

DER MENSCH ALS ›PRAKTISCHER ANSPRUCH‹. ZUM PRIMAT DES POLITISCHEN IN HELMUTH PLESSNERS ANTHROPOLOGIE

Andreas Hetzel

*»Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt
nicht zurück.«¹*

In immer neuen Anläufen widmet sich Plessners Werk dem Versuch, Anthropologie und politische Theorie ins Gespräch zu bringen. Die Grundfrage der philosophischen Anthropologie, was der Mensch sei, wird von Plessner weniger als wissenschaftliche denn als politisch-praktische Frage aufgefasst. Aus der Sicht der modernen Anthropologie stehe der Mensch für »einen praktischen Anspruch« (Plessner 2003d: 37), weniger dagegen für einen Gegenstand der Erkenntnis. Jeder anthropologische Entwurf interveniert aus Plessners Sicht in einer bestimmten historisch-politischen Situation. Die gesellschaftliche Lage, auf die seine eigenen anthropologischen Hauptwerke politisch reagieren, zeichnet sich durch zwei eng miteinander verflochtene Tendenzen aus: einerseits durch das Aufkommen der Ideologie einer in ›Blut und Boden‹ fundierten Gemeinschaft, andererseits durch den Versuch, den Menschen als Lebewesen vollständig wissenschaftlich bestimmen und technisch beherrschen zu wollen. Seine Kritik richtet sich gegen beide Tendenzen. So schreibt er gegen die Jugendbewegung, die Konservative Revolution und den Faschismus an, die im Namen unmittelbarer Gemeinschaftlichkeit einen Kampf gegen die Aufklärung, den Pluralismus und die Demokratie führen. Zugleich weist er die »Politiker, Ökonomen, Ärzte« zurück, deren »ständig rücksichtsloser werdende Anmaßung [...] in Sachen Sterilisation, Eugenik, Rassenpolitik, Menschenzucht« (Plessner 2003d: 51) oft mit der Gemeinschaftsideologie einhergeht. Plessner kann als früher und sehr scharfer Kritiker dessen gelten, was wir nach Foucault und Agamben

1 | Plessner (2003: 420).

Andreas als ›Biopolitik‹ zu bezeichnen gewohnt sind. Das argumentative Ein-
Hetzel spruchspotenzial, dass uns seine Anthropologie gegen die biopolitischen Reduktionen des Menschen auf ein Lebewesen sowie der Ethik auf eine Anthropotechnik bereitstellt, sucht bis heute seines gleichen.

Der ›praktische Anspruch‹, der sich für Plessner im Begriff des Menschen verdichtet, richtet sich gegen die Ideologien der Gemeinschaft und des technisch verbesserbaren Lebens. Zunächst hält der Mensch im Sinne der Plessner'schen Anthropologie die Perspektive der Universalität gegenüber dem partikularistischen Gemeinschaftsgedanken aufrecht. Am Menschen prallen alle ethnischen, kulturellen und nationalen Differenzierungsversuche ab: Mensch ist der Einzelne in gewisser Weise erst jenseits seiner Partizipation an einer bestimmten Ethnie, Kultur oder Nation. Darüber hinaus steht der Mensch für das Scheitern jeder eigenschaftslogischen Anthropologie. Er wird von Plessner nicht länger über Wesensmerkmale oder anthropologische Konstanten definiert. Als Gegenstand des Wissens bleibt er sich selbst und anderen konstitutiv entzogen, ein »homo absconditus« (Plessner 2003g: 357). Der Universalismus des Menschen, den Plessner als Einspruch gegen die Gemeinschaftsideologie artikuliert, lässt sich insofern nur als ein negativistischer Universalismus beschreiben. Der Mensch wird nicht dadurch zum Menschen, dass er an einer universellen, alle Individuen überwölbenden Vernunft partizipiert, sondern dadurch, dass er sich selbst entzogen bleibt und sich gerade in dieser Selbstentzogenheit wechselseitig zu einem ›praktischen Anspruch‹ macht bzw. als ›praktischen Anspruch‹ ernst nimmt. Seine theoretische Unergründlichkeit wird zur Voraussetzung seiner praktischen Verbindlichkeit. Der ›praktische Anspruch‹, für den der Mensch steht, führt sich nicht auf theoretische oder empirische Gründe zurück. Für seine »Erfüllung« können keine »allgemein anerkannten Garantien gegeben werden« (Plessner 2003d: 37): Er gründet in eigentümlicher Weise in sich selbst. Plessners Anthropologie ließe sich im Sinne Ernesto Laclaus als »post-fundamentalistisch« (vgl. Laclau 2002b) charakterisieren, insofern in der Ethik (und damit im Menschen) die Suche nach letzten Gründen an eine unüberschreitbare Grenze kommt.

Der Mensch fungiert in Plessners Denken als Synonym seiner eigenen Unbestimmbarkeit, als »leerer Signifikant« (vgl. Laclau 2002a), dessen Leere zu erhalten uns als ethische Forderung aufgegeben ist. Plessner verpflichtet die Anthropologie geradezu auf die »Sicherung einer Unergründlichkeit« (Plessner 2003d: 39) – auf die Sicherung der Unergründlichkeit des Menschen. Seine eigenen anthropologischen Versuche, die sich in erster Linie als Ethik verstehen, bieten sich insofern als Korrektiv eines heute im Umfeld der Biowissenschaften weit verbreiteten, ›neuen‹ Anthropologieverständnisses an. In diesem Kontext ermittelt eine szientivistisch verkürzte Anthropologie

menschliche ›Gedeihensbedingungen‹ (das einschlägige Stichwort in der angelsächsischen Diskussion lautet *human flourishing*), die dann als in einem schwachen Sinne transzendente Rahmenbedingungen ethischer Argumentation fungieren sollen. Ethik reduziert sich aus dieser Perspektive auf ein Plädoyer zum Schutz und zur gerechten Verteilung derjenigen Güter, die das menschliche Gedeihen befördern. Die Ermittlung dieser Bedingungen wird der Biologie, Medizin und Psychologie überantwortet. Diese positiven Wissenschaften charakterisieren den Menschen dann als Summe genetischer, physiologischer, psychologischer und sozialpsychologischer Eigenschaften, die sich nicht nur eindeutig beschreiben, sondern auch manipulieren, neu konfigurieren und technisch ›optimieren‹ lassen:

»Der Mensch als Gegenstand der Wissenschaft fällt unter die Gesetze der Objektivität. Objektivierung aber macht verfügbar durch Subsumierung des Besonderen unter das Allgemeine, den Typus, die Regel, den Kausal- oder Funktionszusammenhang. Mit dieser wachsenden Verfügbarkeit als Theorie ist unweigerlich der Anfang zur praktischen Verfügbarkeit gegeben.« (Plessner 2003e: 130)

Der bioethische Diskurs schwebt in der Gefahr, genau jene instrumentalistische Rationalitätsform zu befördern, die ethische Reflexion und Intervention heute allererst so notwendig macht.

Die lebenswissenschaftliche Reduktion des Menschen auf ein Bündel messbarer Eigenschaften, das sich technisch optimieren lässt, verweist bereits auf den Transhumanismus, der im Gefolge Nietzsches und Heideggers von einer Überwindung des Menschen träumt. Bestimmte seiner ›Eigenschaften‹ wie Selbstbewusstsein und Intentionalität ließen sich, so das transhumanistische Credo, auch technisch replizieren und reproduzieren. Unsere Zeit begreifen die Transhumanisten als Advent eines bevorstehenden Evolutionssprungs: Der Geist stehe davor, sich von seinem endlichen und beschränkten Träger, dem Menschenleib, zu lösen, und auf ein technisches, potentiell unendliches und unsterbliches Medium überzugehen.

Weder die Bioethik noch der im Gewand einer Erlösungsreligion auftretende Transhumanismus bieten ein Einspruchspotenzial gegen die neuen Formen von Inhumanität, die uns an der Schwelle zum 21. Jahrhundert begegnen. Sie forcieren vielmehr noch die Reduktion des Menschen auf sein bloßes Leben, die von einer ethnisch motivierten Gewalt, einer Minoritäten exkludierenden Politik und einer totalen Ökonomisierung der ›Ressource Mensch‹ immer weiter vorangetrieben wird. In der biologistischen Bestimmung des Menschen als eines bloßen Lebewesens steht der Neoliberalismus dem modernen Rassismus gefährlich nahe. Schon Plessner weist auf diese fatale Allianz hin: Die ›naturalistische Modeliteratur‹ sieht den Menschen damals wie heute »unter seinem Niveau, so daß man sich übrigens nicht wundern kann, wenn auch einmal ein Staat Geschmack daran findet,

*Der Mensch als
›praktischer
Anspruch‹.
Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Andreas ihn entsprechend zu behandeln« (Plessner 2003d: 45). Der »düster-
Hetzel gewalttätige Zug zur Bejahung des bloßen Lebens« (Plessner 2003d:
45), den Plessner den Protagonisten der konservativen Revolution
und dem heraufdämmernden Nazismus seiner Tage vorwirft, kann
heute von Agamben als Signum unseres gesamten Zeitalters interpretiert
werden (vgl. Agamben 2002).

Gegen die theoretische und praktische Reduktion des Menschen
auf biologische Selbsterhaltung knüpft Plessner in seiner Anthropologie
an Aristoteles und den deutschen Idealismus an. Der Mensch gilt
ihm als *zoon politikon*, als konstitutiv mit seiner Mitwelt verstrickt.
Nur in der Gesellschaft kann der Mensch seinem Begriff gerecht werden.
Im Anschluss an Kant wird er darüber hinaus über seine Freiheit
als intelligibles Wesen ausgezeichnet. Auch für Kant liegt in der praktischen
Vernunft die letzte Antwort auf die Frage nach dem Menschen; die Ethik
gilt ihm als höchste und einzige Anthropologie. In der *Metaphysik der Sitten*
bezeichnet er diese Form von Anthropologie, die den Menschen (ganz im
Sinne Plessners) als Forderung versteht, auch als »Anthroponomie« und
hebt sie damit von einer empirisch beschreibenden Anthropologie ab,
der keine Relevanz für die Ethik zukomme.² Zur Begründung der Ethik
bedarf es für Kant keines empirisch fundierten Menschenbildes mehr
(vgl. Siep 1996); versteht man die Anthropologie als empirische
Wissenschaft, dann grenzt Kant sie explizit aus dem Bereich der Ethik
aus.³ Um zu wissen, was ich tun soll, muss ich von meinem Wissen
über den Menschen (auch über das, was vermeintlich gut und schlecht
für sein Gedeihen ist) absehen.

Plessners Bedeutung besteht nicht zuletzt darin, in einem Zeitalter
der Hegemonie des naturwissenschaftlichen Weltbildes wieder
Anthropologie im Sinne der Anthroponomie Kants zu betreiben. Die
Freiheit, über die sich der Mensch, der im Zentrum der Kantischen
Anthroponomie steht, auszeichnet, stellt kein subjektives Vermögen
und erst recht keine »Eigenschaft« des Individuums dar; sie ist nichts

2 | »Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen
Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen,
was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermutlich künftig sein werden,
an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die *Anthropologie*, welche
aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der *Anthroponomie*,
welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen
Abbruch tun und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz)
auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann,
so muß sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr
eigener Lohn betrachtet werden« (Kant 1984b: 537 f.).

3 | »Daher ist die *Metaphysik der Sitten* eigentlich die reine Moral, in welcher
keine Anthropologie (keine empirische Bedingung) zum Grunde gelegt wird«
(Kant 1984a: 702).

anderes als die sich im einzelnen Menschen konkretisierende Inter-subjektivität. Die Möglichkeit des Menschen bindet sich für Kant an die ›Menschheit in meiner Person‹. Freiheit als die Fähigkeit, eine partikuläre Perspektive zu distanzieren, bedarf immer der Allgemeinheit. Von daher gilt der Mensch auch für Kant als *zoon politikon*, als in seiner innersten Struktur politisch.

*Der Mensch als
›praktischer
Anspruch‹.
Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Im gleichen Maße, wie Plessners Anthropologie nur als politische Theorie beschrieben werden kann, lässt sich seine politische Theorie, die er etwa in den *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) und in *Macht und menschliche Natur* (1931) entfaltet, als Anthropologie verstehen. Politik gilt Plessner, der sich hier ganz explizit von Max Weber absetzt, weder als eine professionalisierte Tätigkeitsform (Webers *Politik als Beruf*) noch als ein ausdifferenziertes Teilsystem der Gesellschaft; sie ist vielmehr dasjenige, was den Menschen als Menschen ausmacht und betrifft somit alle Lebensäußerungen. Anthropologie und Politik setzen sich in Plessners Werk wechselseitig voraus, ohne freilich aufeinander reduziert oder gegeneinander ersetzt werden zu können. Sie tragen hier einen Dialog aus, für den das gleiche gilt wie für jedes gute Gespräch: Es ist nicht immer klar, wer das Gespräch führt und wer geführt wird; die Gesprächspartner gehen manchmal ganz im Gespräch auf, um dann wieder außen vor zu stehen; sie versetzen sich gänzlich in die Rolle des anderen, um gleich darauf die je eigene Perspektive stark zu machen.

Im Folgenden möchte ich einige markante Stationen des Gesprächs zwischen Anthropologie und Politik im Werk Plessners nachzeichnen. Zunächst beschreibe ich Plessners Anthropologie der Exzentrizität, gehe dann auf seine Kritik der Gemeinschaftsideologie ein, charakterisiere seine positiv besetzten Konzepte der Mitwelt und der Gesellschaft und seinen agonalen Begriff des Politischen, um abschließend noch einmal auf das Verhältnis von Philosophie, Anthropologie und Politik insgesamt zu sprechen zu kommen.

Anthropologie in der Leere des verschwundenen Menschen

Nach dem Tode Gottes wird, so lautet ein gängiges philosophiegeschichtliches Formular zur Deutung der Moderne, dessen freigewordener Thron vom Menschen besetzt. Die Frage nach dem Menschen avanciere zur ersten Frage der neueren Philosophie. Von der Möglichkeit ihrer Beantwortung hänge die Beantwortung aller weiteren Fragen ab. An der Schwelle zum 19. Jahrhundert schreibt Kant in der Einleitung zur *Logik*: »Das Feld der Philosophie [...] läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwor-

Andreas
Hetzel tet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen« (Kant 1984c: 447 f.). Die Frage nach dem Menschen wird nach dem Ende der Möglichkeit, sinnvoll nach Gott zu fragen – und genau dieses Ende proklamiert Kants Projekt einer kritischen Philosophie – zur alles entscheidenden Frage. Nicht Gott, sondern der endliche Mensch rückt in der Moderne an die Stelle jener zentralen metaphysischen Präsenz, von der ausgehend das Ganze der Welt gedacht werden kann. Die Welt existiert nur noch als Welt für den Menschen, als Konstrukt seiner Erkenntnisformen und als Feld seines Handelns.

Der Mensch gilt Kant und seinen Nachfolger gleichzeitig als Teil und als Bedingung der Möglichkeit der Welt, als zugleich innerhalb und außerhalb der Welt stehend. Kant spricht vom Menschen als vom »Bürger zweier Welten«. Bereits mit dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie konstituiert sich ein Begriff des Menschen als Subjekt/Objekt, als ein die Welt erkennendes Wesen, das gleichzeitig als Teil der erkannten Welt begriffen wird oder, in Foucaults Worten, als »empirisch-transzendente Dublette« (Foucault 1991: 385). Schelling und Hegel radikalisieren diese von Kant aufgegriffene Einsicht in die konstitutive Zerrissenheit des Menschen. Während Hegel das Subjekt gerade *als* den absoluten Unterschied zwischen sich selbst und der Welt zu explizieren sucht⁴, begreift Schelling das Selbstverhältnis des Subjekts als ein ekstatisches⁵ und bereitet damit bereits Plessners Exzentrizitätsdenken (vgl. Kämpf 2001) vor. Alle Versuche der Anthropologie, die Frage nach dem Menschen positiv-wissenschaftlich zu beantworten, scheitern an der von Kant und den deutschen Idealisten freigelegten paradoxalen »Ex-Struktur« des Subjekts.

Unter dem Druck einer zunehmenden Verwissenschaftlichung vergisst, verschiebt und verdrängt die Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts, zu deren Protagonisten vor allem Naturphilosophen und Ärzte zählen, das von Kant formulierte Ausgangsparadoxon des Menschen. Erst Plessner knüpft wieder an den Diskussionsstand Kants und der Idealisten an. Er positiviert die dem Menschen inhärente Ortlosigkeit und expliziert sie als dessen Exzentrizität. Plessner antizipiert dabei innerhalb der Anthropologie die Anthropologiekritik von Heidegger und Foucault. Er formuliert seine Anthropologie in der

4 | »Ein geflickter Strumpf [ist] besser als ein zerrissener; nicht so das Selbstbewußtsein« (Hegel 1986b: 557).

5 | 1821 schreibt Schelling in Bezug auf das für das Selbstverhältnis des Subjekts zentrale Konzept und den zugehörigen Ausdruck der »intellektuelle[n] Anschauung«, es sei »besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man [...] die Bezeichnung Ekstase gebrauchen« (Schelling 1861: 229).

»Leere des verschwundenen Menschen« (Foucault 1991: 412) und identifiziert den Menschen mit dieser Leere selbst: als *homo absconditus*. Mit dieser Auslegung unterläuft Plessner die Grenzen zwischen Anthropologie und Anthropologiekritik sowie zwischen Humanismus und Antihumanismus. Das Ende des Menschen wird von ihm, im Gegensatz zu Heidegger und Foucault, nicht als Epoche begriffen, an deren Schwelle wir stehen, sondern als wesentliches Charakteristikum des Menschen selbst. In den Worten Derridas: »Der Mensch ist seit jeher sein eigenes Ende, will sagen das Ende seines Eigenen« (Derrida 1988: 138).

*Der Mensch als
›praktischer
Anspruch‹.
Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Im Gegensatz zu den zeitgleichen Entwürfen Max Schelers kann Plessners Anthropologie ›in der Leere des verschwundenen Menschen‹ nicht mehr auf die Vorstellung eines (griechischen) *kosmos* oder (christlichen) *ordo* rekurren, um dem Menschen seinen angestammten Platz anzuweisen. Plessners Anthropologie versteht sich dezidiert als akosmistische Position: »Wo keine Gewißheit eines Makrokosmos mehr besteht, hat der Gedanke des Mikrokosmos keinen Boden und keine Wahrheit mehr« (Plessner 2003d: 36). Die in dieser Äußerung implizierte Kritik an Schelers *ordo*-Anthropologie motiviert sich nicht nur kosmologisch, sondern auch politisch. Jeder *ordo* hat eine konzentrische und hierarchische Struktur. Er gruppiert sich um eine substantielle Mitte, er *ist* notwendig ›hin auf Gott‹. Verschiedene Grade der Nähe und Ferne zu dieser Mitte erlauben es, auch zwischen Menschen, die in den *ordo* eingebunden sind, ontologisch fundierte Hierarchieebenen einzuziehen. Dass der Mensch sich für Plessner durch seine Ortlosigkeit auszeichnet, bedeutet nicht zuletzt, dass alle Menschen für ihn in einem wesentlichen Sinne gleich sind. Diese Gleichheit wird weder durch gemeinsam geteilte Eigenschaften noch durch eine gemeinsame Stellung im *ordo* garantiert, sondern gerade durch deren Abwesenheit.

Als eine säkularisierte Gestalt des *ordo* betrachtet Plessner auch die Naturkonzeption der Biologie. Seit den französischen Materialisten (La Mettrie) und Feuerbach versucht die Anthropologie, den Menschen zu naturalisieren, ihn vollständig ins System und in die Geschichte der Natur zu integrieren. Doch auch die Natur lässt sich nur sehr bedingt als Koordinatensystem zur Verortung des Menschen verwenden: »Von Natur gibt es keinen Menschen« (Plessner 2003a: 18), denn der »Mensch ist von Natur [...] *künstlich*« (Plessner 2003a: 385). Plessner weist immer wieder auf die Wichtigkeit biologischen Wissens hin, schränkt aber seinen Geltungsbereich für die Frage nach dem Menschen ein: »Eine Wissenschaft von der menschlichen Person [...] kann von der Anatomie, Entwicklungsgeschichte, Physiologie, Psychologie und Psychopathologie *direkt* keinen Nutzen haben« (Plessner 2003a: 61 f.). Die Indirektheit, die sich hier angedeutet findet, bezieht sich gerade auf die Differenz zwischen dem Menschen und al-

Andreas
Hetzel

len anderen Lebewesen, deren begriffliche Durchdringung sehr wohl zu einem tieferen Verständnis des Menschen beitragen kann und muss. Die *Stufen des Organischen*, die Plessner minutiös rekonstruiert, zielen mithin eher auf die Betonung der Diskontinuitäten und Grenzen ab als auf die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier. Plessner radikalisiert auch an dieser Stelle eine Einsicht Kants. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* definiert Kant deren Aufgabe weniger als Frage nach dem, »was die Natur aus dem Menschen macht«, denn als Untersuchung dessen, was der Mensch »als frei handelndes Wesen aus sich selbst macht« (Kant 1984d: 399). Der Mensch *lebt* für Kant und Plessner nicht einfach im Sinne der Biologie, sondern *führt* ein Leben. Er stellt Anforderungen an sich und andere; er *ist* nicht einfach, sondern ist nur, indem er sich und anderen etwas *gilt*.

Der Mensch wird von Plessner gerade nicht als *subjectum* (als Zugrundeliegendes) oder Substanz verstanden, sondern als ein Verhältnis zu sich. Plessners Anthropologie nähert sich hier der Heideggerischen Daseinsanalyse.⁶ Für Heidegger ist das Dasein, die spezifische Seinsweise des Menschen, wesentlich als Sein zu sich selbst charakterisiert, als ein zirkuläres Selbstverhältnis, das sich im Verhalten zu sich allererst konstituiert. Auch Plessner geht von einer vergleichbaren Zirkularität aus. Des Menschen »Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt« (Plessner 2003a: 365), sie lässt sich aus keinen externen Fundamenten ableiten. Stärker als bei Heidegger wird von Plessner eine Differenz in dieses Selbstverhältnis eingetragen. Dass sich der Mensch zu sich verhält, setzt voraus, dass er sich von sich unterscheidet; vor der Identität kommt hier die Differenz. Plessner expliziert das differenzielle Selbstverhältnis des Menschen näherhin auch als »Unbestimmtheitsrelation zu sich« (Plessner 2003c: 188). Das positive Gegenstück dieser Unbestimmtheit bildet die *Macht* des Menschen, seine *potestas*. Nur als nicht mit sich Identischer kann er frei handeln.

Verstärkt wird die These der Selbstdifferenz noch durch die Betonung der Gebundenheit des Menschen an seinen Leib. Der Mensch lebt als Bürger zweier Welten, als Natur- und Vernunftwesen. Er *ist* die Einheit beider Seiten, doch diese Einheit liegt, hierin folgt Plessner Hegel, gerade in der unüberbrückbaren Differenz zwischen beiden Seiten. Die Einheit von Seele und Körper bildet nicht »das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet. Sie ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung« (Plessner 2003a: 365). Plessners Interesse an der Biologie und der Stufenfolge des Organischen erscheint von hier aus in einem in-

6 | Plessners Verhältnis zur Hermeneutik wird ausführlich beleuchtet in Kämpf (2003).

teressanten Licht. Ihm ist es gerade nicht darum zu tun, den Menschen in die Kontinuität des biologisch ausgedeuteten Lebens zu stellen, sondern die Diskontinuität zu betonen. Plessner interessiert sich für die Naturphilosophie und die Theorie des Lebens nur um der Differenz willen. Die unüberbrückbare Grenze zwischen Mensch und Tier läuft für ihn durch den Menschen selbst hindurch, macht diesen aus.

Diese Grenze fasst Plessner begrifflich und phänomenologisch als Grenze von *Positionalität* und *Exzentrizität*. Jedes Lebewesen zeichnet sich gegenüber der anorganischen Natur durch seine Positionalität aus: durch ein sich Verhalten zur je eigenen Grenze: »Die Grenze gehört dem Körper« eines Lebewesens »selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als dem Anderen entgegen« (Plessner 2003a: 181). Plessner entsubstantialisiert mit dieser These den Begriff des Lebens. Im »Kern« eines jeden Lebewesens findet sich keine mythische Lebenskraft oder -substanz sondern der »Vollzug« und die »Setzung« (Plessner 2003a: 362) einer Grenze: »Eine positionale Mitte«, aus der heraus sich das Lebewesen zu seinem Außen verhält, »gibt es nur im Vollzug. Sie ist [...] das Hindurch der Vermittlung« (Plessner 2003a: 362) mit seinem Anderen.

Als »exzentrisch positional« tritt der Mensch im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen selbst noch aus dieser Vermittlung heraus, er verhält sich noch einmal zu ihr. Im Menschen rückt die Positionalität zu sich selbst in Distanz. »Als Ich [...] steht der Mensch [...] hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er im Nichts auf, im raumzeitlichen Nirgendwo-Nirgendwann« (Plessner 2003a: 364). In Absetzung vom Kosmosbewohner Schelers bewohnt der Plessner'sche Mensch ein Niemandsland. Seine Ortlosigkeit verkompliziert sich noch dadurch, dass der Mensch auch nicht einfach als »rein« exzentrisch betrachtet werden kann. Seine Exzentrizität bindet sich vielmehr notwendig an genau die Positionalität, die sie aufbricht. Exzentrizität und Positionalität werden sich im Menschen wechselseitig zur Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit. Ohne diese Verwiesenheit auf ihr eigenes Gegenteil wäre auch die Exzentrizität nur eine weitere Position und würde ihrem eigenen Begriff widersprechen.

Exzentrizität betrifft nicht nur das Selbst- sondern auch das Weltverhältnis des Menschen. »Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst Sein« (Plessner 2003c: 225); es besteht, in Hegels Worten, darin, das »Sichanderswerden mit sich selbst« (Hegel 1986a: 23) zu vermitteln. Plessners Denken beruft sich auf das Erbe der Dialektik Hegels: Es erkennt die absolute Differenz zwischen Mensch und Welt als dasjenige an, was Mensch und Welt verbindet, konstituiert und in ihrem jeweils Innersten durchdringt. Hier wie an vielen anderen systematischen Zentralstellen des Plessner'schen Werkes »verwandelt sich das Trotzdem [...] in ein Weil« (Plessner 2003a: 89). Der Mensch gewinnt seine

*Der Mensch als
›praktischer
Anspruch‹.
Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Andreas
Hetzel Identität als Mensch gerade dadurch, weil er nicht mit sich identisch ist; er findet seinen Ort in der Stufenfolge des Organischen gerade deshalb, weil er aus ihr herausfällt. Die Exzentrizität aller Selbst- und Weltverhältnisse wird von Plessner konsequent als »Boden und Medium der Philosophie« (Plessner 2003a: 12) bezeichnet.

Als exzentrischer findet der Mensch keinen positiven Gehalt im Kosmos, keine Wurzel in der Natur. Seine Exzentrizität bedeutet, das er auf Nichts gebaut ist und sich performativ selbst hervorbringen muss. Damit kommen der Gesellschaft und der Geschichte, den Medien der menschlichen Selbsthervorbringung, eminente Bedeutung zu. Plessner historisiert den Menschen in einer Foucault antizipierenden Weise, wenn er ihn ganz dezidiert »als Subjekt und Objekt der Erziehung, ärztlichen Hilfe, politischen Entscheidung« (Plessner 2003a: 120) anspricht. Der Mensch bringt sich mittels konkreter Praktiken selbst hervor, er domestiziert sich. Dass wir uns als Menschen begreifen, ist das Ergebnis einer bestimmten historisch-politischen Konstellation: »Daß wir Menschen sind und sein sollen, diese Entdeckung oder diese Forderung verdanken wir einer bestimmten Geschichte, der griechischen Antike und der jüdisch-christlichen Religiosität« (Plessner 2003d: 37). Es gehört zum Wesen des Menschen, dass er eine Geschichte hat und selbst durch und durch geschichtlich ist, er »wird sich ewig anders und anders« (Plessner 2003a: 418); und das vielleicht bis zu einem Punkt, an dem es weiter keinen Sinn machen würde vom Menschen zu sprechen. Wie für Foucault⁷ ist die Existenz des Menschen auch für Plessner historisch kontingent: Er weist darauf hin, »daß die Selbstauffassung des Menschen als Selbst-Auffassung, als Mensch im Sinne einer ethnisch und historisch abwandelbaren ›Idee‹ selbst ein Produkt seiner Geschichte bedeutet, die Ideen Mensch, Menschlichkeit von ›Menschen‹ eroberte Konzeptionen sind, denen das Schicksal alles Geschaffenen bereitet ist, untergehen – und nicht nur außer Sicht geraten – zu können« (Plessner 2003c: 163). Doch Plessner positiviert den Menschen gerade in seiner historischen Kontingenz. Der Mensch ist für Plessner genau das verlöschende Gesicht im Sand des Ufers, von dem Foucault spricht. Im Gegensatz zu Foucault bringt sich der Mensch für Plessner gerade vermittelt über

7 | »Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (Foucault 1991: 462).

sein Verlöschen hervor. Erst als kontingenter wird der Mensch zum Menschen. Er hat den Charakter eines Würfelwurfs, eines ungedeckten Vorgriffs auf sich selbst; er bleibt auf der Suche nach sich, ohne sich bei dieser Suche auf Spuren und Landkarten verlassen zu können; er muss sich immer wieder neu erfinden.

Die Logik, der dieses Erfinden folgt, wird von Plessner wie folgt beschrieben: »Nicht das Suchen nach etwas bestimmten ist das Prius der eigentlichen Erfindung, denn wer *etwas* sucht, *hat* in Wahrheit schon gefunden« (Plessner 2003a: 397; Hervorhebung A. H.). Die Suche, von der Plessner hier spricht, bleibt in einem konstitutiven Sinne offen, so offen, dass noch nicht einmal feststeht, was gesucht wird. Die Suche des Menschen nach sich selbst darf insofern weder esoterisch, als Suche nach einem inneren Wesenskern, noch technizistisch, als intentionales Projekt oder als Verwirklichung eines vorab bestehenden Planes, begriffen werden. Erst im Ablassen vom Projektieren seiner selbst wird der Mensch zu Menschen. Vom Menschen wie vom Ich »gilt jenes tiefsinnige Wort des Evangeliums in beschreibendem Sinne: nur wer sich verliert, wird sich gewinnen« (Plessner 2003a: 90).

Die gleiche postfundationalistische oder gar dekonstruktivistische (>das Trotzdem verwandelt sich in ein Weil<) Strategie verfolgt Plessner auch in der Ethik. Gerade weil für den Anspruch, der mit dem Menschen einhergeht, keine »allgemein anerkannten Garantien gegeben werden« (Plessner 2003d: 37) können, wird er für uns bindend. Aus dieser Ohnmacht bezieht der praktische Anspruch aber – ganz im Gegensatz zu allen theoretischen Evidenzen – seine Kraft. Als praktische Philosophie verstanden, verpflichtet sich die Anthropologie aus Plessners Sicht auf das »verbindlich Nehmen des Unergründlichen« (Plessner 2003c: 182), auf die Ausschreitung des normativen Horizontes, der sich in der Entzogenheit des Selbst und des Anderen kundtut (vgl. Gamm 2004).

*Der Mensch als
>praktischer
Anspruch<.
Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Dekonstruktionen der Gemeinschaft

Exzentrizität charakterisiert nicht nur das Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst, sondern auch zu seinen Mitmenschen. Die oder der Andere (und die Anderen) begegnen uns im Modus ihrer Entzogenheit. Die Ideologie einer homogenen, transparenten, mit sich selbst ausgesöhnten Gemeinschaft jenseits aller Fremdheiten und Antagonismen versucht, genau diese Exzentrizität in unseren intersubjektiven Verhältnissen zu leugnen. Plessner setzt sich mit der Ideologie einer sozialen Unmittelbarkeit bereits in seiner ersten dezidiert politischen Schrift auseinander, die 1924 unter dem Titel *Grenzen der Gemeinschaft* erscheint. In den *Grenzen* artikuliert er eine *Kritik des sozialen*

Andreas Radikalismus seiner Zeit – so der Untertitel. Er interveniert damit in der Debatte um *Gemeinschaft und Gesellschaft*, die durch Ferdinand Tönnies' 1887 erschienene gleichnamige Schrift eingeleitet wurde und noch in den 1920er Jahren höchst virulent war. Plessners Kritik am Gemeinschaftskonzept verdient nicht nur deshalb eine eingehende Betrachtung, weil sie die geistige Vorgeschichte des Nationalsozialismus besser zu verstehen hilft, sondern vor allem auch, weil im Namen des ›Schutzes‹ und der ›Reinerhaltung‹ ethnischer und nationaler Gemeinschaften auch heute wieder die schlimmsten Verbrechen verübt werden. Vor diesem Hintergrund desavouiert sich jede Hoffnung, die sich von der Rückkehr in die substantielle Sittlichkeit geschlossener Gemeinschaften eine Genesung von den Pathologien der Moderne verspricht.

Gegenüber der Gemeinschaft, dem restaurativen »Idol dieses Zeitalters« (Plessner 2003b: 28), bezieht Plessner eindeutig Partei für die ausdifferenzierte moderne Gesellschaft. Dem Ideal der substantiellen Sittlichkeit hält er ein entschiedenes Festhalten am Politischen entgegen und das heißt vor allem: ein Festhalten an der Vermittlung. Im sozialen Radikalismus breche sich ein Pathos der Unmittelbarkeit Bahn, die Hoffnung auf ein vorreflexives Wirgefühl ohne Antagonismen und Distanz. Der soziale Radikalismus markiert dabei nicht nur eine philosophische sondern auch eine politische Gefahr. Die Metaphysik einer Unmittelbarkeit, die den Aufschub, die Indirektheit und die Vermitteltheit moderner gesellschaftlicher Verhältnisse nicht ertrage, schlage nur zu schnell in Terror um. Die Vertreter des sozialen Radikalismus, der sich in erster Linie gegen »Stadt, Maschinentum, Industrialismus« (Plessner 2003b: 42) richte, träumen vom Ende der Konflikte, der Diplomatie und der Politik.

Plessner begreift den sozialen Radikalismus als moderne Gestalt der Metaphysik. Hinter allen symbolisch-kulturellen Vermittlungszusammenhängen suche dieser Radikalismus eine unmittelbare Präsenz oder einen letzten Grund freizulegen, der es ermöglichen soll, die (insbesondere moderne) Gesellschaft als in ihrem Innersten entfremdete zurückzuweisen. Plessners Vorgehen erinnert hier stark an Derridas Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik, die sich zunächst an Rousseaus Versuch entzündet, der vermeintlich entfremdeten französischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts im Namen des menschlichen Naturzustands den Prozess zu machen. Plessner dekonstruiert den erlösungsreligiös konnotierten Radikalismus der alten und neuen Aufklärungskritiker in drei Hinsichten: Das Andere der Gesellschaft ist selbst nur eine gesellschaftliche Projektion (1); die vermeintliche Gleichheit der Mitglieder einer Gemeinschaft ist nur um den Preis ihrer Bindung an einen Führer erkaufte (2); die geschlossene Gemeinschaft verweist auf ihr eigenes Gegenteil: die offene Gesellschaft, als Hintergrund, vor dem sie sich konstituiert (3).

1. Plessners Argumentationsstrategie in den *Grenzen der Gemeinschaft* besteht nicht zuletzt darin, die außer- oder vorgesellschaftliche Selbstpräsenz der Gemeinschaft als gesellschaftliche Projektion zu entlarven und auf der Unhintergebarkeit von gesellschaftlicher Vermittlung zu beharren. Jahrzehnte vor Derrida (vgl. Derrida 1983) kritisiert Plessner Rousseau als wichtigsten Vordenker des sozialen Radikalismus:

Der Mensch als »praktischer Anspruch«. Zum Primat des Politischen in Helmut Plessners Anthropologie

»Etwas Furchtbares hat sich durch seine Lehren in den Köpfen verfestigt, der Glaube an die Erneuerungsmöglichkeit des Menschen durch bewußten Rückgang auf die Quellen der menschlichen Natur.« (Plessner 2003b: 25)

Wie Derrida interpretiert Plessner den Naturzustand Rousseaus als »Symptom [...] der neueren Welt« (Plessner 2003b: 25), als rückwärts gewandte Utopie. Gegen den Rigorismus der alten und neuen Gemeinschaftsbeschwörer klagt er die »Werte der Indirektheit« (Plessner 2003b: 26) ein. Im Tribalismus und Kommunitarismus habe »das Gesetz des Abstands« (Plessner 2003b: 28) an Verbindlichkeit eingebüßt. Der Andere begegnet mir in der Gemeinschaft nicht mehr als unausdeutbar Anderer, sondern als ethnisch, kulturell oder national mit mir Identischer. Was uns in der Gemeinschaft verbindet, ist letztlich unser gemeinsames Blut. »Zum Grundcharakter des Gesellschaftsethos gehört« demgegenüber »die Sehnsucht nach Masken, hinter denen die Unmittelbarkeit verschwindet« (Plessner 2003b: 41). Die Dimension einer Ethik, die das »Geheimnis« (Plessner 2003b: 45) des Anderen respektiere, gerate in der Gemeinschaft, die keine Masken dulde, aus dem Blick.

Als moderne Erben Rousseaus diskutiert Plessner auch Nietzsche und Marx, die für zwei komplementäre Formen der Verleugnung des Gesellschaftlichen und Politischen eintreten. Nietzsche verachtet die Gesellschaft aus einem aristokratischen Gefühl, Marx aus einem messianisch-revolutionärem Pathos heraus; beide Autoren zielen auf eine Aufhebung der gesellschaftlichen Entfremdung ab, die auf eine Aufhebung der Gesellschaft und des Politischen selbst hinauslaufe.

2. Auch in einer zweiten Hinsicht widerspricht sich das Gemeinschaftsdenken selbst:

»Echte Gemeinschaft braucht den Herrn und Meister, ohne den sie zerfallen müßte. Wo immer das Leben sich gemeinschaftlich gestaltet, in der Familie, im hauswirtschaftlichen Verband von Herrschaft und Gesinde, dem Gutshof patriarchalischen Stils, oder im Bund, der unter geistiger Idee steht, in der religiösen Gemeinde, bringt es emotional getragenes Führertum hervor.« (Plessner 2003b: 43)

Die Gemeinschaft verspricht eine Enthierarchisierung aller Lebensverhältnisse, enthierarchisiert gesellschaftliche Gefüge aber nur, um deren Mitglieder neu und totalitärer als zuvor zu binden.

Das implizite Modell dieser Neuordnung bildet der antike *oikos*, das per se unpolitische Hauswesen⁸, in dessen Umfriedung sich nicht, wie in der *polis*, freie und gleiche Bürger begegnen, sondern Sklaven, Kinder und Frauen, die nur in ihrer Relation zum Hausherrn gleich sind: Sie alle zählen zum Hausstand, zum beliebig verwaltbaren Besitz. Der Zusammenhalt einer Gemeinschaft kann, insbesondere unter Bedingungen einer nachtraditionalen Moderne, in der Regel nur durch willkürliche Macht und Gewalt gestiftet werden. Gemeinschaftlichkeit sollte insofern nicht als Wert an sich betrachtet werden.

Jede Gemeinschaft ist um eine Mitte zentriert, die selbst aus der Gemeinschaft herausfällt, ihrem Anspruch auf universelle Gleichheit also widerspricht: »Ohne diese gestalthafte Mitte hält keine Gemeinschaft« (Plessner 2003b: 48). Die Mitte der Gemeinschaft wird in der Regel von einem Führer, Vater, Lehrer oder Stifter besetzt. Während die Gemeinschaft notwendig zentrisch organisiert ist, begreift Plessner die moderne Gesellschaft als exzentrisch. Ihre »Mitte« bleibt, wie man im Anschluss an Claude Lefort⁹ sagen könnte, notwendig »leer«. In Plessners Worten: »Man muß sie [die Mitte der Gesellschaft, A. H.] finden, ohne sich auf Normen verlassen zu können« (Plessner 2003b: 100). Für Plessner ist im Falle der Gesellschaft »eine richtige Mitte überhaupt nicht da« (Plessner 2003b: 100), sondern kann immer nur näherungsweise benannt und performativ verwirklicht werden. Die Mitte der Gesellschaft bildet eine Konstruktion auf Zeit, sie bleibt Gegenstand einer permanenten und offenen politischen Auseinandersetzung.

3. Noch in einer dritten Hinsicht lässt sich von einer spezifischen Dekonstruktion des Konzepts der Gemeinschaft durch Plessner sprechen. Plessner betont immer wieder, dass Gemeinschaft auf Gesellschaft als ihre Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit zugleich verwiesen bleibt: »Immer ist Gemeinschaft kreishaft gegen ein unbestimmtes Milieu abgeschlossene Sphäre der Vertrautheit. Ihr wesensnotwendiger Gegenspieler, Hintergrund, von dem sie sich abhebt, ist die Öffentlichkeit, der Inbegriff von Leuten und Dingen, die nicht mehr »dazugehören«, mit denen aber gerechnet werden muß« (Plessner 2003b: 48). Was nicht mit da-

8 | Plessners Argumentation steht an dieser Stelle derjenigen von Hannah Arendt nahe. Diese kritisiert Rousseaus politische Theorie dahingehend, dass sie die Gesellschaft nicht als Sphäre agonaler Konflikte freier Bürger interpretiert, sondern als »ein[en] ins Gigantische gewachsene[n] Haushaltsapparat«, eine »gigantische Überfamilie«, deren »Organisationsform die Nation bildet« (Arendt 1994: 32).

9 | Zum Konzept einer »leeren Mitte der Macht« vgl. Lefort/Gauchet (1990).

zugehört, ist eine überkomplexe Umwelt, mit der immer gerechnet werden muss; dieser ›Gegenspieler‹, gegenüber dem sich der Kreis der Gemeinschaft abzuschließen sucht, ist ihr zugleich ›wesensnotwendig‹. In Derridas Worten: »Das Andere ist im Selben« (Derrida 1987: 446), es ist immer schon da, unterläuft seinen Ausschluss, hindert die Gemeinschaft daran, sich restlos mit sich selbst zu identifizieren. Würde der Gemeinschaft die Externalisierung alles Fremden gelingen, dann wäre das gleichbedeutend mit ihrem Ende:

»Wäre auch nur einen Augenblick das urchristliche Ideal, der ekstatische Gefühlskommunismus allverbindender Liebe zwischen Menschen, verwirklicht, so hätte die Menschheit den äußersten Gegenpol dessen erreicht, was sie wollte. Ohne Öffentlichkeitshintergrund, gegen den sie sich absetzt, gibt es keine abgeschlossene Gemeinschaft. Licht braucht Finsternis, um zu sein.« (Plessner 2003b: 56)

Den kommunitaristischen Regressionsformen setzt Plessner ein politisches Ethos des kreativen Umgangs mit der konstitutiven gesellschaftlichen Entfremdung entgegen, das explizit nietzscheanische Züge aufweist:

»Stark ist, wer die Gesellschaft beherrscht, weil er sie bejaht; schwach ist, wer sie um der Gemeinschaft willen flieht, weil er sie verneint; stark ist, wer die Distanz zu den Menschen, die Künstlichkeit ihrer Formen, das Raffinement des Lebens, die Steigerung seiner Reizmöglichkeiten nicht nur erträgt, auch nicht als Kompensation seiner vitalen Schwäche aufsucht, [...] wer den ganzen Wesenskomplex der Gesellschaft um der Würde des einzelnen Menschen und der Gesamtheit willen bejaht, schwach ist, wer die Würde um der Brüderlichkeit in der Gemeinschaft willen preisgibt.« (Plessner 2003b: 31 f.)

Der Mensch in Mitwelt und Gesellschaft

Noch bevor der Mensch sich zu einer Gemeinschaft bekennen kann, ist er für Plessner Teil einer Gesellschaft; doch die Gesellschaft behält nicht das letzte Wort: Denn noch bevor er sich als Teil einer Gesellschaft erfährt, erlebt sich der Mensch als konstituiert von einer Mitwelt, »sieht ›sich‹ nicht nur im Hier, sondern auch im Dort des Anderen« (Plessner 2003c: 193). Dem Anderen kommt für Plessner ein logischer und genetischer Primat gegenüber dem Selbst zu. Der Selbstbezug eines jeden Menschen vermittelt sich über sein Verhältnis zu anderen: »Nur an dem anderen seiner selbst hat er – sich« (Plessner 2003f: 203). Die Mitwelt kann als abstrakter Inbegriff der wechselseitigen Konstituierung von Selbst und Anderen begriffen werden, als *Geist* im Sinne Hegels: »Die Mitwelt trägt die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird. Zwischen mir und mir und

*Der Mensch als
›praktischer
Anspruch‹
Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Andreas ihm liegt die Sphäre dieser Welt des *Geistes*« (Plessner 2003a: 376).
Hetzel Geist kommt nicht dem isolierten Individuum zu, sondern entspinnt sich zwischen uns, in den Anerkennungskämpfen, in denen sich Individualität allererst ausbildet. Im Geist oder in der Mitwelt verkörpert sich die absolute Differenz, die uns zugleich verbindet.

»Wir, d.h. nicht eine aus der Wirosphäre ausgesonderte Gruppe oder Gemeinschaft, die zu sich Wir sagen kann, sondern die damit bezeichnete Sphäre als solche ist das, was allein in Strenge Geist heißen darf.« (Plessner 2003a: 377)

Für Plessner gibt es keine Möglichkeit, über die Zugehörigkeit zu dieser primordialen Mitwelt mittels Kriterien zu befinden und bestimmte Individuen aus ihr auszugrenzen. »Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch [...] unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt« (Plessner 2003a: 365). Die Mitwelt steht für eine ethische Vergemeinschaftung, die der gesellschaftlichen Sozialisation unvordenklich vorausgeht. »In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen. Sie ist absolute Punktualität, in der alles, was Menschenantlitz trägt, ursprünglich verknüpft bleibt« (Plessner 2003a: 378). Das Antlitz will Plessner an dieser Stelle nicht phänomenologisch, als Gesicht, verstanden wissen, sondern eher im Sinne des »praktischen Anspruchs«, den jeder Mensch an mich stellt, als unvordenklichen ethischen Appell, der gerade dort entsteht, wo der Andere zur Frage wird. Im Antlitz präsentiert sich mir der Andere gerade in seiner Entzogenheit. Das Menschenantlitz kommt uns nicht qua Geburt, durch unsere Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens*, zu, sondern entspringt dem »praktischen Anspruch«, der den Menschen jenseits aller Kategorisierungen erst zum Menschen macht. Plessners Rede vom Menschenantlitz lässt sich also durchaus im Sinne der Ethik von Emmanuel Lévinas (vgl. Levinas 1978) verstehen.

Die Mitwelt wird von Plessner explizit als ethischer und nicht als sozialer Raum angesprochen; sie ist die »wahre Gleichgültigkeit gegen Einzahl und Mehrzahl« (Plessner 2003a: 378) oder die Sphäre, »in der wahrhaft Du und Ich [...] dem andern ins aufgedeckte Antlitz blickt« (Plessner 2003a: 382). Jeder einzelne Mensch ist hier

»die Menschheit, d.h. er als Einzelner ist absolut vertretbar und ersetzbar. Jeder andere könnte an seiner Stelle stehen, wie er mit ihm in der Ortlosigkeit exzentrischer Position zu einer Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir zusammengeschlossen ist« (Plessner 2003a: 421 f.)

Die Mitwelt bildet einen letzten Horizont der Gesellschaft, ohne als solche gesellschaftlich institutionalisiert werden zu können. Jeder Versuch, die Mitwelt unmittelbar zu verwirklichen, würde im Terror eines sozialen Radikalismus münden. Die Mitwelt bildet eine regulative

Idee oder eine kontrafaktische Antizipation, die wir immer schon voraussetzen müssen, um die Sozialität des Menschen zu verstehen, die sich aber gleichwohl nicht unmittelbar in die Sozialität des Menschen überführen lässt. Die Trennung von Ethik und Politik oder Mitwelt und Gesellschaft bleibt für Plessner auch dann entscheidend, wenn er die Mitwelt als (ethische, nicht transzendentallogische) Möglichkeitsbedingung der Gesellschaft begreift.

*Der Mensch als »praktischer Anspruch«.
Zum Primat des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Nur im Falle einer vollständigen Dekadenz und Depravation der Gesellschaft ergibt sich für Plessner ein Recht, Ethik unmittelbar in Politik zu überführen, ein Recht auf Revolution:

»An dieser Ursprungsgemeinschaft [der Mitwelt, A. H.] hat eben die Gesellschaft ihre Grenzen. So gibt es ein unverlierbares Recht des Menschen auf Revolution, wenn die Formen der Gesellschaftlichkeit ihren eigenen Sinn selbst zunichte machen, und Revolution vollzieht sich, wenn der utopische Gedanke von der endgültigen Vernichtbarkeit aller Gesellschaftlichkeit Macht gewinnt. Trotzdem ist er nur das Mittel der Erneuerung der Gesellschaft.« (Plessner 2003a: 423)

Das Ziel dieser Revolution dürfe allerdings kein eschatologisches sein. Das Außerkraftsetzen der gesellschaftlichen Bindungen solle nur um der Gesellschaft willen erfolgen und nicht dem Ziel der Verwirklichung einer sozialen Unmittelbarkeit jenseits der gesellschaftlichen Vermittlung dienen.

Im Gegensatz zur Gemeinschaft beschreibt die Gesellschaft Umwege. Sie »lebt allein vom Geist des Spieles« (Plessner 2003b: 94) und der Indirektheit. Der »Sinn des Spieles« liegt in der »Irrealisierung des natürlichen Menschen« (Plessner 2003b: 94) zu dessen Freisetzung uns Rousseau und seine Nachfolger anhalten. In der Gesellschaft spielen wir Rollen, repräsentieren und lassen uns repräsentieren, lassen unser Antlitz hinter Masken verschwinden und folgen sozialen Regeln. Die Regeln der politischen Öffentlichkeit widersprechen den Regeln der Gemeinschaft und – zumindest teilweise – auch denen der Mitwelt. Öffentlichkeit zeichnet sich gerade nicht durch Selbsttransparenz und Homogenität aus. Sie ist vielmehr agonal verfasst, der Schauplatz vielfältiger Konflikte, die die Gesellschaft konstituieren.

»Öffentlichkeit beginnt da, wo Liebe und blutsmäßige Verbundenheit aufhören. Sie ist der Inbegriff von Möglichkeitsbeziehungen zwischen einer unbestimmten Zahl und Art von Personen als ewig unausschreitbarer, offener Horizont, der eine Gemeinschaft umgibt. Sie ist gerade in dieser Negativität eine sozialformende Macht ersten Ranges.« (Plessner 2003b: 55)

Öffentlichkeit gilt Plessner auch als »System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen« (Plessner 2003b: 95). Er spricht explizit von einer »unbestimmten Öffentlichkeit« (Plessner 2003b: 80): Während die Gemeinschaft eine »Vertrautheitssphäre« bilde, ließe sich

Andreas die Gesellschaft nur als »Nichtvertrautheitssphäre« beschreiben
Hetzel (Plessner 2003b: 55). Die wechselseitige Entzogenheit der Gesellschaftsglieder eröffnet erst die Möglichkeit ihrer Kommunikation. Plessner deutet hier eine *negativistische Theorie des Sozialen* an, wie sie in vergleichbarer Weise von Georg Simmel und Hannah Arendt entwickelt wurde. Im Hintergrund aller drei Ansätze steht die Hegel'sche Dialektik, welche den Vorrang der Differenz vor der Identität betont. Dem »Zusammenleben« der Menschen in der Gesellschaft geht für Plessner ein »Aneinandervorbeileben« voraus (Plessner 2003b: 59). Zwischen den Menschen »klafft Leere« (Plessner 2003b: 125), die sie andererseits überhaupt erst miteinander verbindet. Das Soziale bleibt in einem wesentlichen Sinne von der Unbestimmbarkeit der Individuen für sich selbst und für andere abhängig. Nur als einander entzogene sind die Menschen genötigt, zu kommunizieren und zu interagieren. Das Soziale lässt sich insofern nicht nach Art eines physischen Seins beschreiben. Plessner spricht von seinem »Ungrundcharakter« (Plessner 2003b: 62). Es ist eher ein in nichts gegründeter performativer Übergang und Vollzug als ein Bereich oder Seinstyp.

Mit sozialen Formen wie Zeremoniell, Nimbus, Prestige und Macht bietet die Gesellschaft »irreale Kompensationen« (Plessner 2003b: 82) der Unbestimmtheit ihrer internen Beziehungen auf. Das Wesen dieser »irrealen Kompensationen« wird besonders am Nimbus deutlich, an der gleichsam an ihm selbst sichtbar werdenden Anerkennung, die einem Individuum wiederfährt. Plessner interpretiert den »Nimbus« als das »einfache Vorgeben von etwas, das da sein und wirken soll, ohne ›da« zu sein« (Plessner 2003b: 84). Der Nimbus als Indifferenzpunkt von »Maske und Gesicht« (Plessner 2003b: 85) steht für eine sich selbst antizipierende und fingierende Macht, die die Negativität des Sozialen »irreal« kompensiert. Die grundlegenden Strukturen des Sozialen werden von Plessner nicht funktionalistisch gedeutet, sondern erscheinen als Kompensationen ihrer eigenen Fiktionalität. Was für den Nimbus gilt, gilt auf abstrakterer Ebene auch für Macht. Deren »unerlässliche Voraussetzung« besteht darin, »[a]ls Macht zu erscheinen [...], nirgends sich zu desavouieren und Brüchigkeit zu verraten, die das Bild zerstört« (Plessner 2003b: 89). Macht bindet sich hier nicht an die Verfügung über physische Gewaltmittel, sondern an das erfolgreiche Erzeugen eines Bildes ihrer selbst. Alle sozialen Interaktionen haben eine inszenatorische Dimension. Auch für die gesellschaftlichen Strukturen gilt, das Maske und Gesicht nicht unterschieden werden können.

Der Begriff des Politischen

*Der Mensch als
»praktischer
Anspruch«.
Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Weiter oben haben wir gesehen, dass Plessner die Exzentrizität des Menschen, seine konstitutive Ortlosigkeit (»Offen wie die Welt ist der Mensch in ihr außer ihr« (Plessner 2003c: 230), mit seiner Macht gleichsetzt. Die Macht als Charakteristikum des Menschen verweist dabei bereits auf das Politische: »Der Mensch [...] steht als *Macht* notwendig im *Kampf um sie*, d.h. in dem Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund und Feind*« (Plessner 2003c: 191). Politik ist vor diesem Hintergrund nichts anderes als die »selbstmächtige Gestaltung und Behauptung menschlicher Macht« (Plessner 2003c: 218). In *Macht und menschliche Natur* definiert Plessner Politik als »Kampf um Macht in den zwischenmenschlichen Beziehungen des Einzelnen, der Gruppen und Verbände, der Völker und Staaten« (Plessner 2003c: 139). Als Charakteristikum seiner am Gemeinschaftsideal orientierten Zeit beklagt er ein Zurückweichen des Politischen, ein »Abgleitenlassen ihrer Fragen in die Ebene der Wirtschaft«, ein »Verlorengedenken des Staates an Finanz, Industrie und Handel« (Plessner 2003c: 139), wie es auch für unsere heutige, neoliberale Zeit zutrifft, die immer wieder als trans- oder postpolitisch charakterisiert wird. Statt sich selbst instituiert zu können, wird die Gesellschaft heute zunehmend von Wirtschaft und Recht gesteuert. Das Politische als Kraft der Selbstinstituiertung einer Gesellschaft wird dabei aus immer weiteren gesellschaftlichen Bereichen zurückgedrängt und überwintert nur noch in einem Rumpfstaat. Gegenüber dieser zunehmenden Selbstkontraktion des Politischen fordert Plessner zu einer Rückkehr zur Politik auf und artikuliert einen Universalitätsanspruch des Politischen. Er begreift »das Politische« als eine mit dem übrigen nicht bloß auf Staat oder Verbandsinteressen bezogenen Leben notwendig erzeugte Brechungsform der Lebensbeziehungen« (Plessner 2003c: 143). Das Politische entspricht hier nicht nur einem Teilbereich der Gesellschaft, dem Staat, sondern wird zur »Brechungsform«, heute würden wir sagen: zum Medium, der gesellschaftlichen Praxen und Beziehungen schlechthin. Es schreibt eine spezifische Indirektheit und Umwegigkeit in alle Lebensbeziehungen ein, die diese humanisiert.

Plessner weist zwei traditionelle Versuche zurück, das Politische in seinem Geltungsbereich zu beschränken: seine Bestimmung als Sphäre und als Handlungstypus. Das Politische gilt ihm zunächst nicht als Resultat sozialer Differenzierung. Er gibt zu bedenken, »daß das Politische [...] zwar auf die Menschensphäre eingeeignet ist und in den Relationen zu Gott, Natur und geistigem Sein keinen Boden hat, aber gegenüber der Einengung auf eine sogenannte Sphäre der Politik, d.h. des Staates, eine *alle* menschliche Beziehungen durchdringende Weite behauptet. Es gibt Politik zwischen Mann und

Frau, Herrschaft und Dienstboten, Lehrer und Schüler, Arzt und Patient, Künstler und Auftraggeber und welche privaten Beziehungen wir wollen, wie es im Öffentlichen eine Rechts-, Wirtschafts-, Kultur- und Religionspolitik neben der eigentlichen Staats- und Parteienpolitik gibt.« (Plessner 2003c: 194 f.)

Politik bildet insofern den »Rahmen des Lebens, nicht nur ein Gebiet seiner Betätigung, das man den Geschäftemachern« (Plessner 2003c: 196) überlässt. Da es den Rahmen des Lebens verkörpert, lässt es sich auch nicht in gleicher Weise professionalisieren wie andere Berufe und Handlungsrationaltäten.

Gegen Webers Diagnose einer in autonome Geltungssphären ausdifferenzierten modernen Gesellschaft macht Plessner ganz generell geltend, dass die

»Idee von parataktisch geordneten Kulturgebieten, von gleichmöglichen Betätigungsfeldern in einer Kultur, eine geschichtlich bestimmte und im Aufbau befindliche Konzeption des Zeitalters des liberalen Bürgertums und seiner Vorstellung vom freien Wettbewerb in gleichberechtigten Berufen ist.« (Plessner 2003c: 201)

Das Politische markiert gegenüber diesen ausdifferenzierten Sphären ein »Mehr«. Unter der »Berufs- und Gebietsvorstellung«, die sich mit dem Liberalismus durchgesetzt hat, wurde »dieses Mehr vergessen« (Plessner 2003c: 201): die Horizontallykeit und Medialität des Politischen, »in dem der Mensch die Sinnbezüge seiner selbst und der Welt, das gesamte Apriori seines Sagens und Tuns gewinnt« (Plessner 2003c: 201).

Dass Plessner politisches Handeln an Auseinandersetzungen um Macht bindet, bedeutet nicht, dass er *die* Macht als eine metaphysisches Prinzip begreift. Jede Position im gesellschaftlichen Feld bleibt partikular; jede Macht verweist, wie bei Nietzsche und Foucault, auf eine Gegenmacht und damit auf eine ihr jeweils eigene Ohnmacht. Politik hat es vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen von Macht und Gegenmacht mit jener Grenze »gegen die offene Fremde« zu tun,

»die beständig gezogen, erneuert verändert werden muß und nur die schwankende Frontlinie darstellt, auf der dem Gegner in tausend Gestalten das zum Leben Nötige abgerungen, abgetrotzt, abgebetet, abgelistet werden muß« (Plessner 2003c: 197)

In diesen Auseinandersetzungen ist der Mensch auf historisch kontingente Gemeinschaften verwiesen. Auf dieser Ebene hat der Begriff der Gemeinschaft ein gewisses Recht. Kein Mensch ist unmittelbar der Gesellschaft untertan, jeder vertritt die Interessen einer partikularen Gemeinschaft, die mit anderen Gemeinschaften im Konflikt liegt.

In seiner agonalen Bestimmung des Politischen bezieht sich Plessner zustimmend auf Carl Schmitt. Im Gegensatz zu Schmitt ontologisiert er allerdings den Freund-Feind-Gegensatz nicht. Es geht ihm

eher um ein hegemoniales Verständnis des Politischen. Das Politische erschöpft sich in seinen Augen nicht im offenen Austragen des Freund-Feind-Konflikts, sondern bemüht sich auch um das Erzielen von Kompromissen, Ausgleichen und Konsensen. Hier kommt die Diplomatie ins Spiel deren wichtige Rolle Plessner immer wieder betont. Diplomatie wird eher als *techne* denn als *episteme* charakterisiert, eher als Taktik denn als Wissenschaft. Sie

*Der Mensch als
›praktischer
Anspruch‹.
Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

»bedeutet das Spiel von Drohung und Einschüchterung, List und Überredung, Handeln und Verhandeln, die Methoden und Künste der Machtvergrößerung, die mit den Künsten der Machtverteidigung und -rechtfertigung, dem Spiel der Argumentationen, der Sinngebung des Sinnlosen innerlich notwendig verbunden sind.« (Plessner 2003b: 99)

Plessner entkoppelt hier ganz deutlich Politik von Ethik. Die Akteure der Politik sind weniger die Kantschen Vernunftwesen oder Peirceschen Wissenschaftler, die die deutschsprachige politische Philosophie unserer Tage bevölkern, sondern listige Strategen. Es geht Plessner eher um eine Phänomenologie des Politischen als um ihre begriffliche Legitimation oder normative Begründung. Politische Philosophie in seinem Sinne weist der Politik keinen Ort zu. Im Gegenteil, sie plädiert für einen (zumindest partiellen) Primat des Politischen noch über die Philosophie.

Der Realismus der politischen Theorie Plessners zeigt sich nicht zuletzt in seiner Betonung der konkreten Umstände. Politik kann niemals überzeitlichen Gesetzen folgen, sondern verlangt *phronesis*: Sinn für die Angemessenheit an die je besondere Situation. Plessner spricht von ihrer »Verpflichtung auf den *kairos*« (Plessner 2003b: 123). Politik ist die »Kunst [...], aus Gelegenheiten Ereignisse zu machen« (Plessner 2003b: 125) oder »die Kunst des rechten Augenblicks, der günstigen Gelegenheit« (Plessner 2003c: 239):

»Jeder Fall liegt anders, genügt also nie einer abstrakten Norm. Situationen verlangen Entscheidungen, auch wenn für die eine Richtung der Alternative kein zureichender Grund zu finden ist.« (Plessner 2003b: 96)

In der Politik muss auch und gerade vor dem Hintergrund unklarer Situationsdefinitionen, eines prinzipiellen Nichtwissenkönnens oder einer prinzipiellen Unentscheidbarkeit entschieden werden: »Entscheidung muß sein« (Plessner 2003b: 126). Alle Expertenanhörungen haben irgendwann ein Ende, selbst dann, wenn die Experten sich nicht einigen können. In *diesem* Sinne bezieht sich Plessner auf Carl Schmitts Souveränitätslehre. Jede rechtliche und staatliche Ordnung bleibt auf eine Instanz oder »Stelle« der letzten Entscheidung verwiesen, auf einen Souverän. Politik lässt sich nicht wie eine Wissenschaft betreiben:

»Ein Kongreß von Physikern kann – idealiter – über eine Frage einig werden, denn er hat Prinzipien der Eindeutigkeit im Verständnis der

Frage, ihrer Untersuchung und der Sicherheit ihrer Entscheidung insofern, als die Wirklichkeit, irgendein Verbrennungsvorgang etwa, selbst als ausschlaggebendes Mittel in einer alternativen Problemlösung fungiert. Die Wirklichkeit, mit der es der Praktiker zu tun hat, kann nie derart methodisch präpariert, zur Entscheidung alternativ zugespielt werden, weil damit überhaupt der Boden der Praxis verlassen und der der Betrachtung, der künstlich isoliert, sich Zeit lässt und zurückgezogen das Phänomen zerstückt, betreten wäre. Praxis heißt gerade das Fertigwerden mit den Dingen im Medium flüchtigen Ungefährs und auf Grund einer nicht methodisch eindeutig gemachten Erfahrung, eines nur individuell graduierten Erfahrungsaktes.« (Plessner 2003b: 117)

Oder noch deutlicher: »Mit der Wirklichkeit rechnen heißt mit dem Teufel rechnen« (Plessner 2003b: 126).

Insbesondere die Diplomatie verkörpert innerhalb der Politik die Kunst, mit der Wirklichkeit und dem Augenblick zu rechnen. Doch Diplomatie – nach Walter Benjamins Worten die Sphäre der »Mittel gewaltloser Übereinkunft« (Benjamin 1980: 195) – besteht nicht nur in Strategie, sondern hat auch ein spezifisches Ethos: das Ethos des Taktes.

»Takt ist das Vermögen der Wahrnehmung unwägbarer Verschiedenheiten [...], die willige Geöffnetheit, andere zu sehen und sich selber dabei aus dem Blickfeld auszuschalten, andere nach ihrem Maßstab und nicht dem eigenen zu messen. Takt ist der ewig wache Respekt vor der anderen Seele und damit die erste und letzte Tugend des menschlichen Herzens.« (Plessner 2003b: 107)

Plessner formuliert hier weder eine deontische Ethik, noch eine Ethik des Gefühls. Seine politische Ethik motiviert sich vielmehr aus dem »Verbindlichnehmen des Unergründlichen«, aus dem Anerkennen des »praktischen Anspruchs«, den der Andere an mich stellt. Im Takt verdichtet sich die Grundlosigkeit der Moral:

»Wahrhafte Güte handelt [...] grundlos [...]. Der Rekurs auf die Norm begrenzt nur negativ die ethische Sphäre, bestimmt nur jenes Moralisches, das sich von selbst versteht. [...] Grundlosigkeit ist das Wesen des Taktes.« (Plessner 2003b: 111)

Die hier angedeutete Ethik des Taktes lässt sich allerdings nicht unmittelbar in Politik überführen. In der Gesellschaft als der Welt des Politischen ist es jedem selbst anheim gestellt, zu entscheiden, wann er gleichsam die Politik auf die Ethik hin überschreitet um als Angehöriger der Mitwelt zu handeln. »Zwischen dem Gesetz der Öffentlichkeit und der Bereitschaft zur Rückhaltlosigkeit gibt es keine Vermittlung, ist nichts, freilich das positive Nichts, das Nichts der Freiheit« (Plessner 2003b: 127).

Philosophie, Politik und Anthropologie. Offene Fragen

*Der Mensch als
»praktischer
Anspruch«.*

*Zum Primat
des Politischen in
Helmuth Plessners
Anthropologie*

Plessner spricht dezidiert von einem »politischen Apriori« (Plessner 2003c: 141) in der Philosophie und Anthropologie. Er wendet sich damit gegen alle Vorstellungen von Politik als einer angewandten Philosophie, wie sie weiten Teilen der politischen Philosophie der Neuzeit zugrunde liegen. Philosophie »steht zur Wirklichkeit in einem anderen Verhältnis, das Anwendungen von vornherein ausschließt« (Plessner 2003c: 140). Politik, Anthropologie und Philosophie befinden sich in einem Wechselverhältnis, alle drei »gehören [...] in einem [...] zentralen Sinne zusammen« (Plessner 2003c: 202). Das letzte Wort hat hier letztlich die »offene Frage«, die Unentscheidbarkeit zwischen ihnen.

Plessner verkündet »den Primat des Politischen für die Wesenserkenntnis des Menschen« (Plessner 2003c: 200). Doch zugleich setzt er das Politische und die politische Theorie nicht absolut. »Philosophische Anthropologie ist nur als politische möglich? Vielleicht« (Plessner 2003c: 201). Das »vielleicht« ist an dieser Stelle entscheidend.

»Keine von den Dreien hat also den Primat und doch tragen sich alle wechselseitig, so daß es keine Wahrheit gibt, die nicht apriori politisch *relevant* wäre, aber auch keine Politik ohne eine Wahrheit, wenn es ihre Bedeutung ausmacht, dass in ihr der Mensch sich zu sich und über sich entscheidet.« (Plessner 2003c: 218)

Die Offenheit des Menschen überträgt sich auf die Frage nach dem Primat: »Den Menschen als offene Frage behandeln heißt die Entscheidung über den Primat von Philosophie, Anthropologie, Politik offen lassen« (Plessner 2003c: 221).

Doch noch das Plädoyer für die Offenheit wird von Plessner, sofern man sie als Position (etwa im Sinne eines einfachen Pluralismus) verstehen wollte, zurückgewiesen.

»Wissen wir denn, ob es möglich ist, voraussetzungslos zu denken, ohne uns damit bereits für ein politisches Kategoriensystem: die politische Diskussionsbasis des Liberalismus entschieden zu haben, dessen polemische Apriori eben diese naiv zum Ansatz genommene Voraussetzungslosigkeit ist?« (Plessner 2003c: 141)

Auch das Postulat der Voraussetzungslosigkeit wäre für Plessner eine Voraussetzung. Es gibt auf dem Feld des Politischen und der politischen Theorie keine nichtperspektivische Position. So markiert das Plädoyer für Voraussetzungslosigkeit eine liberalistische (und damit partikuläre) Position. Der Liberalismus ist für Plessner ein Kind der modernen bürgerlichen Gesellschaften in der westlichen Welt. Und doch zeichnet sich der Liberalismus gegenüber anderen Positionen

Andreas Hetzel dadurch aus, dass er seine eigene Partikularität zu positivieren in der Lage ist.

Das gleiche Dilemma gilt für den Begriff des Menschen, der ebenfalls zwischen Universalismus und Partikularismus oszilliert. Die Fähigkeit der westlichen Kultur, einen Begriff ›des Menschen‹ auszubilden, impliziert die Verpflichtung,

»unsere Kultur und Welt gegen die anderen Kulturen und Welten zu relativieren. Vielleicht ist das der erste Schritt zu ihrer Preisgabe. Aber um diesen Schritt kommen wir nicht herum, wenn wir an unserer Entdeckung, d.h. an unserer [...] im Gefühl [...] der Gleichheit alles dessen vor Gott, was Menschenantlitz trägt, verankerten Wissenskultur festhalten wollen. Bejahung unserer Kultur und Religion bedeutet also den Verzicht auf ihre Verabsolutierung.« (Plessner 2003c: 148)

Plessner liefert eine paradoxe Begründung des Universalismus aus seiner Selbstrelativierung. ›Der Mensch‹ benennt genau diese offene Stelle zwischen Universalismus und Partikularismus. Er ist uns nicht einfach gegeben sondern praktisch aufgegeben.

»Die befreiende Entdeckung einer natürlichen Gemeinsamkeit lässt sich in keinen absoluten Kriterien sichern, die nicht wieder mit der Vereinseitigung des Menschlichen und der Monopolisierung eines bestimmten historisch gewordenen Menschentums verbunden wären. In der Konsequenz der Humanitätskonzeption liegt gerade die Relativierung ihrer selbst, damit die Preisgabe einer natürlich gesicherten Vormachtstellung gegenüber anderen menschlichen Positionen und Daseinsformen.« (Plessner 2003c: 193)

Literatur

Agamben, G. (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Übers. H. Thüring, Frankfurt a. Main.

Arendt, H. (1994): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich.

Benjamin, W. (1980): *Zur Kritik der Gewalt*, in: Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Hrsg. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. Main 1980, S. 179–203.

Derrida, J. (1983): *Grammatologie*, übers. H.-J. Rheinberger/H. Zischler, Frankfurt a. Main.

Derrida, J. (1987): *Die Schrift und die Differenz*, übers. R. Gasché, Frankfurt a. Main.

Derrida, J. (1988): »Fines hominis«, in: *Randgänge der Philosophie*, übers. G. R. Sigl et al., Wien, S. 119–141.

Foucault, M. (1991): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. U. Köppen, Frankfurt a. Main.

- Gamm, G. (2004):** »Unbestimmbare Quellen der Normativität. Zur Dialektik von Verbindlichkeit und Offenheit in der Morak«, in: ders., *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*, Berlin, Wien, S. 177–201. *Der Mensch als ›praktischer Anspruch‹. Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie*
- Hegel, G.W.F. (1986a):** »Phänomenologie des Geistes«, in: *Werkausgabe*, Bd. 3, Frankfurt a. Main
- Hegel, G.W.F. (1986b):** »Aphorismen aus Hegels Wastebook«, *Werkausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a. Main
- Kämpf, H. (2001):** *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf.
- Kämpf, H. (2003):** *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*, Berlin.
- Kant, I. (1984a):** »Kritik der reinen Vernunft«, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. IV, Frankfurt a. Main.
- Kant, I. (1984b):** »Die Metaphysik der Sitten«, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 537–538.
- Kant, I. (1984c):** »Logik«, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. VI.2, Frankfurt a. Main, S. 417–582.
- Kant, I. (1984d):** »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. XII.2, Frankfurt a. Main.
- Laclau, E. (2002):** *Emanzipation und Differenz*, Übers. O. Marchard, Wien.
- Laclau, E. (2002a):** »Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?«, in: ders., *Emanzipation und Differenz*, Übers. O. Marchart, Wien, S. 65–78.
- Laclau, E. (2002b):** »Subjekt der Politik, Politik des Subjekts«, in: in: ders., *Emanzipation und Differenz*, Übers. O. Marchart, Wien, S. 79–103.
- Lefort, C./Gauchet M. (1990):** »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen«, in: U. Rödel (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. Main, S. 89–122.
- Lévinas, E. (1978):** *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Übers. W. N. Krewani Freiburg, München.
- Plessner, H. (2003a):** »Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. IV, Frankfurt a. Main.
- Plessner, H. (2003b):** »Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 7–134.
- Plessner, H. (2003c):** »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: ders., *Ge-*

- Andreas *sammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V,
 Hetzel Frankfurt a. Main, S. 135–234.
- Plessner, H. (2003d):** »Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 33–51.
- Plessner, H. (2003e):** »Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 117–135.
- Plessner, H. (2003f):** »Die Frage nach der *Conditio humana*«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 136–217.
- Plessner, H. (2003g):** »Homo absconditus«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 353–366.
- Schelling, F.W.J. (1861):** »Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft«, in: K.F.A. Schelling (Hrsg.), *Sämtliche Werke*, Bd. 9, 1856–1861, Stuttgart, S. 209–246.
- Siep, L. (1996):** »Ethik und Anthropologie«, in: A. Barkhaus/M. Mayer/N. Roughley/D. Thürnau (Hrsg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a. Main, S. 274–298.