiletischen Bereden der jeweiligen Zeiterscheinungen verkommen. Dann sind die Kategorien, die das Gerüst anthropologischer Aussagen bilden würden, schon zuvor im Nebel der Gefühle verschwunden.

13 | Dieser Rundumschlag gegen die heutige Lebensform – ohne Analyse der Gründe, die zu ihr führten – ist nur eine mäßige Reprise der doch durch innerliche Betroffenheit bewegenden Zeitkritik von Karl Jaspers (1931).

AUSBLICK

So musste ernsthaftes anthropologisches Fragen zu Plessner zurückführen, nachdem dessen Konzepte über Jahrzehnte fast unbeachtet geblieben waren, und die Beziehung zur Person dieses vornehmen Gelehrten gleichsam ein Alibi dafür abgab, sich mit ihm theoretisch nicht befassen zu müssen. Erst in seinen letzten Lebensjahren wurden seine anthropologischen Hauptwerke aus den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wieder zum Inhalt einer Rezeptionsgeschichte, die man nun fast ein epochale Entdeckung nennen könnte.

Zu Ehren des 90. Geburtstags von Plessner fand am 6. und 7. Mai 1983 ein Symposium der »Centralen Interfaculteit« der »Rijksuniversiteit Groningen« statt, in dem in überraschender Breite die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Deutungsmöglichkeiten der plessnerschen Anthropologie hervortraten.¹ Liegt die Begründung einer dialektischen Anthropologie in Plessners Horizont? Oder muss er doch letztlich als ein essenzialistischer Phänomenologie gesehen werden? Die weltanschaulichen und methodologischen Grundfragen, die sich mit Plessners Werk verbinden, sind später vielleicht nie mehr so prägnant gegeneinander gestellt worden wie bei dieser Gelegenheit, und sicher nie wieder mit solcher Authentizität, waren es doch zum größeren Teil noch Freunde und Schüler Plessners (oder auch deren Schüler), die hier aus eigener Erfahrung und Prägung sprachen. Plessners eindrucksvoller Systemansatz lässt so viele neue Fragen auftauchen, wie er alte beantwortet (oder ausräumt). Es scheint mir darum sinnvoll, den Ausblick auf die Perspektiven einer dialektischen Anthropologie mit

1 | Die Referate des Symposiums sind abgedruckt und die Diskussion ist referiert in Delfgaauw et al. 1986. Auf diesen Band beziehen sich die im Folgenden genannten Namen derer, die sich an der Plessner-Rezeption beteiligten.

Mensch – Natur dem Rückblick auf diese problemorientierte Diskussion beginnen
Helmuth Plessner zu lassen.
und das Konzept Plessner macht, im 2. Kapitel von *Die Stufen des Organischen*
einer dialektischen und der Mensch die Überwindung des cartesischen Dualismus von
Anthropologie *res cogitans* und *res extensa* zu seinem Programm. Nicht, dass er
den ›Doppelaspekt‹, unter dem der Mensch sich selbst erscheint,
geleugnet hätte; er fragt nur, ob diese Zweiheit fundamental sei
und nicht etwa aus einem Prinzip abgeleitet werden könne. Die
Rekonstruktion der Seinsweisen des lebendig Seienden in den we-
sensmäßig verschiedenen Formen der Positionalität (als offene der
Pflanze, als geschlossene zentrische des Tieres, als exzentrische
des Menschen) führt dazu, den ›Doppelaspekt‹ des Organischen als
eine notwendige Erscheinungsform zu begreifen, die aus dem Kon-
stitutionsprinzip des *Sich-Setzens* abgeleitet und als Einheit begrif-
fen werden kann. Ist nun die Konstruktion des Stufenbaus der or-
ganischen Welt das theoretische Abbild eines dialektischen Prozes-
ses (mit Umschlag von einer Formbestimmtheit in die ihr jeweils
als bestimmte Negation entgegengesetzte), ist sie das Resultat ei-
ner ausgearbeiteten phänomenologischen Konstitution oder fällt
sie gar in dem Bemühen, einen metaphysischen Monismus zu ver-
meiden, wieder in den Dualismus zurück, zu dessen Überwindung
sie angetreten war?

Jede dieser Deutungsmöglichkeiten wird vertreten. Der Be-
hauptung, Plessner habe eine dialektische Interpretation seines
Ansatzes zurückgewiesen, lässt sich mit Hinweis auf jene Stellen
widersprechen, in denen er sich auf die Verwandtschaft mit Hegel
beruft oder unmittelbar den dialektischen Bestimmungscharakter
seines Denkens ausspricht (wenn er auch zugegebenermaßen spar-
sam mit dem Terminus ›Dialektik‹ umgeht). Immerhin enthalte
Plessner »mehr Hegel als er zu erkennen gibt, mehr Dialektik als er
entfaltet«, sagte Hermann Ulrich Asemissen. Auch die auf die zen-
tralen Begriffe »natürliche Künstlichkeit, vermittelte Unmittelbar-
keit, utopischer Standort« bezogene Bemerkung von L. J. Engels,
dass die Stilfigur des Oxymoron für Plessners Gedanken vielleicht
wesentlich sei, könnte auf eine dialektische Verfassung seiner Ar-
gumentation hinweisen. – Gegen die dialektische Interpretation
spreche indessen, so wurde von einigen entgegnet, dass die Stufen
des Organischen als Konstitutionsebenen dargestellt werden, zwis-
chen denen, weil sie wesensverschieden sind, keine logischen
oder ontologischen Übergänge statthaben; so gebe es bei Plessner
eben doch keine Entwicklungstheorie, keine Teleologie, keinen ge-
schichtsphilosophischen Naturbegriff.

Stellt man dann aber in der exzentrischen Positionalität deren

paradoxe Struktur – und als deren Folge die ›Gebrochenheit‹ des Menschen – in den Vordergrund, so mag dies als ein Rückfall Plessners in den Dualismus angesehen werden. Hiergegen führt nun allerdings eine dialektische Interpretation an, dass im Konzept der ›Gebrochenheit‹ eine methodische Anweisung liege, bei dem Gegensatz nicht zu verharren, sondern seine Einheit im »Zugleich der Gegensätze« zu denken; und die Formulierungen, in denen die ›Gebrochenheit‹ ausgesagt wird, lassen in der Tat eine Auslegung nach der dialektischen Figur des ›übergreifenden Allgemeinen‹ zu (das als Gattung seiner selbst und seines Gegenteils definiert ist).

Eine Schlüsselfunktion für die Auflösung dieses Trilemmas von dialektischer, konstitutionstheoretischer und dualistischer Interpretation kommt der Kategorie ›Exzentrizität‹ zu. Nur vorsichtig klingt die Frage an, ob zur Klärung des Wesens der Exzentrizität nicht auf den fundamentalen Sachverhalt der *Positionalität* zurückgegangen werden müsse, die ihren Charakter jeweils dem Verhältnis des ›Innen‹ und ›Außen‹ zum materialen Apriori der Grenze verdankt. Plessners später Aufsatz *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie* (1973, VIII/380ff.) könnte einem solchen Rückbezug der Exzentrizität auf die grundlegendere Kategorie der Positionalität recht geben und möchte sich auf die Exposition des ›Fundamentalen‹ in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* beziehen lassen. Die im Zusammenhang mit der Kennzeichnung des Menschen als eines Wesens, das mehr ist, als es ist, und zugleich dahinter zurückbleibt, aufgetauchte Frage nach dem anthropologischen Status der Kategorie ›Möglichkeit‹ macht auf qualitative Abstufungen der Modalität aufmerksam: Möglichkeit in offener, geschlossener und exzentrischer Positionalität sind verschiedene Arten von Möglichkeit (wohl auch verschiedene Arten von Zeitlichkeit).

Die Qualität menschlicher Möglichkeiten in der Reflexivität der exzentrischen Positionalität impliziert das Problem der Setzung von Normen. Das Bild des Menschen von sich *als Menschen* ist nicht rein deskriptiv – der Gattungsbegriff umfasst ein normatives oder ›appellatives‹ Moment. Wie aber kann man von der Interaktion und Reflexion zu Normen überleiten, ohne einen spekulativen Begriff von Menschheit einführen zu müssen? Woher gewinnt eine politische Ethik ihre Normativität, fragte Bettina Währig. Wird Exzentrizität als Reflexion auf die Unbegrenztheit menschlicher Möglichkeiten oder die Unergründlichkeit des Menschen bestimmt, Vernunft als Wesensmerkmal von Exzentrizität, dann sind Normen praktische Begriffe der theoretischen Vernunft und als solche von

Mensch – Natur verbindlicher Gattungsgemeinheit. Gegen diese ›ontologische‹
Helmuth Plessner Interpretation wurde jedoch – vor allem von Glastra van Loon – ein
und das Konzept Konzept ins Spiel gebracht, das die *volonté générale* als einen ver-
einer dialektischen hängnisvollen Irrtum der Aufklärung destruieren und auf der irre-
Anthropologie duziblen Pluralität der Individuen bestehen möchte. Dann aller-
dings scheint kein Weg mehr zu einer normativen Ethik gangbar,
und die Frage erhebt sich, ob es eine nichtnormative Ethik geben
kann oder ob dann – nach einer Formulierung von Henk van Luijk
– das Prinzip der Exzentrizität nicht durch das der Handlungsra-
tionalität ersetzt werden sollte. Die aktuelle politische Bedeutung
der Kontroverse um eine Vernunftnatur des Menschen (und also
die Deduzierbarkeit von Normen) wird schnell deutlich, wenn die
Perversion des Menschlichen im KZ-Wächter und Folterer oder in
der realen Kalkulation der Vernichtung der Menschengattung
durch nukleare oder biologische Kriegsführung als Beispiel für den
normativen Charakter des Gattungsbegriffs angeführt wird. Was
bedeutet es jedoch für eine politische Ethik, dass »die Verkörpe-
rung des Menschseins Unmenschlichkeit einschließt« (Asemissen)?
Und mit welchem Grund wird dann von *Unmenschlichkeit* gespro-
chen, wenn diese gerade eine notwendige Möglichkeit des Mensch-
seins ist? Ist auf diese Fragen eine anthropologische Antwort zu
geben, oder verweisen sie nicht vielmehr auf einen metaphysi-
schen Grund, der als die Identität der menschlichen Natur – der
›Sache‹, die die Einheit von *res cogitans* und *res extensa* ist – ein
›archimedischer Punkt‹ bleibt, auf welchen der wesentliche Singu-
lar ›der Mensch‹ (im Unterschied zu ›den Menschen‹) bezogen ist,
fragte Reinout Bakker. Doch ist zu erwägen, ob es historische Vari-
ationen der Exzentrizität gibt und ob die singularische Identität
der menschlichen Natur sich nicht historisch in Nicht-Identität
auflöst; meint der Wesensbegriff ›Mensch‹ nach Hiroshima das
gleiche Wesen wie vorher? Ungeachtet alter historischer Wandlun-
gen des Menschseins, meinte Asemissen, sei Exzentrizität eine ›an-
thropologische Konstante‹ – wenn auch kein Erfahrungsinhalt,
sondern ein konstitutives Prinzip. Und pointierte formulierte dann
Ingetrud Pape: Wenn Plessner der philosophischen Anthropologie
die Aufgabe zuweise, die Bedingungen der Möglichkeit des Mensch-
seins aufzuweisen, so seien das eben auch die Bedingungen der
Zumutung, an der Würde der Vernunft festzuhalten. Dass diese Be-
dingungen (im einen wie im anderen Sinne) mit der Sprache – dem
Logos als dem Allgemeinen – zusammenhängen, war schon früher
angeklungen in der Antithese: Exzentrizität ist fundamentaler als
Sprache, versus: Sprache ist wie Arbeit und Erkenntnis eine Be-
stimmung der Exzentrizität.

Es liegt auf der Hand, dass sowohl die dialektische wie die kons- Ausblick
titutionstheoretische wie die dualistische Deutung der von *Die Stufen des Organischen und der Mensch* stets zu einer strukturalen, nicht zu einer historischen Anthropologie führen. Die (logischen, ontologischen, transzendentalen) Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins sagen nichts über die realen Entstehungs- und, Verwirklichungsprozesse aus, die in Prähistorie, Ethnologie, Psychologie, Medizin erforscht werden. Wie verhält sich die synchrone Typologie der *Stufen des Organischen* zur Diachronie der naturgeschichtlichen Entwicklung? Ist in eine apriorische dialektische Konstitutionstheorie die empirische evolutive Dialektik einzubringen oder bleiben beide einander disparat? Über den Hinweis auf Ilya Prigogines Theorie der dissipativen Strukturen wurde der Versuch unternommen, den Gegensatz von strukturaler und historischer Betrachtungsweise in einer wechselseitigen Verschränkung aufzuheben – in jedem Fall führen sowohl strukturalistische wie naturgeschichtliche Verlängerungen des Konzepts von *Die Stufen des Organischen und der Mensch* über Plessner hinaus in Bereiche, in denen nur unter Abwandlung seiner Fragestellung von seinem Entwurf Gebrauch gemacht werden kann.

Die Kontroversen über dialektische und nichtdialektische Konstruktion von Naturphilosophie, über synchrone und diachrone Systematisierung der ›Spezifikation der Natur‹, über deskriptiven und normativen Charakter der Anthropologie führen auf die Frage nach dem Plessners Konzeption zugrunde liegenden Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft. Plessner war jedenfalls kein ›philosophierender Wissenschaftler‹, sondern ein ›wissenschaftlicher Philosoph‹, hob Gerard Corver hervor, wenn auch gerade in der Zusammenarbeit mit Buytendijk die empirische Verhaltensforschung im Vordergrund stand. Der Brief Plessners an Buytendijk vom 1. Dezember 1933 wegen einer Arbeitsmöglichkeit in den Niederlanden hebt auf die experimentelle biologische Forschung ab. Dennoch ist Plessners philosophisches Interesse *genuin philosophisch* – und das Verhältnis von wissenschaftlicher und philosophischer *Einstellung der Erkenntnis* wird als Differenz im Erkenntnisverhalten selbst erfahren (*intentio recta* und *intentio obliqua*). Die hermeneutische Frage nach dem Sinn stellt sich nur innerhalb der Struktur der Exzentrizität als Konsequenz der Subjektivität, die das Verhältnis eines Wesens in exzentrischer Positionalität zur Welt außer ihm als Moment seines Verhältnisses zu sich selbst darstellt. Erkenntnis ist immer mit Selbsterkenntnis vermittelt (Bettina Wähg), und anthropologisches Verstehen ist nicht nur diskursiv, sondern auch in Kompassion gegründet (Petran Ko-

kelkoren). Insofern ist Objektivität wie in der Philosophie so auch in den Wissenschaften vom Bewusstsein etwas anderes als in anderen empirischen Wissenschaften; hier kommt das Problem einer transzendentalen Grundlegung der Wissenschaften auf und mit diesem Problem die Frage Jürgen Rittbergs, welchen wissenschaftstheoretischen Nutzen es bringen kann, das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie mit dem ihm immanenten Dualismus aufzugeben. In dieser Frage reproduziert sich wissenschaftstheoretisch das erkenntnistheoretische Trilemma von natürlicher, transzendentaler und dialektischer Weltauffassung.

Es kann nicht unbeachtet bleiben, dass es zu den hier ange-deuteten kontroversen Positionen in Grundlegungsfragen der Philosophie und der philosophischen Anthropologie unterschiedliche Äußerungen Plessners gibt, und dass an ihn anzuknüpfen die eine wie die andere Position mit Recht behaupten darf. Vielleicht gibt es in der Tat eine Unentschiedenheit Plessners in solchen Grundfragen, ein Operieren mit Perspektiven als Modellvorstellungen, die die Sache jeweils auf die eine oder andere Weise, nie aber in ihrer Totalität sichtbar machen. Vielleicht gibt es im opaken Gegenstand selbst einen Konvergenzpunkt der Perspektiven, von dem aus sie sich als ›Ansichten‹ erweisen, wie sie im leibnizschen Gleichnis der Wanderer hat, der eine Stadt umwandert und von verschiedenen Punkten aus in den Blick nimmt. Vielleicht ist die exzentrische Position des Menschen die des Stadtbürgers, der als Wanderer seine Heimatstadt umkreist und dann wieder in sie zurückkehrt: ganz hat er sie immer nur von außen und in verschiedenen Perspektiven gesehen, deren jede ›wahr‹, aber nicht ›absolut wahr‹ ist. Leben muss er aber in ihr, und die Unmittelbarkeit des gelebten Augenblicks ist immer für sich selbst absolut, aber unkommunizierbar, inkommensurabel und »dunkel«.²

Dialektisch-materialistische Anthropologie

Und die dialektisch-materialistische Philosophie? Sie verfügt doch über das methodische Instrumentarium, Natur und Geschichte in ihrem Zusammenhang zu begreifen und der Anthropologie ein ontologisches Fundament zu geben (vgl. Holz 1997: 3/284ff.). Das ist aus verschiedenen Gründen nicht oder nur sehr unvollkommen geschehen. Zum einen führte die berechtigte Abwehr eines Biologismus in der Lehre vom Menschen zu einer einseitigen Betonung der

2 | Ernst Bloch 1969: 80 spricht vom »Dunkel des gelebten Augenblicks«.

ökonomischen Bedingungen menschlicher Existenz – und die in *Ausblick* der politischen Zielstellung des Marxismus als Möglichkeit angelegte und immer wieder hervorgetretene Aberration des Ökonomismus hat kräftig zu dieser Einseitigkeit beigetragen. Zum anderen ist aus der Aktualität der ideologischen Auseinandersetzungen heraus in den 1950er Jahren eine antidialektische Front errichtet worden, an der unter Berufung auf eine angebliche philosophische Anthropologie des jungen Marx die politische Ökonomie des reifen Marx abgewertet und in ihren politischen Konsequenzen neutralisiert werden sollte³; in der Abwehr dieser auf eine Kastration der politischen Bewegung hinauslaufenden Verkürzung der Theorie geriet die Anthropologie in den Verdacht, ein Instrument bürgerlicher Ideologie zu sein – wozu sie auch, wie jede weltanschaulich relevante Wissenschaftsdisziplin, gemacht werden konnte. Wolfgang Harichs Vorschlag, die gehlenschen Konzeptionen in ein erweitertes Corpus der marxistischen Philosophie zu integrieren, hat nicht gerade dazu beigetragen, diese Aversion zu überwinden.⁴ Erst spät ist von der Psychologie her in der Diskussion der biopsychosozialen Einheit des Menschen ein Vorstoß in Richtung einer anthropologischen Sicht unternommen worden, dessen Ausgestaltung durch die Liquidation der sozialistischen Wissenschaftsinsti-

3 | Zu Beginn der ideologischen Auseinandersetzungen des Kalten Krieges waren es die von Evangelischen Akademien angeregten und herausgegebenen *Marxismus-Studien* die die Entgegensetzung des philosophisch-anthropologischen jungen Marx und des polit-ökonomischen reifen Marx einleiteten. In diesem Zusammenhang wurde dann der Rückgriff auf eine religionsphilosophische Entfremdungstheorie, die ihren Ursprung in der spätantiken Gnosis hat, zum Mittel, den präzisen gesellschaftstheoretischen Entfremdungsbegriff des Marxismus zu unterlaufen und damit auch den historisch-anthropologischen Gehalt der marxistischen Ökonomie in eine eher metaphysische Anthropologie des menschlichen Wesens umzuinterpretieren. Siehe dazu Wildermuth 1970; Meszaros 1972; Thier 1957, Beyer 1968.

4 | Ein Rückzugsgebiet, in das unter speziellen gesellschaftstheoretischen Fragestellungen die Probleme der Anthropologie eingebracht werden konnten, war die Persönlichkeitstheorie. Hier waren die Publikationen von Sève (1972) und Kon (1971) einflussreich. Allgemein hat sich die Psychologie in Anknüpfung an Leontjew des Problemfelds angenommen. In Deutschland waren es Klaus Holzkamp und seine Schule einerseits und Wolfgang Jantzen andererseits, die diesen Forschungsstrang aufnahmen. 1986 legte das *Institut für Marxistische Studien und Forschungen* in Frankfurt/Main Zeugnis von diesen Diskussionen ab. Doch erfassen die Aspekte, die in diesem Rahmen angeschnitten wurden, immer nur Teilbereiche der Anthropologie.

Mensch – Natur tutionen und Forschungsprojekte nach 1990 abgebrochen wurde
Helmuth Plessner (vgl. Brenner 2002).
und das Konzept Den Versuch einer ersten Skizze zum Aufriss einer systematisch
einer dialektischen angelegten dialektisch-materialistischen Anthropologie hat Fried-
Anthropologie rich Tomberg (1978) in drei Thesen vorgelegt. Die erste These be-
handelt den Menschen als ›Naturmacht‹. Im Menschen als Naturwe-
sen tritt die Natur sich selbst entgegen, insofern er seiner natürli-
chen Beschaffenheit zufolge das die Natur bearbeitende, sie ver-
ändernde Wesen ist. Die Natur wird in einer ihrer Hervorbringun-
gen, dem Menschen, also sich selbst zum Objekt. Philosophisch ge-
sprochen bedeutet das: Der Mensch ist die Natur in ihrem Selbst-
unterschied. »Die Menschen haben sich, von der Notwendigkeit
der Natur getrieben, innerhalb dieser Natur als besonders geartete
Lebewesen formiert, indem sie die Mittel zur Erhaltung ihres Le-
bens durch Arbeit selbst produzierten. [...] Der Mensch ist die Na-
tur in einer spezifischen, im Begriff der Arbeit ausgedrückten Ent-
gegensetzung zu sich selbst. Mit der Hervorbringung des Menschen
hat sich die Natur von sich selbst als *menschliche* Natur unter-
schieden« (ebd.: 44f.). Das so entstehende Reflexionsverhältnis –
die Widerspiegelung des Naturverhältnisses im Bewusstsein (Refle-
xion der Reflexion) – ist die Vernunft. Die Vernunft ist die Natur-
form des Selbstverhältnisses der Natur – und sie schließt den Be-
griff des Ganzen der Natur ein. Das Verhalten zu sich selbst (Selbst-
bestimmung aus Vernunftgründen) ist Freiheit. In der Reflexion
der Reflexion *entspringt* die Freiheit. »Indem der Mensch sich ent-
gegen den Bestimmungen der Natur selbst bestimmt, kommt ihm
Freiheit zu. Sein Vermögen der Selbstbestimmung kann in Anknüp-
fung an die philosophische Tradition *Vernunft* genannt werden. In
der Entgegensetzung zur Natur, der sie insgesamt zugehört, be-
stimmt sich die menschliche Natur demgemäß als *Vernunft-Natur*«
(ebd.: 47). Weil nur durch Arbeit vermittelt, ist die Vernunft-Frei-
heit nicht eine solche des Individuums an sich, sondern des sich
im Vergesellschaftungsprozess bestimmenden Menschen. »Die sich
in der Arbeit vollziehende geschichtlich fortschreitende Naturan-
eignung kann nicht das Werk eines vereinzelt Individuums sein.
Die Menschen produzieren ihre Wirklichkeit von vornherein in Ge-
sellschaft, ihre Arbeit ist gesellschaftliche Kooperation in bestimm-
ten, den gegebenen Bedingungen angemessenen Verhältnissen.
Der Mensch existiert daher nur in einer Vielzahl miteinander ver-
bundener Menschen. Der Mensch – das sind die wirklichen Indivi-
duen in den Verhältnissen der Produktion ihres Lebens« (ebd.: 52).
Natürlichkeit und Gesellschaftlichkeit des Menschen sind in diesen
Entwicklungsschritten fest ineinander verschränkt.

Die zweite These Tombergs betrachtet den Prozess, in dem der Mensch sich der Natur entgegensetzt. Dieser Prozess wird durch den Widerspruch vorangetrieben, dass der Mensch als Naturwesen, und damit der allgemeinen Naturordnung unterworfen, die Überwindung der Naturzwänge anstrebt und bewirkt. Tomberg nennt das den ›phylogenetischen Widerspruch‹. Die Überwindung der Natur ist ein ›naturgeschichtlicher Prozess‹ und zugleich das Gegenteil von Naturgeschichte, nämlich Geschichte als Kulturprozess. In diesem Prozess entfremdet sich der Mensch von sich selbst als selbst bestimmendem Wesen, indem er sich den Zwängen gesellschaftlicher Produktion in Arbeitsteilung unterwirft. Wachsende Naturbeherrschung schlägt in der Organisation der Arbeit um in wachsende Herrschaft von Menschen über Menschen. Medium dieses Herrschaftsverhältnisses ist das Eigentum an den Produktionsmitteln. Doch mit der Zurückdrängung der Naturschranke unter fortschreitend sich ausdehnenden Herrschaftsverhältnissen wird auch der Freiheitsspielraum der Menschen größer. Sie können sich gegen die ›naturwüchsigen‹ Herrschaften wenden und kooperierend die Produktion in die eigene Hand nehmen, sobald sie das Herrschaftsmittel, das private Eigentum an den Produktionsmitteln, abschaffen.

Der Widerspruch zwischen dem auf Totalität der Gegenstandswelt gerichteten ›Vernunfttrieb‹ und den notwendigerweise in der arbeitsteiligen Gesellschaft aufgesplitterten und damit Partialität erzeugenden Funktionen, ›ontogenetischer Widerspruch‹ genannt, bleibt erhalten. So Tombergs dritte These. Diesem in der produktiven Reproduktion des menschlichen Lebens spontan entspringenden Widerspruch wirkt die theoretische Einsicht in das Allgemeine entgegen. Die Akzeptanz der partiellen Rolle in der Gesellschaft, verbunden mit der Einsicht ins Allgemeine, macht die Persönlichkeit des Menschen aus. »Die objektive und die subjektive Vernunft ist an sich ein und dieselbe Vernunft. In dem Maße, in dem ihm [dem Menschen] diese Übereinstimmung gelingt, formt er sich zur gesellschaftlich-repräsentativen Persönlichkeit aus« (ebd.: 68f.).

So weit Tombergs Entwurf. Er enthält die wesentlichen, allerdings im einzelnen der Ausarbeitung und auch ergänzender und modifizierender Spezifikation bedürftigen Elemente einer möglichen dialektisch-materialistischen Anthropologie. Vor allem kommt es darauf an, das in Gegensatz zur Natur tretende Naturwesen Mensch in einer allgemeinen Ontologie zu fundieren, die dem Typus nach eine Dialektik der Natur zu sein hätte. Damit wäre die Einheit von Natur und Geschichte, von Naturverhältnis und Kultur-

Mensch – Natur tat verbürgt. Eine zentrale Stelle würde in einer solchen Anthropo-
Helmuth Plessner logie das ›System der Bedürfnisse‹ einnehmen, die fundamental
und das Konzept durch die natürlichen Eigenschaften des Menschen bedingt sind
einer dialektischen und im Laufe ihrer Befriedigung die Produkte der Arbeit durch
Anthropologie nicht mehr natürliche Bedürfnisse, ›Zivilisationsbedürfnisse‹ an-
reichern und vervielfältigen. (vgl. Holz 1995: 205ff.).

Im Anschluss an den marxischen Begriff der gegenständlichen Tätigkeit ergäbe sich für eine solche ontologische Grundlegung etwa folgende Struktur:

Erstens: Die gegenständliche Tätigkeit ist das universelle Seinsverhältnis (vgl. Holz 1983). Jedes Seiende wirkt auf jedes andere Seiende und ist somit zugleich aktiv einwirkend und passiv bewirkt. Die graduelle Intensität der Wirkungen variiert in Abhängigkeit von den materiellen Bedingungen der Wirkungszusammenhänge. Wirklichkeit bedeutet Abhängigkeit jedes Naturseienden von allen anderen in unterschiedlichem Maße. In diesem Wechselwirkungsverhältnis bestimmt sich das So-sein (Wesen) jedes Einzelseienden. Der Gegensatz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit wird in diesem wechselseitigen Einander-Bestimmen aufgehoben und hat nur relativ auf die Grenze des Einzelseienden Bedeutung; es gibt keine ›Innerlichkeit an sich‹, sie entspringt mittels des Äußerlichen als ›Reflexion-in-sich‹.

Zweitens: Die in der Sinnlichkeit und ihrer Systematik sich realisierende Rezeptivität des Menschen, sein passives Aufnehmen der Einwirkungen, wird gemäß der Handlungsrichtung als ›Leiden‹ (*passio*) bezeichnet. In der Aufnahme der Einwirkungen setzen diese sich in Leidenschaften um, das heißt streben energisch nach der Aneignung oder Abstoßung der Wirkung. Die ›Einverleibung‹ der Einwirkungen des Äußeren ist Quelle der eigenen Aktivität. Das gegenständliche Verhältnis zur Welt ist meine Gegenständlichkeit für die anderen und meine Tätigkeit gegenüber den anderen als meinen Gegenständen. Nur in dieser doppelten Gerichtetheit erfüllt sich der Begriff der gegenständlichen Tätigkeit.

Drittens: Die menschliche gegenständliche Tätigkeit hat folgende miteinander verknüpfte Eigentümlichkeiten: a) Sie beruht auf der Unterscheidung von Einzelheit und Allgemeinheit und kann darum Erfahrung in Wissen überführen. Diese Leistung ist eng mit der Sprache verbunden. b) Menschliche Tätigkeit nutzt zur Erfüllung von Zwecken zwischengeschaltete Mittel (vgl. Hubig 2002) und stellt diese her. Sie subsumiert die allgemeine Tätigkeitsform unter die besondere der Arbeitsform und in einem organisierten System der Mittelherzeugung und -verwendung unter die Form der Produktion (Produktionsweise). Auf dieser Stufe der gegenständli-

chen Tätigkeit wird diese zur gesellschaftlichen; die Gesellschaft *Ausblick* ist die Organisation der gegenständlichen Tätigkeit in der Weise der Produktion. Jede Produktionsweise bringt im Prozess der Miterzeugung neue Formen von Mitteln und damit der Produktionsweise hervor. Dies ist die Spezifik der Menschheitsgeschichte und spiegelt sich in der fortlaufenden Weiterentwicklung und Differenzierung der (zivilisatorischen) Bedürfnisse. c) So wird die Geschichte zum Selbsterzeugungsakt des Menschen von Stufe zu Stufe der Anreicherung und Modifikation der Bestimmungen seines So-seins. Es gibt nur ein *geschichtliches Wesen* des Menschen, allerdings stets *auf der Grundlage seiner naturhaften Beschaffenheit*. d) In der Produktion, die sich der natürlichen und der aus ihnen hergeleiteten künstlichen Produktivkräfte bedient, geht der Mensch ein Naturverhältnis ein, das gegenüber dem animalischen als »natürliche Künstlichkeit« (Plessner IV/383ff.) gekennzeichnet werden kann. Die Produktionsweise wird so zur Lebensweise des Menschen. e) Die Lebensweise gewinnt Gestalt in den Verkehrsformen, die Produktion und Distribution der bedürfnisbefriedigenden Lebensmittel regeln: Tausch und Markt, Sitte, Eigentumsordnung, Recht, Kultur usw. Insgesamt bildet die Organisation dieser Verkehrsformen – sei es in Gewohnheitsregeln, sei es in Institutionen – die Produktionsverhältnisse. Auf dieser Ebene ist auch die Frage nach dem Sinn als Frage nach dem Verhältnis der eigenen Existenz zum Ganzen methodisch zu beantworten.

Viertens: Aus dieser kursorischen Beschreibung der Parameter des Mensch-Welt-Verhältnisses folgt die systematische Einheit von Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie. Es folgt daraus auch, dass eine Anthropologie, die abgelöst von diesem geschichtsphilosophisch-gesellschaftstheoretischen Zusammenhang betrieben wird, ihren Gegenstand verfehlt.

Mit diesem Ausblick auf die Begründung der Anthropologie aus der Verfassung der gegenständlichen Tätigkeit ist nicht ein Ergebnis oder Ende, sondern ein Anfang oder Forschungsprogramm formuliert. Nicht als ob damit das Problemfeld erschöpft wäre, sondern so, dass es sich unter diesen Gesichtspunkten strukturieren kann. Die eingangs ausgesprochene Auffassung, dass eine Anthropologie vorgängig einer Ontologie bedürfe, scheint mir aus dieser Struktur anthropologischen Fragens begründet; sie führt mich auf die ontologische Verfassung des Seienden, die in der gegenständlichen Tätigkeit manifest wird und die ich durch das Widerspiegelungstheorem (vgl. Holz 2003) auszudrücken versuche. In diesem systematischen Zusammenhang, in dem sich die Dialektik konsti-

Mensch – Natur tuiert⁵, sehe ich den zukünftigen Ort einer philosophischen Anthropologie als Wissenschaftsdisziplin. Bis dieser Ort genau bestimmt und betreten und seine Topographie erforscht ist, werden *Helmuth Plessner* noch viele Schritte zu gehen sein. Einer davon, von dem eine künftige Anthropologie sich nicht dispensieren darf, wird die dialektische Aneignung von Plessners Erkenntnissen sein.

5 | Vgl. dazu demnächst meine ausführliche Untersuchung *Reflexion und Weltentwurf* (in Vorbereitung).

ANHANG

Landvermessung im Unbewussten. Zur Psychoanalyse Sigmund Freuds

Einer der einflussreichsten Denker des 20. Jahrhunderts im Bereich der Menschenkunde, Sigmund Freud, ist in der marxistischen Theorie immer schlecht weggekommen. Das hatte seinen guten Grund in der ideologischen Wendung, die die Psychoanalyse neben und nach Freud nahm und die sich in mannigfachen sektiererischen Zersplitterungen manifestierte. Im Umfeld des Marxismus hat sich nur Herbert Marcuse ernsthaft mit Freud auseinandergesetzt (vgl. Marcuse 1955/1957), später dann der an Mitscherlich anknüpfende Flügel der Frankfurter Schule (vgl. Lorenzer 1974; Gente 1970, 1972). Beide Rezeptionen gehen ihrerseits von theoretischen Voraussetzungen aus, die Freud bereits in einer bestimmten Perspektive eigener Problemstellungen sehen. Ich füge deshalb als Anhang hier einen Aufsatz bei, den ich 1979 anlässlich des 40. Todestags von Sigmund Freud geschrieben habe (vgl. Holz 1979). Denn ich meine, dass ein Verständnis für das, was Freud den Humanwissenschaften brachte, auch zum Handwerkzeug einer dialektisch-materialistischen Anthropologie gehört.

Vor vierzig Jahren starb Sigmund Freud, vor achtzig Jahren erschien sein erstes Hauptwerk *Die Traumdeutung*, mit dem er die Psychoanalyse begründete; und immer noch haftet seiner Theorie die Aura einer Geheimlehre an, immer noch finden sich in der psychotherapeutischen Praxis Dilettantismus, Magie und Wissenschaft einträchtig (oder auch in sektiererischer Zwietracht) nebeneinander. Die Geschichte lehrt uns, dass manche Wissenschaft in solch zweideutigem *clair-obscur* ihren Anfang genommen hat und lange brauchte, bis sie ins helle Licht der Vernunft treten konnte; und das heißt: ins helle Licht kritischer Aufklärung über sich selbst,

Mensch – Natur die zu geben jede Wissenschaft verpflichtet ist, wie auch aufgeklär-
Helmuth Plessner ter Kritik ihres Gegenstands, die eine Wissenschaft zur Wissen-
und das Konzept schaft macht.
einer dialektischen Bei der Feier zu Sigmund Freuds 80. Geburtstag, 1936 in Wien,
Anthropologie schon unter der Drohung des Faschismus aus Nord und Süd, noch
in einer Enklave des erhaltenen Scheins bürgerlicher Liberalität,
hielt Thomas Mann die Festrede auf den Jubilar. Und bezüglich-
anzüglich sagte er: »Entschließt man sich, einen Dichter zum
Lobredner eines genialen Forschers zu ernennen, so sagt das etwas
aus über den einen wie den anderen« (Mann 1968: 2/214). In der
Tat hat wohl kaum ein Wissenschaftler je so unmittelbar anregend
auf die Literatur und Kunst eingewirkt wie Freud, der den Dichtern
die Dramaturgie des Unbewussten lieferte und den Malern die Re-
geln der Bildmontage. Bei James Joyce und André Breton sind
Freuds Interpretationsmuster ebenso wiederzuerkennen wie in den
Werken von Max Ernst und Salvador Dalí – womit auch die Spann-
weite von Sinntiefe und Unsinn in der Psychoanalyse angedeutet
ist.

Aber auch umgekehrt ist Freuds Lehre der Literatur nahe. Sei-
ne Beschreibungen psychischer Prozesse lesen sich wie Fabeln des
Seelenlebens, und es gehört zur Überzeugungskraft seiner Metho-
de, dass er ein großer Stilist war; seine Sprachkraft hat ihm das
Gehör der Geisteswissenschaften gewonnen. Und wie alle Literatur
– Goethe hat das am deutlichsten ausgesprochen – etwas kritisch
sichtbar macht und so überwindet, will auch die Psychoanalyse
Freuds kritisch bloßlegen und befreien. In ihm, der das Irrationale
zu erhellen unternahm, steckt noch einmal etwas vom Pathos der
Aufklärung – und diese Verbindung macht wohl sein immense, bis
heute die Künste und Geisteswissenschaften durchdringende Wir-
kung aus.

Kritische Rationalität

Eben dies kritische Moment in Sigmund Freuds Lehre, das in der
Tradition detektivischer Enthüllungserkenntnis steht, wie sie von
Pierre Bayle über Ludwig Feuerbach bis zur *Deutschen Ideologie*
von Marx und Engels reicht, hat Thomas Mann in seiner Festrede
hervorgehoben: »Die analytische Einsicht ist weltverändernd; ein
heiterer Argwohn ist mit ihr in die Welt gesetzt, ein entlarvender
Verdacht, die Verstecktheiten und Machenschaften der Seele be-
treffend, welcher, einmal geweckt, nie wieder daraus verschwinden
kann« (ebd.: 230).

Will man Freud gerecht werden und ihn vor allem auch von seinen Jüngern und Nachläufern abgrenzen, so muss man das Wort ›Analyse‹ ernst nehmen. Wie auch immer man einzelne Elemente seiner Theorie des psychischen Apparats und seiner Funktionen beurteilen mag: Die Grundintention seines Forschens ging auf die rationale Durchdringung des Irrationalen. Nicht die ›Entdeckung des Unbewussten‹ ist Freuds eigentliche Leistung, denn darin hatte er spätestens seit der Romantik seine Vorläufer, sondern die Annahme, dass die Prozesse des Unbewussten nach erkennbaren Gesetzen verlaufen, dass diese Verläufe in einer geregelten Ausdrucks- und Symbolbeziehung zum Bewussten stehen und also dechiffrierbar und übersetzbar sind, und dass Konstitutionsbedingungen für dominante Inhalte und Formen des Unbewussten angegeben werden können. Damit wurde der Untergrund des Seelischen methodisch darstellbar.

*Landvermessung
im Unbewussten.
Zur Psychoanalyse
Sigmund Freuds*

Schon 1950 hat der Marxist Walter Hollitscher den bürgerlichen, vor allem konfessionellen Kritikern Freuds, die ihn des Materialismus, Atheismus und Pansexualismus zeihen entgegengehalten: »Psychische Konflikte, die zur Krankheit führen, unbewusste psychische Reaktionen, die Triebentwicklung des Kindes, die psychischen Mechanismen der Verdrängung, der Symptombildung, der Sublimierung, der Identifizierung, der Über-Ich-Bildung: Wie viel zu all diesen Themen auch immer noch zu sagen sein wird – es ist grotesk, so zu tun, als wären sie nicht durch Freud zum Gegenstand exakter wissenschaftlicher Problemstellungen geworden.«

Materialistische Grundauffassung

Seelisches – das Wort könnte Misstrauen erwecken, weil es den Gedanken an eine Art immaterieller Substanz nahe legt, die dann vielleicht gar noch als das ›eigentliche‹ Sein gegenüber dem ›bloß‹ Körperlichen verstanden wird. Das sind Vorstellungen, die unzulässigerweise die Psychologie mit den Intentionen der Erlösungsreligionen verknüpfen, dualistisch einen Leib-Seele-Gegensatz, ja Konflikt ausmalend, wie er – als Erbstück der Gnosis, des Manichäismus, des Neuplatonismus – für die Metaphysik des Christentums leitmotivisch gewesen ist. In der Tat sind viele Weltanschauungsjünger der Psychoanalyse, vor allem in der mythologisierenden Richtung der Schule C.G. Jungs, diesem Weg gefolgt – sehr zum Schaden der Wissenschaftlichkeit der psychoanalytischen Praxis.

Dies alles muss man von Freud fernhalten. Mit dem Raunen von Schicksalsgöttinnen und der geheimnisvollen Konstanz von Arche-

*Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie*

typen, die von urvordenklichen Zeiten her die Muster unseres Lebens darstellen, hat er nichts zu tun.

Vielmehr soll das Verfahren Freuds gerade dahin führen, die unterhalb der Bewusstseinsschwelle ablaufenden psychischen Prozesse einsehbar zu machen und gegebenenfalls therapeutische Eingriffe zu ermöglichen. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass für Freud diese psychischen Prozesse – also das ›Seelenleben‹ – nicht ein immaterielles Substrat, also eine ›unsterbliche Seele‹ repräsentieren, sondern Ausdruck von Vorgängen sind, die auf einer materiellen Grundlage, wie sie durch unser Nervensystem gegeben ist, ablaufen.

»Wir nehmen an, dass das Seelenleben die Funktion eines Apparats ist, dem wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben [...]. Die älteste dieser psychischen Provinzen oder Instanzen nennen wir das Es; sein Inhalt ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe. Unter dem Einfluß der uns umgebenden realen Außenwelt hat ein Teil des Es eine besondere Entwicklung erfahren. Ursprünglich als Rindenschicht mit den Organen zur Reizaufnahme und den Einrichtungen zum Reizschutz ausgestattet, hat sich eine besondere Organisation hergestellt, die von nun an zwischen Es und Außenwelt vermittelt. Diesem Bezirk unseres Seelenlebens lassen wir den Namen des Ichs« (Freud 1972: 17/67).

Das Zitat stammt aus der Abhandlung *Abriß der Psychoanalyse*, die Freud 1938, im Jahr vor seinem Tod, schrieb, und die zeigt, dass er dem spontanen Materialismus des Naturwissenschaftlers sein Leben lang treu geblieben ist. Die Grundlage seiner Theorie bietet keinen Ansatzpunkt für irgendeine Art von Seelenmystik. Und das therapeutische Programm, Erkrankungen von Körperorganen als Wirkung psychischer Deformationen zu deuten und sie durch deren Beseitigung kausal zu heilen, ist wissenschaftstheoretisch auch viel einfacher zu begründen, wenn man von der materiellen Einheit der Wirklichkeit ausgeht.

Die Eigenart des Psychischen

Nun ist mit der Einsicht, dass psychische Prozesse ihren materiellen Träger und ihre Entsprechung in neurophysiologischen Vorgängen haben, keineswegs alles gesagt. Zwar wissen wir heute wesentlich mehr als zu Zeiten Freuds von den elektroenergetischen Ab-

laufen im Nervensystem, von biochemischen Reaktionen in den Nervenzellen, von genetischen Programmen, von Datenverarbeitung und Steuerungsmechanismen im Gehirn; wir können die Entstehung einer Reihe von psychischen Funktionen lokalisieren, können durch gezielte Stromstöße und pharmako-chemische Einwirkungen psychische Verhaltensweisen erzeugen und Ähnliches mehr. Das ist die eine Seite.

*Landvermessung
im Unbewussten.
Zur Psychoanalyse
Sigmund Freuds*

Auf der anderen Seite werden solche materiell physiologischen Wirkungszusammenhänge vom Menschen zum Beispiel als Furcht oder Freude, als Liebe oder Hass *erlebt*, und aus der vielfältigen Kombination von Elementarempfindungen erwachsen Einstellungen von Treue oder Zuverlässigkeit, Verhaltensweisen wie Güte oder Bosheit, und so bildet sich ein Charakter – und das alles ist noch qualitativ etwas anderes als zum Beispiel eine Verbindung von Aminosäuren. Mit dem allgemeinen Schema des Umschlags von einer Qualität in eine andere bietet die Naturdialektik eine Kategorie für diese Eigenart von Seinsbereichen im Rahmen der materiellen Einheit der Welt.

Für den Psychologen, besonders den als Arzt Tätigen, kommt es – vor allem angesichts des noch wenig entwickelten Stands der Neuropsychologie – in erster Linie darauf an, die Sphäre der psychischen Phänomene in ihrem Zusammenhang und in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erforschen. Er darf und muss sich sogar darauf beschränken, gleichsam phänomenologisch zu verfahren. (Dass Husserl und Freud Zeitgenossen sind, scheint mir nicht zufällig.)

Die Phänomene erklären sich aber nicht selbst, ihre Bedeutung ist an ihnen nicht einfach ablesbar, sondern muss herausgeholt werden. Jedenfalls gilt das für jene Bereiche, die den Arzt interessieren, weil er hinter die verborgenen Ursachen von Beschwerden kommen möchte. Was er offenkundig vorfindet, muss er deuten, um seinen tieferen Sinn freizulegen. In den Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts wurde diese Methode als hermeneutische (sinnverstehende) ausgebildet. Wilhelm Dilthey war ihr einflussreichster Vertreter.

Sollen die offenkundigen Phänomene auf einen verborgenen Sinn verweisen, so muss angenommen werden, es gebe etwas, was unter ihrer Oberfläche sich abspiele und nicht in Erscheinung trete. Das Offenkundige ist das, dessen wir uns ohne Weiteres bewusst sind.

»Spricht man von Bewußtsein, so weiß man unmittelbar aus eigenster Erfahrung, was damit gemeint ist. Vielen innerhalb wie außerhalb der Wissenschaft genügt es, anzunehmen, das Bewußt-

sein sei allein das Psychische, und dann bleibt in der Psychologie nichts anderes zu tun, als innerhalb der psychischen Phänomenologie Wahrnehmungen, Gefühle, Denkvorgänge und Willensakte zu unterscheiden« (ebd.: 79). Das ist indessen ungenügend, weil die Bewusstseinsvorgänge »keine lückenlosen, in sich abgeschlossenen Reihen« bilden, es außerhalb ihrer also etwas anderes, eben das Unterbewusste, geben muss, damit die Kontinuität des Psychischen parallel zum Körperlichen gewahrt ist.

Wieder schlägt Freuds naturwüchsiger Materialismus durch; er stellt eine zweite Hypothese auf: »Sie erklärt die vorgeblichen somatischen Begleitvorgänge für das eigentlich Psychische, sieht dabei zunächst von der Qualität des Bewußtseins ab«. Diese Hypothese gestattet es, »die Psychologie zu einer Naturwissenschaft wie jede andere auszugestalten« (ebd.). Um die Gesetze des Psychischen zu erforschen, ist nach Indizien zu suchen für jene Elemente des kontinuierlichen psychischen Stroms, die nicht ins Bewusstsein treten.

Offenbar gibt es mindestens einen Bereich, in dem die Selbsterfahrung durchlässig wird für Unbewusstes, das wir sonst nicht erfahren, nämlich die Träume. Sie sind ein Hinweis darauf, dass auch dann, wenn wir uns dessen nicht bewusst sind, psychische Prozesse in uns ablaufen, und meist vergessen wir ja auch vor dem Erwachen, was wir im Schlafen geträumt haben. Aber dies Unbewusste ist auch bewusstseinsfähig, wir können den vergessenen Traum in Erinnerung rufen (wenn auch zuweilen nur mit Hilfe des Therapeuten).

Die Traumdeutung

Damit ist der Ausgangspunkt für das psychoanalytische Verfahren gewonnen. Die Differenz zwischen der bewussten Traumerinnerung und dem Ganzen eines freigelegten Traumes ist das Instrument der Sinndeutung – wenn wir fragen, warum nun wohl Traum inhalte vom Bewusstsein abgedrängt werden. Freud schreibt dazu: »Den Weg zum Verständnis (>Deutung<) des Traumes beschreiten wir, indem wir annehmen, dass das, was wir als Traum nach dem Erwachen erinnern, nicht der wirkliche Traumvorgang ist, sondern nur eine Fassade, hinter welcher sich dieser verbirgt. Dies ist unsere Unterscheidung eines *manifesten* Traum inhaltes und der *latenten* Traumgedanken. Der Vorgang, der aus den letzteren den ersteren hervorgehen ließ, heißen wir die *Traumarbeit*« (ebd.: 88).

Die Traumarbeit erweist sich als eine Chiffrierung des eigentli-

chen Traumsinns, der Psychoanalytiker hat die Aufgabe, den Schlüssel zu finden, der die Dechiffrierung des Codes erlaubt. Es leuchtet ein, dass dieser methodische Ansatz kritisch ist, das heißt die Selbsteinschätzung des Patienten befragt und auflöst, und dass er rational ist, das heißt nach »natürlichen« Gründen forscht. Nun zeigt aber der Traum nur psychische Spuren der individuellen Lebensgeschichte. Der Gegenstand des Psychoanalytikers begrenzt sich durch die von ihm verwandte Methode auf das Individuum. Und da die in Vergessenheit geratenen oder verdrängten Erlebnisse, die sich dem Unterbewussten als Material psychischer Prozesse einprägten, bereits in der frühen Kindheit begonnen haben, wird die private Familiensituation des Kindes zum Deutungsschlüssel des Therapeuten. Was er dem Patienten zu Bewusstsein bringt, ist das »verborgene Drama der Familie«, wie Marthe Roberts (1967: 26) treffend formulierte, und Freud selbst bemerkte, dass die Krankengeschichten der Hysterie eher einem Roman als medizinischen Beobachtungen glichen.

*Landvermessung
im Unbewussten.
Zur Psychoanalyse
Sigmund Freuds*

An sich müsste eine solche Feldanalyse des privaten Erlebnisbereichs innerhalb klar definierter Grenzen kein Nachteil sein. Doch zielt ja die Therapie darauf, dem Patienten dadurch zu helfen, dass sie ihm die Gründe seiner Störungen bewusst macht, so dass seine Vernunft dann den Rest tun kann, um einen psychischen Gleichgewichtszustand wiederherzustellen – ein durchaus emanzipatorisches Ziel, den Patienten zu eigener Verantwortung zurückzuführen. In dieser Absicht aber ist es verhängnisvoll, wenn der Einsicht des Patienten die gesellschaftlichen Bedingtheiten und Vermitteltheiten seiner individuellen Situation nicht klargemacht werden. Gerade dazu aber liefert die Traumanalyse kein Instrumentarium – eine gesellschaftstheoretische Deutung der Lebensgeschichte eines Patienten wäre immer eine aus der Analyse selbst nicht zu gewinnende Zutat des Psychotherapeuten.

So schrieb schon 1949 in der französischen Zeitschrift *Nouvelle Critique* eine Gruppe französischer marxistischer Psychiater: »Die Psychoanalyse verkennet die wesentliche Tatsache, daß die psychischen Mechanismen, die sie beschreibt, nur die mittelbaren Faktoren darstellen, über die hinweg die gesellschaftliche Realität das Individuum erreicht.«

Weltanschauliche Überforderung

Selbstverständlich ist dieser Mangel nicht Freud als Forscher zur Last zu legen. Er hat in einer historischen Situation, in der sich die

Mensch – Natur Einsicht, dass der Mensch das Ensemble der gesellschaftlichen
Helmuth Plessner Verhältnisse ist, noch nicht durchgesetzt hatte, den Gegenstand
und das Konzept seiner Wissenschaft nur im Individuum finden können. Es ist er-
einer dialektischen kenntnistheoretisch korrekt und realistisch, seine Methode vom
Anthropologie Gegenstand bestimmen zu lassen. Die analytischen Proben aufs
Exempel, die er in der *Psychopathologie des Alltagslebens* vorlegte
(wo er Phänomene wie Versprechen, Vergessen, Vergreifen und an-
dere Fehlleistungen untersuchte), sind durchaus geeignet, nicht
nur als Hilfsmittel therapeutischer Praxis, sondern auch als Beiträ-
ge zu einer allgemeinen Anthropologie Beachtung zu finden.

Indessen gibt es auch Unklarheiten im Traumdeutungsverfahren selbst. Im Traum erscheinen uns Bilder, der Analytiker legt zu-
nächst diese Bilder aus, wie Joseph dem Pharao die Fabel von den
sieben fetten und sieben mageren Kühen. Dann aber überlagert
sich den Bilddeutungen, dass die in ihnen auftauchenden Begriffe
mit anderem Sprachmaterial, z.B. ähnlich klingenden Wörtern,
Wortverbindungen aus literarischen Texten usw. assoziiert und ge-
genseitig ausgetauscht werden, was zwei semantisch sehr ver-
schiedene Ebenen sind. Zudem hat der Deutende einen weiten
Spielraum, Traumelemente als Momente von Verdichtungen, Ver-
schiebungen, Entstellungen, Zensuren aufzufassen und sie so um-
zuinterpretieren. Schlüssige Kriterien für den Bedeutungsgehalt
eines Traumes gibt es nicht, viel bleibt der Intuition überlassen,
die wiederum vom Unbewussten des Analytikers gespeist wird.

Das sind wissenschaftstheoretische Schwierigkeiten, denen
nicht nur die Psychoanalyse, sondern jede auf den Menschen im
ganzen und nicht nur auf die Beobachtung von Verhaltensdaten
gerichtete Psychologie ausgesetzt ist. Freud hat geglaubt, die
Schwierigkeiten seines Verfahrens überwinden zu können, indem
er in der Weltliteratur die Interpretationsmuster der Traumdeutung
suchte – womit er allerdings typologische Invarianten für die psy-
chischen Bestimmtheiten annehmen musste.

Die freudsche Trieblehre, die von zwei biologisch vorgegebe-
nen Grundtrieben (dem Eros und dem Destruktionstrieb) ausgeht,
ist nicht das Ergebnis der Analysen, sondern ein vorweggenomme-
nes Deutungsschema. Der große Empiriker Freud wird da von ei-
nem Weltanschauungsprogramm gesteuert, das wiederum die Be-
grenztheit seines Blicks nur auf das Individuum spiegelt. Die spä-
ten geschichtsphilosophischen Entwürfe (*Totem und Tabu*, *Der
Mann Moses*) sind Zeugnisse der weltanschaulichen Überforderung
des psychoanalytischen Ansatzes.

Dazu wäre ideologiekritisch manches zu sagen und ist schon
viel gesagt worden. Vorab jeder Kritik aber sollte festgehalten wer-

den, dass die hier skizzierten Momente von kritischer Rationalität und spontanem Materialismus ein unverlierbares Stück Gegenstandsbestimmung, Methodologie und Selbstverständnis der Psychologie als Wissenschaft darstellen.

Landvermessung

im Unbewussten.

Zur Psychoanalyse

Sigmund Freuds

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1966):** *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main
- Althusser, Louis (1968):** *Für Marx*, Frankfurt/Main
- Althusser, Louis/Balibar, Etienne (1972):** *Das Kapital lesen*, Reinbek bei Hamburg
- Aristoteles (1989):** *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz und Horst Seidl, Hamburg
- Baader, Franz von (1831):** *Philosophische Schriften und Aufsätze*, 2 Bände, Münster
- Baader, Franz von (1954):** *Über den Begriff der Zeit – Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens*, Darmstadt
- Bartels, Jeroen (1993):** *De geschiedenis van het subject*, Kampen
- Beyer, Wilhelm Raimund (1968):** *Tendenzen bundesdeutscher Marx-beschäftigung*, Köln
- Bloch, Ernst (1962):** *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, in: *Gesamtausgabe*, Band 8, Frankfurt/Main
- Blumenberg, Hans (1966):** *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main
- Bollnow, Otto Friedrich (1943):** *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt/Main
- Bollnow, Otto Friedrich (1947):** *Die Ehrfurcht*, Frankfurt/Main
- Bollnow, Otto Friedrich (1947/48):** »Existentialismus. Albert Camus«, in: *Die Sammlung* II/2, S. 654–666; III/2, S. 103–113, Göttingen
- Bollnow, Otto Friedrich (1955):** *Neue Geborgenheit*, Stuttgart
- Bollnow, Otto Friedrich (1962):** *Maß und Vermessenheit des Menschen* Göttingen
- Bonnet, Charles (1764):** *Contemplation de la Nature*, Amsterdam
- Brecht, Bertolt (1949):** »Kleines Organon für das Theater«, in: *Sinn und Form, Sonderheft Bertolt Brecht*, S. 42–51
- Brenner, Hans Peter (2002):** *Marxistische Persönlichkeitstheorie und die »bio-psycho-soziale Einheit Mensch«*, Bonn
- Buber, Martin (1948):** *Das Problem des Menschen*, Heidelberg

- Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie
- Carus, Carl Gustav (1958):** *Psyche*, Darmstadt
- Condillac, Etienne Bonnot de (1754):** *Traité des Sensations*, 2 Bände, London
- Damerow, Peter/Furth, Peter/Heidtmann, Bernhard/Lefevre, Wolfgang (1980):** »Probleme der materialistischen Dialektik«, in: Furth, Peter (Hg.), *Arbeit und Reflexion*, Köln, S. 234–282
- Delfgaauw, Bernard/Holz, Hans Heinz/Nauta, Lolle (Hg.) (1986):** *Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners*, Frankfurt/Main
- Diemer, Alwin (1958):** »Phänomenologie«, in: ders./Ivo Frenzel (Hg.), *Das Fischer-Lexikon*, Band 11, *Philosophie*, mit einer Einleitung von Helmuth Plessner, Frankfurt/Main
- Emge, Carl August (1950):** *Über den Unterschied zwischen »tugendhaftem« und »fortschrittlichem« und »situationsgemäßen« Denken*. Akademie der Wissenschaften und Literatur zu Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Wiesbaden
- Engels, Friedrich (1962a):** »Dialektik der Natur«, in: *Marx-Engels-Werke*, Band 20, Berlin, S. 307–570
- Engels, Friedrich (1962b):** »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie«, in: *Marx-Engels-Werke*, Band 21, Berlin, S. 259–307
- Feuerbach, Ludwig (1970):** »Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie«, in: *Gesammelte Werke*, hg. von Werner Schuffenhauer, Band 9, Berlin, S. 243–263
- Fichte, Johann Gottlieb (1845a):** »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«, in: *Sämmtliche Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Band I, S. 83–328
- Fichte, Johann Gottlieb (1845b):** »Die Bestimmung des Menschen«, in: *Sämmtliche Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Band II, S. 167–319
- Freud, Sigmund (1972):** *Abriß der Psychoanalyse*, in: *Werke*, hg. von Ana Freud, Band 17, *Schriften aus dem Nachlaß 1892-1939*, 5. Aufl., Frankfurt/Main
- Friedrich, Jürgen/Westermann, Bernd (Hg.) (1995):** *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt/Main
- Gehlen, Arnold (1961):** *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg
- Gehlen, Arnold (1962/1940):** *Der Mensch*, Frankfurt/Main (1. Aufl. Berlin 1940)
- Gehlen, Arnold (1963):** *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, Berlin
- Gehlen, Arnold (1965):** *Theorie der Willensfreiheit*, Neuwied, Berlin

- Gente, Hans Peter (Hg.) (1970):** *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, Literatur*
2 Bände, Frankfurt/Main
- Gentile, Giovanni (1916):** *Teoria generale della spirito come alto puro*, Pisa
- Goethe, Johann Wolfgang (1953):** *Farbenlehre*, vollständige Ausgabe, Tübingen
- Grimm, Bodo (1980):** *Konstitutionsbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althussters*, Köln
- Groethuysen, Bernhard (1931):** *Philosophische Anthropologie*, München, Berlin
- Gudopp, Wolf-Dieter (1983):** *Der junge Heidegger*, Frankfurt/Main
- Habermas, Jürgen (1988):** *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970):** *Werke in 20 Bänden Theorie-Werkausgabe*, ed. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 3: *Phänomenologie des Geistes*, Band 5–6: *Wissenschaft der Logik*, Band 8–10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (1927):** *Sein und Zeit*, Halle
- Heidegger, Martin (1949):** *Was ist Metaphysik?*, 5. Aufl., Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (1951):** *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main, 2. Aufl.
- Heidegger, Marin (1953):** *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen
- Helvétius, Claude Adrien (1758):** *De l'Ésprit*, Amsterdam, Leipzig
- Helvétius, Claude Adrien (1773):** *De l'Homme*, London, Amsterdam
- Helvétius, Claude Adrien (1792):** *Œuvres*, 5 Bände, Paris
- Henrich, Dieter (1982):** »Die Grundstruktur der modernen Philosophie«, in: ders., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart
- Henrich, Dieter (1987):** »Was ist Metaphysik – was ist Moderne, 12 Thesen gegen Habermas«, in: ders., *Konzepte*, Frankfurt/Main
- Hensel, Herbert (1965):** »Sinnese Erfahrung und Wissenschaft«, Rede zur Übernahme des Rektorats am 20. Oktober 1965«, in: *Jahrbuch des Marburger Universitätsbundes 1965*
- Herder, Johann Gottfried (1784ff.):** *Ideen zu einer Geschichte der Menschheit*, Riga
- Herder, Johann Gottfried (1889):** »Briefe zur Beförderung der Humanität«, in: *Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Band 17–18, Berlin
- Hofstadter, Douglas R. (1986):** *Gödel, Escher, Bach – ein endlos geflochtenes Band*, Stuttgart
- Hollitscher, Walter (1949):** *Wissenschaftlich betrachtet ...*, Berlin

- Mensch – Natur*
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie
- Holz, Hans Heinz (1955):** »Das Wesen metaphorischen Sprechens«, in: Rugar Otto Gropp (Hg.), *Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag*, Berlin 1955, S. 101–120
- Holz, Hans Heinz (1961):** »Die Selbstinterpretation des Seins«, in: *Hegel-Jahrbuch 1961*, 2. Halbband, S. 62–125
- Holz, Hans Heinz (1965):** »Situierung eines Denkers. Über Maurice Merleau-Ponty«, in: Frank Benseler (Hg.), *Festschrift zum 80. Geburtstag Georg Lukács*, Neuwied, Berlin, S. 317–329
- Holz, Hans Heinz (1971):** »Farbe ist Leben – zum Werk von Johannes Itten«, in: *Kunstnachrichten* 4/5, Luzern
- Holz, Hans Heinz (1972):** *Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus*, München
- Holz, Hans Heinz (1975):** »Die Konstruktion des Kontingenten«, in: Klaus Peters/Hans Heinz Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion*, Darmstadt, Neuwied, S. 129–178
- Holz, Hans Heinz (1976):** *Die abenteuerliche Rebellion*, Darmstadt, Neuwied
- Holz, Hans Heinz (1979):** »Zum 40. Todestag von Sigmund Freud«, in: *Deutsche Volkszeitung* 38 vom 20. September 1979, S. 17
- Holz, Hans Heinz (1980):** *Natur und Gehalt spekulativer Sätze*, Köln
- Holz, Hans Heinz (1982):** »Josef König und das Problem einer spekulativen Logik«, in: ders. (Hg.), *Formbestimmtheiten von Sein und Denken*, Köln, S. 13–40
- Holz, Hans Heinz (1983):** *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln
- Holz, Hans Heinz (1984):** »Der Begriff der Natur in Schellings spekulativem System«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Schelling*, Frankfurt/Main, S. 202–226
- Holz, Hans Heinz (1987a):** »Bemerkungen zu Kants »Analogien der Erfahrung«, in: Lothar Berthold (Hg.), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin, S. 117–140
- Holz, Hans Heinz (1987b):** »Was sind und was leisten metaphysische Modelle?«, in: Shlomo Avineri et al., *Fortschritt der Aufklärung*, Köln, S. 165–190
- Holz, Hans Heinz (1990a):** Stichwort »Grundfrage der Philosophie«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, S. 481–484
- Holz, Hans Heinz (1990b):** Stichwort »Metapher«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, Band 3, S. 378–383
- Holz, Hans Heinz (1990c):** Stichwort »Möglichkeit«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, Band 3, S. 432–439

- Holz, Hans Heinz (1990d):** Stichwort ›Widerspiegelung‹, in: Hans *Literatur* Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, Band 4, S. 825–844
- Holz, Hans Heinz (1991):** *De actualiteit van de metafysica*, Kampen
- Holz, Hans Heinz (1992):** *Leibniz*, Frankfurt/Main, New York
- Holz, Hans Heinz (1994a):** *Descartes*, Frankfurt/Main
- Holz, Hans Heinz (1994b):** *China im Kulturvergleich*, Köln (dialectica minora 9)
- Holz, Hans Heinz (1996):** »Über die apriorische Begründung von Menschenrechten«, in: Gerhard Haney/Werner Maihofer/Gerhard Sprenger, *Recht und Ideologie. Festschrift für Hermann Klenner zum 70. Geburtstag*, Freiburg, Berlin, S. 83–103
- Holz, Hans Heinz (1997a):** *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band 1: *Die Signatur der Neuzeit*, Stuttgart, Weimar
- Holz, Hans Heinz (1997b):** *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band 2: *Die Ausarbeitung der Dialektik*, Stuttgart, Weimar
- Holz, Hans Heinz (1998):** *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band 3: *Pluralität und Einheit*, Stuttgart, Weimar
- Holz, Hans Heinz (2000):** »Characteristica universalis und Yijing in metaphysischer Perspektive«, in: Wenchao Li/Hans Poser (Hg.), *Das Neueste über China*, *Studia Leibnitiana supplementa* 33, Stuttgart, S. 105–124.
- Holz, Hans Heinz (2002):** »Die Bedeutung von Metaphern für die Formulierung dialektischer Theoreme«, in: *Sitzungsberichte der Leibnizsozietät*, Band 39, S. 5–31
- Holz, Hans Heinz (2003a):** *Widerspiegelung*, in: *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Band 6, Bielefeld
- Holz, Hans Heinz (2003b):** »Impuls und Verfall der Kritischen Theorie«, in: ders., *Deutsche Ideologie nach 1945*, Essen 2003, S. 165–182
- Holz, Hans Heinz (2003c):** *Säkulare Vernunft*, Köln
- Holzer, Horst (1978):** *Evolution oder Geschichte*, Köln
- Horkheimer, Max (1968):** »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Kritische Theorie*, Band 1, Frankfurt/Main
- Hubig, Christoph (2002):** *Mittel*, in: *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Band 1, Bielefeld
- Humboldt, Alexander von (1845ff.):** *Kosmos*, Stuttgart

- Mensch – Natur*
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie
- Humboldt, Wilhelm von (1903ff.):** »Theorie des Menschen«, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Albert Leitzmann und Bruno Gebhardt, Band 1, Berlin, Leipzig, S. 282–287
- Hume, David (1955):** *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Hamburg
- Huning, Alois (1997):** »Engel sind auch nur Menschen. Anthropologie in mittelalterlicher Angelologie« in: Hermann Klenner et al. (Hg.), »Repräsentatio Mundi – zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz, Köln, S. 529–538
- Husserl, Edmund (1929):** *Formale und transzendente Logik*, Halle
- Husserl, Edmund (1948):** *Erfahrung und Urteil*, Hamburg
- Husserl, Edmund (1950):** *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band I, in: *Husserliana*, Band III, den Haag
- Husserl, Edmund (1952):** *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band III, in: *Husserliana*, Band V, den Haag
- Husserl, Edmund (1962):** *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Band VI, den Haag
- Itten, Johannes (1961):** *Die Kunst der Farbe*, Ravensburg
- Itten, Johannes (1988):** *Bildanalysen*, Ravensburg
- Jaspers, Karl (1931):** *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, Leipzig
- Jonas, Hans (1979):** *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/Main
- Jonas, Hans (1981):** *Macht und Ohnmacht der Subjektivität*, Frankfurt/Main
- Jong, Theo de (1993):** *Kantiaanse bestuiving, idealistische wasdom*, Groningen
- Kamper, Dietmar (1973):** *Geschichte und menschliche Natur*, München
- Kant, Immanuel (1783):** *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga
- Kant, Immanuel (1784):** *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*
- Kant, Immanuel (1787):** *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., Riga
- Kant, Immanuel (1800):** *Logik*, Königsberg
- Kirschke, Siegfried (1989):** »Res cogitans, res extensa und der Mensch«, in: Hans Martin Gerlach/Regina Meyer (Hg.), *Descartes und das Problem der wissenschaftlichen Methode*, Halle, S. 101ff.
- Klages, Ludwig (1929):** *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig

- Kleist, Heinrich von (1961):** »Über das Marionettentheater«, in: *Literatur* ders., *Sämtliche Werke*, ed. von Helmut Sembdner, Band 2, München, S. 338–345
- König, Josef (1926):** *Der Begriff der Intuition*, Halle
- König, Josef (1937):** *Sein und Denken*, Halle
- König, Josef (1946):** »Das System von Leibniz«, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, hg. von Günther Patzig, Freiburg, München, S. 27–61
- König, Josef (1994):** »Briefessay über Helmuth Plessners »Die Einheit der Sinne««, in: *Josef König/Helmuth Plessner, Briefwechsel 1923–1933*, hg. von Hans-Ulrich Lessing und Almut Mutzenbecher, Freiburg, München, S. 225–310
- König, Josef/Plessner, Helmuth (1994):**, *Briefwechsel 1923–1933*, hg. von Hans-Ulrich Lessing und Almut Mutzenbecher, Freiburg, München
- Kon, I.S. (1971):** *Soziologie der Persönlichkeit*, Köln
- Krauss, Werner (1968):** »Hévétius«, in: ders., *Essays zur französischen Literatur*, Berlin, Weimar, S. 195–296
- Kursch, Regina (1988):** *Die Erfahrung der Monade. Zur philosophischen Konzeptualisierung selbsterhaltender und selbstreferentieller Systeme*, Groninger doctoraalscriptie
- La Mettrie, Julien Offray de (1990):** *L'Homme machine*, frz.-dt. von Claudia Becher, Hamburg
- Lask, Emil (1923):** »Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre«, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Eugen Herrigel, Band II, Tübingen
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1879):** *Die philosophischen Schriften*, hg. von Carl Immanuel Gerhardt, Band 2, Berlin 1879
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1903):** *Opusculs et fragments inédits*, hg. von Louis Couturat, Paris
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1965):** »Principes de la nature et de la grâce, fondées en raison«, in: ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. und übers. von Hans Heinz Holz, Darmstadt
- Lenk, Hans (1983):** »Wie philosophisch ist die Anthropologie?« in: Leo Remmel (Hg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Innsbruck, S. 145–187
- Lenin (1962):** *Materialismus und Empirio-kritizismus*, in: *Werke*, Band 14, Berlin
- Lensink, Jos (1994):** *Het Waagstuk van de omvattende rede*, Kampen
- Lepenes, Wolf (1971):** *Soziologische Anthropologie*, München
- Leroi-Gourhan, André (1980):** *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt/Main

- Mensch – Natur*
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie
- Lessing, Gottfried Ephraim (1979):** »Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: ders., *Werke*, 10 Bände, München, S. 489–510
- Liebrucks, Bruno (1949):** *Platons Weg zur Dialektik*, Frankfurt/Main
- Lipps, Hans (1938):** *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt/Main
- Lipps, Hans (1941):** *Die menschliche Natur*, Frankfurt/Main
- Lorenz, Konrad (1965):** *Über tierische und menschliche Verhalten*, 2 Bände, München
- Lorenzer, Alfred (1973):** *Über den Gegenstand der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main
- Lorenzer, Alfred (1974):** *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/Main
- Lukács, Georg (1971):** *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied, Berlin
- Lukács, Georg (1973):** *Ontologie – Arbeit*, Neuwied, Darmstadt
- Lukács, Georg (1982):** *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, Budapest
- Mach, Ernst (1897):** *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, Leipzig, 3. Aufl.
- Mahnke, Dietrich (1937):** *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle
- Mann, Thomas (1968):** »Festrede zum 80. Geburtstag von Sigmund Freud«, in: ders., *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, 3 Bände, Frankfurt/Main
- Marcuse, Herbert (1957):** *Eros und Kultur*, Stuttgart
- Markovic, Mihailo (1968):** *Dialektik der Praxis*, Frankfurt/Main
- Marquard, Odo (1982):** *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/Main
- Marquard, Odo (1983):** »Die Geschichtsphilosophie und ihre Folge-lasten« in: *Poetik und Hermeneutik*, Band 5: *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, München, S. 241–250 und S. 463–469
- Marx, Karl (1958):** »Thesen über Feuerbach«, in: *Marx-Engels-Werke*, Band 3, Berlin, S. 5–7
- Marx, Karl (1968):** »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in: *Marx-Engels-Werke*, Band 40, Berlin, S. 467–588
- Marxismus-Studien (1954ff.):** hg. im Auftr. der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft, Tübingen
- Maturana, Umberto (1992):** »Wissenschaft und Alltagsleben«, in: Wolfgang Krohn/G. Küppers (Hg.): *Selbstorganisation. Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution*, Braunschweig, Wiesbaden
- Mayr, Ernst (1991):** *Eine neue Philosophie der Biologie*, Darmstadt
- Meszaros, Istvan (1972):** *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, München

- Nietzsche, Friedrich (1954):** *Werke*, hg. von Karl Schlechta, 3 Bände, München *Literatur*
- Nohl, Hermann (1947):** *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 3. Aufl., Frankfurt/Main
- Palagyi, Melchior (1924):** *Naturphilosophische Vorlesungen*, Leipzig
- Pape, Ingetrud (1986):** »Die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Seins. Grundzüge einer transzendentalen Dialektik im Werk Helmuth Plessners«, in: Delfgaauw et al. (Hg.), *Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners*, Frankfurt/Main, S. 27–40
- Passow, Franz (1970):** *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Darmstadt
- Paulsen, Friedrich (1892):** *Einleitung in die Philosophie*, Berlin
- Petrus Lombardus (1550):** *Quattuor Libri Sententiarum*, Paris
- Pichler, Hans (1947):** *Persönlichkeit, Glück, Schicksal*, Stuttgart
- Pleger, Hagen (1986):** »Natur und menschliche Natur. Überlegungen zu einer dialektischen Anthropologie« in: Delfgaauw et al. (Hg.), *Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners*, Frankfurt/Main, S. 17–26
- Plessner, Helmuth (1918):** *Die Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*, Heidelberg
- Plessner, Helmuth (1923):** *Die Einheit der Sinne*, Bonn
- Plessner, Helmuth (1928):** *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, Leipzig
- Plessner, Helmuth (1976):** *Die Frage nach der Conditio Humana*, Frankfurt/Main
- Plessner, Helmuth (1980):** *Gesammelte Schriften*, hg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, 10 Bände, Frankfurt/Main
- Plessner, Helmuth (1975):** »Selbstdarstellung«, in: Ludwig Pongratz (Hg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Hamburg, Band I, S. 269ff.
- Prigogine, Ilya (1982):** »Interview«, in: *Dialektik 5 (Darwinismus und Evolutionstheorie)*, Köln, S. 121–133
- Quispel Gilles (1951):** *Gnosis als Weltreligion*, Zürich
- Roberts, Marthe (1967):** *Die Revolution der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main
- Robinet, Jean Baptiste (1761):** *De la Nature*, Amsterdam
- Roth, Gerhard (1986):** »Selbstorganisation und Selbstreferentialität als Prinzipien der Organisation von Lebewesen« in: *Dialektik 12*, Köln, S. 194–213
- Rückriem, Georg/Friedrich Tomberg/Walter Volpert (1978):** *Historischer Materialismus und menschliche Natur*, Köln

- Mensch – Natur*
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie
- Rügemer, Werner (1979):** Philosophische Anthropologie und Epochenkrise, Köln
- Rügemer, Werner/Holz, Hans Heinz (1993):** »Wiederherstellung der Demokratie? – Deutsche Philosophen über Arnold Gehlen«, in: *Topos 2 Demokratie*, Bonn, S. 131–147.
- Ryle, Gilbert (1969):** *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg.) (1977):** *Betr. Althusser*, Köln
- Saller, Karl (1958):** *Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie*, Speyer, München
- Sartre, Jean Paul (1947):** »La liberté cartésienne«, in: *Situations I*, Paris, S. 314–335
- Sartre, Jean Paul (1967):** *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek bei Hamburg
- Scheler, Max (1947):** *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München (1. Aufl. Darmstadt 1928)
- Schmidt, Alfred (1973):** *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, München
- Schürmann, Volker (1997a):** »Unergründlichkeit und Kritik-Begriff«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3, S. 345–361
- Schürmann, Volker (1997b):** »Anthropologie als Naturphilosophie«, in: Enno Rudolph/Ion O. Stănescu (Hg.), *Von der Philosophie zur Wissenschaft*, Hamburg, S. 133–170
- Schürmann, Volker (1999):** *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König*, Freiburg, München
- Sève, Lucien (1972):** *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*, Frankfurt am Main
- Snell, Bruno (1943):** *Leben und Meinungen der sieben Weisen*, München
- Snell, Bruno (1948):** *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg
- Sonnemann, Ulrich (1969):** *Negative Anthropologie*, Hamburg
- Sorel, Georges (1908):** *Réflexions sur la violence*, Paris
- Steenbakkers, Piet (1982):** *Over kennis en ideologie bij L. Althusser*, Groningen
- Taubes, Jacob (Hg.) (1984):** Werner-Reimers-Stiftung: *Gnosis und Politik*, München, Paderborn
- Thier, Erich (1957):** *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen
- Uexküll, Jakob von (1921):** *Umwelt und Innenleben der Tiere*, Berlin
- Vranicki, Predrag (1969):** *Mensch und Geschichte*, Frankfurt/Main
- Weickard, Melchior Adam (1790):** *Der philosophische Arzt*, 2 Bände, Frankfurt/Main, 2. vermehrte Aufl.

- Wein, Hermann (1948):** »Von Descartes zur heutigen Anthropologie«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2/3, S. 296–314
- Weingarten, Michael (1992):** »Moderne Kognitionswissenschaft«, in: *Marxistische Blätter* 4, S. 5–7
- Weingarten, Michael (2003):** *Leben (bio-ethisch)*, in: *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Band 4, Bielefeld
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1977):** *Garten des Menschlichen. Beiträge zu einer geschichtlichen Anthropologie*, München
- Wildermuth, Armin (1970):** *Marx und die Verwirklichung der Philosophie*, 2 Bände, den Haag
- Thier, Erich (1957):** *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen
- Wolff, Christian (1728):** *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt, Leipzig
- Z, Zeitschrift für marxistische Erneuerung (1994):** *Anthropologische Lücke*, Heft 18, Frankfurt/Main
- Zimmer, Jörg (2003a):** *Metapher*, *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Band 5, 2. Aufl., Bielefeld
- Zimmer, Jörg (2003b):** *Reflexion*, in: *Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Band 11, 2. Aufl., Bielefeld

Edition panta rei

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Christoph Hubig

Mittel

2002, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-91-2

Werner Rügemer

arm und reich

2002, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-92-0

Renate Wahsner

Naturwissenschaft

2002, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-95-5

Hans Heinz Holz

Widerspiegelung

März 2003, 82 Seiten,
kart., 10,80 €,
ISBN: 3-89942-122-1

Jörg Zimmer

Metapher

März 2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-123-X

Volker Schürmann

Muße

April 2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-124-8

Angelica Nuzzo

System

April 2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-121-3

Michael Weingarten

Leben (bio-ethisch)

April 2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-96-3

Michael Weingarten

Wahrnehmen

Juli 2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-125-6

Thomas Metscher

Mimesis

November 2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-165-5

Jörg Zimmer

Reflexion

November 2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-166-3

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de