

**»SO WIE DER MENSCH SICH SIEHT, WIRD ER«.
ÜBERLEGUNGEN ZUR POLITISCHEN
VERANTWORTUNG DER PHILOSOPHISCHEN
ANTHROPOLOGIE IM ANSCHLUSS AN
HELMUTH PLESSNER**
Heike Kämpf

Im anthropologischen Denken Plessners spielen die Motive der »Unergründlichkeit« und »Nicht-Feststellbarkeit« des Menschen eine zentrale Rolle. Diese sind wiederum nicht selbst als vorläufige Bestimmungen zu verstehen, die die Plastizität des Menschen begründeten und seine kulturell und historisch variable Festlegung erzwingen würden, sondern sie erscheinen vielmehr als bewahrenswerte und zu verteidigende Aspekte menschlicher Selbstverhältnisse, die jede Fixierung überschreiten und durchqueren. So schreibt Plessner 1956:

»Der homo absconditus, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft.« (Plessner 1983c: 134)

Plessner weist der philosophischen Anthropologie schließlich eine *offenhaltende Funktion* zu, die sie in einer Kritik definitorischer und definitiver Bestimmungen sowie einseitiger Festlegungen des Menschen erfüllt. Die philosophische Anthropologie erscheint daher nicht als eine zu den anderen Wissenschaften vom Menschen bloß hinzutretende Wissenschaft, sondern sie ist vielmehr

»die ständig kritische Besinnung auf deren Grundlagen und Begrenzungen. Als eine derartige Besinnung auf sein eigenes Wesen entzieht sie den Menschen der Vergegenständlichung und damit seiner Verfügbarmachung für die Abstraktionen der Wissenschaften und der Gesellschaft.« (Plessner 1983c: 135)

Auf der einen Seite folgen diese Motive aus der Struktur der »exzentrischen Positionalität«, die die reflexive Entzogenheit des Menschen begründet und die Grenzen seiner Objektivierbarkeit markiert.¹ Auf der andern Seite lässt sich das Denken der Unergründlichkeit auch als

Heike Kämpf Möglichkeit lesen, die »moralisch-politische Aufgabe« der philosophischen Anthropologie wahrzunehmen, die Plessner 1936 in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Groningen hervorhebt. (Plessner 1983a: 41) Mit der Reflexion auf die historischen Bedingungen der Anthropologie und auf ihre Verschränkungen mit der jeweiligen politischen Situation wird eine Verbindung von anthropologischer Theoriebildung und Praxis sichtbar, die als *performative Macht* anthropologischer Modelle angesprochen werden kann: Anthropologien wirken demnach identitätsbildend, und sie werden handlungsleitend. Durch diese Beobachtung der engen Verwobenheit von Theorie und Praxis, von Auffassung und Behandlung des Menschen, wird der philosophischen Anthropologie eine neue Aufgabe erschlossen: Diese liegt paradoxerweise in einer Anthropologiekritik, die sowohl einzelwissenschaftliche wie philosophische Aussagen über den Menschen in Hinblick auf ihre Auswirkungen auf die Praxis in den Blick nimmt. So wird Plessners anthropologisches Denken zunehmend von der Frage nach der Praxisrelevanz anthropologischer Aussagen geprägt. Sein Beharren auf der Unergründlichkeit des Menschen, und der stete Verweis auf die Unbeantwortbarkeit der kantischen Frage »Was ist der Mensch?«, sind nicht zuletzt als Kritik einer verdinglichenden Praxis sowohl innerhalb der Theorienbildung als auch im Umgang mit dem Menschen zu lesen, der er die Verteidigung der Freiheit entgegenhält. Diese Sorge um die Auswirkungen der Anthropologie auf die Praxis kann als Korrektiv anthropologischer Theoriebildung dienen, die nicht länger für sich beanspruchen will, die Natur oder die Bestimmung des Menschen festzustellen.

Ich möchte im Folgenden nachzeichnen, wie die politische Verantwortung im Denken Plessners zu einem zentralen Motiv und Korrektiv der philosophischen Anthropologie wird. Dabei möchte ich zeigen, dass Plessner die politische Verantwortung sichtbar machen kann, weil er die Anthropologie als Feststellungswissenschaft kritisch in den Blick nimmt und seine Position aus einer Anthropologiekritik gewinnt. So können im Anschluss an Plessner die Aussagen der Anthropologie nicht länger nur als *konstative* sondern vor allem als *performative Äußerungen* verstanden und untersucht werden. Performative Äußerungen in dem Sinne, dass sie das erzeugen, was sie nur zu benennen oder aufzudecken scheinen. Diese auf John L. Austin zurückgehende Unterscheidung ist vor allem in der politischen Philosophie (bei Judith Butler) und in der Sozialtheorie (bei Pierre

1 | Dass Plessners Begriff der »exzentrischen Positionalität« auch über die Anthropologie hinaus für ein Denken »radikaler Übergänge« interessant wird, zeigt Kurt Röttgers (2002: 311 ff.), indem er die Prozessualität bzw. die »permanente Übergängigkeit« (Röttgers 2002: 317), die dieser Begriff impliziert, für eine Philosophie der Übergänge fruchtbar macht.

Bourdieu) in spezifischer Prägung weiterentwickelt worden, während sie innerhalb der Anthropologie weitgehend unberücksichtigt geblieben ist. Obwohl diese Überlegungen zur Performativität sowohl für eine reflexive Selbstbesinnung der Anthropologie, als Kritik des anthropologischen Diskurses, als auch als mögliches Korrektiv anthropologischer Modelle interessant und, wie ich zeigen möchte, ansatzweise auch schon bei Plessner zu finden ist, auch wenn er noch nicht von performativer Macht spricht. Besonders zwei Aspekte, die die genannten Autoren ansprechen, nämlich die performative Macht sprachlicher Kategorisierungen im Sinne ihrer identitätsstiftenden Dimension und ihre handlungsleitende Funktion sind für die Anthropologie besonders relevant: So weist Bourdieu den »Beitrag der Wörter zur Konstruktion des Sozialen« auf (Bourdieu 1990: 71), indem er zeigt, dass der Akt der Kategorienbildung dazu dient, das zu erzeugen, was er benennt. Solche Akte bezeichnet Bourdieu schließlich als sprachliche »Einsetzungsakte«, in welchen jemandem seine Identität zugewiesen wird, indem sie ausgesprochen wird: Mit diesen Akten wird dem Betroffenen mitgeteilt, »was er ist und zu sein hat« (Bourdieu 1990: 88). Eine vergleichbare identitätsstiftende Wirkung macht Butler in den sprachlichen Prozessen der »Anrufung« aus, die Identität erzeugen (vgl. Butler 2001: 91).²

Diese Überlegungen lassen sich insofern für die Anthropologie fruchtbar machen, als sich die Anthropologie als Bestimmungspraxis des Menschen bezeichnen lässt, so dass sie auf ihre performative Dimension hin befragbar wird. Eine weitere, für die Anthropologie interessante Fragerichtung ergibt sich aus der Untersuchung der Folgen performativer Identitätsstiftungen für die Strukturierung des politischen Feldes. In Anlehnung an Butler kann das Politische geradezu als Konstruktionsprozess von Identitäten bestimmt werden. Im Rahmen dieser Überlegungen zur performativen Dimension sprachlicher Äußerungen lässt sich fragen, ob und inwiefern Anthropologien zu Verwerfungen und Marginalisierungen von Menschengruppen beitragen, indem sie beispielsweise Qualifikationskriterien »wahren Menschseins« bereitstellen. Zum anderen lässt sich fragen, auf welche Weise anthropologische Auffassungen des Menschen den Umgang mit ihm leiten.

In dieser zweifachen Hinsicht spielt also die Frage nach der performativen Dimension anthropologischer Modelle für eine philosophische Anthropologie eine nicht zu unterschätzende Rolle: Mit dieser Verschiebung der Blickrichtung wird zum einen die anthropologische Theoriebildung selbst als eine Form der Praxis begreifbar und zum an-

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

2 | Während Butler allerdings die Macht der Sprache stärker betont als Bourdieu, der die Wirksamkeit der sprachlichen Akte von der sozialen Autorität des Sprechers abhängig macht; vgl. Kämpf (2002).

Heike Kämpf deren in ihren Auswirkungen auf die Praxis, ihren Effekten im Feld des Politischen kritisierbar. In dieser Lesart unterstellt sich die Anthropologie der praktischen Vernunft, so dass die Verteidigung der Freiheit, die sich in einer Verweigerung und Kritik von Fixierungen vollzieht, zu einem ihrer zentralen Anliegen wird, das sich unübersehbar in der Plessner'schen Anthropologie finden lässt.

Mit diesem Perspektivenwechsel und der damit einhergehenden Öffnung des Blicks für die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie möchte ich mich dann der Frage zuwenden, welche neuen Impulse diese Motive in Plessners Denken der Debatte um die Biotechnologien geben kann. Dabei lässt sich zeigen, dass Plessners Überlegungen zum einen Versuche durchqueren, die Frage »Was ist der Mensch?«, durch die die Relevanz der Anthropologie in der gegenwärtigen Debatte begründet wird, zu beantworten. Vielmehr können solche Antworten selbst kritisch in den Blick genommen werden, um die offenhaltende Funktion der philosophischen Anthropologie wahrzunehmen. Zum anderen ermöglichen Plessners Überlegungen auch, die politisch-gesellschaftlichen Effekte der öffentlich diskutierten Phantasien und Entwürfe eines gentechnisch optimierten Menschen zu untersuchen. Diese Phantasien können, so möchte ich verdeutlichen, kritisch in den Blick genommen werden, insofern die Frage gestellt wird, inwiefern sie zu einer von Plessner als »uneigentlich« bezeichneten Menschenverachtung betragen können.

Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie muss daher nicht in der Beantwortung der Fragen gesucht werden, was der Mensch ist, wann menschliches Leben beginnt, sondern viel eher in dem Aufweis der Unbeantwortbarkeit dieser Fragen und in dem Versuch, die Effekte der gegenwärtigen anthropologischen Diskussionen zu bedenken. Es geht also eher darum, den Fragehorizont der Anthropologie zu erweitern und zu einer kritischen Reflexion gegenwärtiger Debatten beizutragen, als darum, mit einer anthropologischen Bestimmung des Menschen Einfluss auf politische Entscheidungen zur gesetzlichen Regelung biotechnologischer Forschungen und Anwendungen zu erlangen. Während sich auf der einen Seite sagen ließe, dass die philosophische Anthropologie mit ihrer Kritik einer Bestimmungspraxis ihre Einflussmöglichkeiten auf die Politik verspielt, eröffnet sie sich doch auf der anderen Seite Möglichkeiten, ihrer politischen Verantwortung nachzukommen, indem sie in die öffentliche Debatte eingreifen und zu einem gesteigerten Problembewusstsein beitragen kann.

Die politische Kontextualisierung des anthropologischen Denkens

»So wie der
Mensch sich sieht,
wird er«.

*Überlegungen zur
politischen
Verantwortung der
philosophischen
Anthropologie im
Anschluss an
Helmuth Plessner*

Die Auseinandersetzung mit der politischen Situation in Deutschland hat Plessner zur Beobachtung der Verschränkung von Politik und vor allem wissenschaftlich geprägten Zugängen zum Menschen geführt. Plessner hat seit den 1930er Jahren immer wieder auf die Gefahren der »wachsenden Verfügungsgewalt über den Menschen« hingewiesen, die durch Biologie und Medizin erschlossen werden. In seiner schon angesprochenen Antrittsvorlesung weist er der philosophischen Anthropologie schließlich die Aufgabe zu,

»der ständig rücksichtsloser werdenden Anmaßung der Politiker, Ökonomen, Ärzte, in Sachen Sterilisation, Eugenik, Rassenpolitik, Menschenzüchtung, d.h. dem Können des Menschen, sein Schicksal zu spielen, eine Schranke zu setzen.« (Plessner 1983a: 50 f.)

Auch nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus verliert diese Aufgabe für Plessner nicht an Aktualität. So schreibt er 1961:

»Die Frage einer möglichen Planung der Erbsubstanz überlebt die dilettantischen Theorien aus der Zeit der letzten Jahrhundertwende und die verbrecherische Praxis des Dritten Reiches. Ja, man kann sagen, daß der Gedanke der Planung durch die Entwicklung der wissenschaftlichen Genetik nun erst unsausweichlich zu werden beginnt.« (Plessner 1981a: 271)

Um den angesprochenen Anmaßungen entgegenzutreten, verfolgt Plessner deren Logik und vor allem deren wissenschaftliche bzw. pseudowissenschaftliche Grundlage: In der zunehmenden »Verwissenschaftlichung des Lebens«, wie er es an anderer Stelle nennt, (Plessner 1983d: 113) sieht er schließlich eine Bedrohung des Menschen, weil der Mensch hier nicht nur seine Individualität verliert und der Verallgemeinerung unterliegt, sondern auch, weil er eine dem wissenschaftlichen Zugang innewohnende Verdinglichung erfährt: Er wird hier vor allem in Hinblick auf seine Manipulierbarkeit, d.h. auf Eingriffsmöglichkeiten hin wahrgenommen. Als Gegenstand der Wissenschaften fällt der Mensch notwendig unter die Gesetze der Objektivität und in dieser Objektivierung wird er verfügbar. Diese wissenschaftlichen Erkenntnisse wiederum können »zur Richtschnur für Eingriffe staatlicher Autorität in das menschliche Leben« werden (Plessner 1983c: 130) und entfalten damit ihren Einfluss auf die Politik. Die staatlichen Eingriffe in das menschliche Leben, die nicht nur zur Zeit des Nationalsozialismus offen zu tage traten, und heute etwa im Embryonengesetz und im Stammzellgesetz geregelt werden, folgen demnach also unausweichlich einem verobjektivierenden und verdinglichenden Begriff des Menschen, den die philosophische Anthropologie wiederum kritisch in den Blick nehmen kann, um die Grenzen und Gefahren dieses objektivierenden Zugangs aufzuweisen. Dass Plessner

Heike Kämpf besonders auf die Gefahren wissenschaftlicher Zugänge zum Menschen aufmerksam wird und weniger den Verheißungen fortschreitender medizinischer Therapien vertraut, ist zweifellos der Erfahrung der unmenschlichen Konsequenzen einer verobjektivierenden Bestimmungspraxis und deren enge Verwobenheit mit der Politik zur Zeit des Nationalsozialismus geschuldet. Hier wurde nicht nur die Ideologisierung anthropologischer Überlegungen in den Natur- und Geisteswissenschaften und in der Philosophie sichtbar, sondern es wurden auch ihre Auswirkungen auf die Gesetzgebung deutlich, etwa in den Nürnberger Gesetzen (1935), die im Jahr vor Plessners Antrittsvorlesung in Groningen verabschiedet worden waren. In der pseudowissenschaftlichen Rassenideologie findet Plessner schließlich die »alle Menschlichkeit methodisch ausschaltende Objektivierung des Menschen zum Naturding« (Plessner 1983b: 101), die wiederum die Grundlage der Institutionalisierung der Menschenverachtung im Recht liefert. Die Gefahren, die entstehen, wenn menschliches Leben auf eine wissenschaftlich oder pseudowissenschaftlich aufklärbare Natur reduziert wird, wurden im Nationalsozialismus unübersehbar und die Verstrickung von Rassenlehren, Anthropologie und philosophischer Verherrlichung »bloßen Lebens« in die Politik durchschaubar.

Von dieser Einsicht geleitet, nämlich »wie eng Auffassung und Behandlung des Menschen zusammenhängen« (Plessner 1983d: 105), die Plessner immer wieder zum Ausdruck bringt, stellt er die philosophische Anthropologie in den Horizont der praktischen Vernunft oder genauer: er weist die unauflösbare Verwobenheit praktischer und theoretischer Vernunft auf:

»Für jede theoretische Bestimmung unseres Wesens haben wir zu zahlen, sie ist ein Vorgriff auf die Praxis, von ihr hängt ab, was aus uns wird. So wie der Mensch sich sieht, wird er; darin besteht seine Freiheit, an der er festzuhalten hat, um Mensch zu sein.« (Plessner 1983d: 116)

Die Selbstverständigung über die Aufgabe der philosophischen Anthropologie erfolgt bei Plessner daher in Begriffen der *Verantwortung*, *Kritik* und *Freiheit*: Der Begriff des Menschen hat demnach schon einen »verpflichtenden Sinn« und ist nicht als zoologische Bestimmung zu verstehen (Plessner 1983a: 37). Daher ist die Aufgabe der philosophischen Anthropologie nach Plessner – wie schon angesprochen – als »moralisch-politische Aufgabe« zu verstehen, die sie durch eine Steigerung der Skepsis gegen die Möglichkeiten der Bestimmung des menschlichen Wesens und gegen die Fixierung des Menschen wahrnehmen kann. Damit trägt Plessner der Einsicht Rechnung, dass anthropologische Bestimmungen des Menschen keine neutralen Definitionen sind, sondern vielmehr als stets neu zu erwirkende Entscheidungen zu betrachten sind, die in ihren Auswirkungen auf die Praxis

Konsequenzen bergen, die die philosophische Anthropologie reflektieren kann.

Die performative Macht der Anthropologie und ihre politische Verantwortung

Es lässt sich sagen, dass Plessner, trotz seiner Bezüge auf Kant, bei dem er die »Sorge um die Auswirkung der anthropologischen Theorie auf die Praxis« findet (Plessner 1983c: 131), der erste war, der, modern gesagt, die performative Macht der Anthropologie wahrgenommen und sie darüber hinaus in sein anthropologisches Denken einbezogen hat. In solchen, oben zitierten Formulierungen wie: »So wie der Mensch sich sieht, wird er«, gelangt die performative Macht theoretischer Modelle, ihre identitätsstiftende Wirkung, in den Blick. Diese Blickrichtung hat Plessner wiederum dazu geführt, die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie allererst thematisieren zu können: Nicht die Behauptung der Wahrheit steht daher im Vordergrund anthropologischer Aussagen, sondern die Verantwortung gegenüber den von ihr produzierten Effekten im Feld des Politischen. Weniger der Anspruch, das So-sein des Menschen zu enthüllen, ist für Plessner hier leitend, sondern viel eher die Besinnung auf die von der Anthropologie ausgehenden Effekte und Konsequenzen, die den Umgang mit dem Menschen betreffen. Anthropologische Modelle erscheinen in ihrer Funktion, Horizonte der Selbstverständigung bereitzustellen, zugleich identitätsstiftend und handlungsleitend. Diese Erwägung führen schließlich zu einer Kritik jedweder Bestimmungspraxis und zur Verteidigung der Unergründlichkeit des Menschen.

Plessner entwickelt seine philosophische Anthropologie also gewissermaßen als Anthropologiekritik, ohne die Anthropologie zu verabschieden. Dieser kritische Blick auf die Anthropologie wird nicht zuletzt auch schon in seinem Buch *Macht und menschliche Natur* (1931) deutlich, in welchem er sowohl den Gedanken der performativen Macht von Theorien anführt, indem er unter anderem seiner Schrift Heinrich Heines Satz »Die Welt ist die Signatur des Wortes« voranstellt, als auch Versuche, definitorische Bestimmungen des Menschen vorzunehmen, kritisch diskutiert: Bestimmungen, so zeigt er hier, fungieren, indem sie Qualifikationskriterien bereitstellen, als Disqualifikationsinstrumente, als Ausschlussverfahren. Sie bedingen Marginalisierungen, Verwerfungen und Peripherisierungen, wie z.B. die Identifikation von »Menschen im Latenzzustand« (Plessner 1981a: 158) oder »Barbaren« (Plessner 1981a: 161), auf die Plessner im kolonialen Kontext aufmerksam macht.

Weitere Beispiele dafür, wie die Rede von »dem« Menschen als Ausschlussdiskurs operiert, hat Wolfgang Ißbach aufgewiesen, indem

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

Heike Kämpf er führt, dass mit dem Bemühen um eine Definition des Menschen zugleich ein Diskurs über die »Unmenschen« entsteht, der sich um Monster, Sklaven, und Gottlose bewegte. Gleichzeitig aber betont Eßbach, dass Menschen ohne einen Begriff von sich nicht existieren könnten:

»Irgendwo in den Zonen des Kognitiven oder des Strebens nach Wissen, in den Semantiken der Freiheit und der Nichtdeterminiertheit und dort, wo es um Fehlbarkeit, Umkehr und Bindung geht, wird auch heute noch nach einer Definition des Menschen gesucht. Mit Definitionen des Menschen entsteht der Diskurs über den Unmenschen, und er begleitet die Praxis seiner Verfolgung. Aber ohne einen Begriff von sich hat noch keine menschliche Gruppe existieren können.« (Eßbach 2003: 87 f.)

In dieser Zwickmühle bewegt sich die Anthropologie, die die Frage nach dem Menschen nicht aufgeben aber auch nicht beantworten kann. Vielleicht lässt sich die Aufgabe der philosophischen Anthropologie gerade darin sehen, die Unbeantwortbarkeit und Offenheit der Frage nach dem Menschen aufzuweisen und als kritisches Korrektiv in jeweils bestehende Begriffe und Definitionen des Menschen einzubringen. Dabei läge eine Aufgabe nicht zuletzt darin, aufzuweisen, inwieweit die Anthropologie selbst mit ihren Identifikationen auch als Strukturmoment des politischen Feldes wirkt, wie es sich anhand der Praxis des Rassismus, Sexismus und Kolonialismus beispielhaft verdeutlichen lässt. Hier bestätigt sich Plessners Beobachtung, wie eng Auffassung und Behandlung des Menschen ineinander greifen.

Es lässt sich resümierend sagen, dass in einer anthropologischen Bestimmungspraxis eine performative Erzeugung von Identitäten erfolgt, die das Feld des Politischen strukturieren, und sie legt staatliche Regulierungen und Eingriffe in menschliches Leben (gesellschaftliches oder biologisches) nahe bzw. legitimiert sie. In Gehlens Bestimmung des Menschen als »Mängelwesen« beispielsweise ist der Ruf nach Institutionen bzw. Disziplinartechniken (wie sich in Anlehnung an Foucault sagen ließe) unüberhörbar. Die institutionelle Stabilisierung soll laut Gehlen den Mangel an Instinktsicherheit kompensieren.

Die Kritik an der Bestimmung des Menschen, die Plessner dazu führt, die Unbeantwortbarkeit der Frage »Was ist der Mensch?« stets zu betonen, trifft nicht nur seine definitorische Bestimmung, sondern auch seine teleologische Bestimmung, seine »Bestimmung zu...«. So schreibt er:

»Die eigentümliche Verbundenheit mit der praktischen Situation schließlich verbietet der Philosophischen Anthropologie, den Menschen, wenn auch in der Fülle »aller« seiner Seinsdimensionen, auf das hin, was er »eigentlich« sein kann und soll zu formulieren oder definieren. Strukturformeln dürfen keinen abschließend-theoretischen, son-

dern nur einen aufschließend-exponierenden Wert beanspruchen.«
(Plessner 1983a: 39)

Teleologische Bestimmungen wie abschließend-theoretische Strukturformeln würden, indem sie die Unergründlichkeit des Menschen verspielen, wiederum die Zukunftsfähigkeit des geschichtlichen Wesens Mensch verschließen und darüber hinaus Eingriffe und staatliche Regulierungen menschlichen Lebens legitimieren.³ Die Bestimmungspraxis ist demnach weniger durch die Frage nach ihrer Wahrheit und Gesicherheit kritisierbar als vielmehr durch eine kritische Untersuchung der Weise, in der sie sich gewissermaßen selbst bewahrheitet, wie sie also gesellschaftlich und politisch wirksam wird.

Bestimmungen des menschlichen Wesens, der menschlichen Natur, der menschlichen teleologischen Bestimmung, bieten, gerade wenn sie verobjektivierend sind, erstens Angriffsflächen staatlicher Regulierung, zweitens wirken performativ identitätsstiftend und damit a) strukturierend auf das politische Feld zurück und tilgen b) die Möglichkeit politischer Handlungsfähigkeit, die auf Freiheit, nicht auf determinierende Bedingungen verwiesen ist. Diese Freiheit wiederum lässt sich nicht beweisen oder erkennen⁴ sondern nur performativ sichern, indem Fixierungen des menschlichen Wesens ferngehalten und überschritten werden.

Plessners philosophische Anthropologie lässt sich also als Ergebnis einer Anthropologiekritik lesen, die seine Anthropologie zu einer Reflexivität der Theoriebildung geführt hat, die die philosophische Anthropologie als Feststellungswissenschaft verabschiedet und die performative Dimension als kritisches Regulativ in die Theoriebildung aufnimmt. Die philosophische Anthropologie kann ihre kritische Aufgabe nur wahrnehmen, wenn sie sich selbst nicht wiederum auf feste Grundlagen stellt. Durch ihre Skepsis gegenüber Bestimmungen und Fixierungen, mit der sie in Prozesse menschlicher Selbstverständigung eingreift, nimmt sie schließlich ihre Verantwortung wahr, die in der Verteidigung der Freiheit liegt, die nicht zuletzt politische Handlungsfähigkeit begründet. Diese Freiheit wiederum ist keine erkennbare, eine, von der auszugehen ist, denn, so argumentiert Plessner im

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

3 | In diese Richtung hat jüngst die Sloterdijk-Debatte gewiesen, in der ein vermeintlich durchschauter Plan der Natur (Domestikation) gewissermaßen als mögliche Leitlinie der Regulierung menschlichen Lebens diskutiert wurde. Zur Entwicklung der Sloterdijk-Debatte und zu ihrem Bezug zur Anthropologie vgl. Nennen (2003). Nennen charakterisiert die Anthropologie als Krisensymptom und diskutiert in diesem Rahmen die Leistungsfähigkeit des Begriffs der »Selbstentsicherung« im Anschluss an Plessner (Nennen 2003: 586 ff.).

4 | Dass sich Freiheit notwendig einem wissenschaftlichen Nachweis entzieht, wurde zuletzt in den Hirnforschungen Singers deutlich, der Freiheit objektiv für nicht nachweisbar und daher subjektiv für eine Illusion hält (Singer 2002).

Heike Kämpf Anschluss an Kant, »würde der Mensch sich als frei erkennen, wäre es um seine Freiheit geschehen« (Plessner 1983c: 131).

So wird Plessner in eine notwendig zirkuläre Begründung geführt: Die oben zitierte Aussage, dass der Mensch so wird, wie er sich sieht, ist weniger Ausdruck als vielmehr *Vollzugsform* seiner Freiheit, die er nicht erkennen kann, sondern die er performativ sichert und an der er, wie Plessner ausführt, festzuhalten hat, um Mensch zu sein. Diese zirkuläre Begründung erscheint als Stärke einer Argumentation, die Bestimmungen verweigert, weil sich in Fixierungen der Verlust der Freiheit vollzieht. Daher kann die philosophische Anthropologie mit einer verantwortungsvollen Theoriebildung dazu beitragen, den Menschen zu einer verantwortlichen Praxis zu befreien.

Anthropologie und Biotechnologie

Die vorangegangenen Überlegungen zur Reflexion auf die politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen von anthropologischen Theorien, ihre performative Macht, und die Öffnung des Blicks für den Kontext der anthropologischen Debatten bieten Anschlussmöglichkeiten für die anthropologische Diskussion um die Biotechnologien. Dabei steht weniger die Frage nach den unabsehbaren Möglichkeiten biotechnologischer Forschung – wie die des »shopping in the genetic supermarket« – im Vordergrund, sondern es kann vielmehr auch die Frage nach den Auswirkungen laufender Diskussionen gestellt werden. Hier lässt sich mit Plessner zunächst eine kritische Perspektive auf gegenwärtige Versuche neuer Bestimmungen und Ideen des Menschen entwickeln. Dabei wäre daran zu denken, die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie durch einen kritischen Metadiskurs wahrzunehmen, der den Bestimmungs- und Ausschlusslogiken gegenwärtiger Diskurse um eine Definition des Menschen, wie sie z.B. in der Embryonen- und Stammzellenforschungsdebatte zu beobachten sind, nachgeht, und ihnen eine Steigerung der Skepsis entgegenhält. Darüber hinaus kann nach den Effekten von (wenn auch wissenschaftlich ungesicherten aber dennoch wirksamen) Entwürfen und Phantasien eines »gentechnisch optimierten Menschen« gefragt werden.

Zuerst zum erstgenannten Aspekt: Es lässt sich beobachten, dass die Frage »Was ist der Mensch?« in der Bioethikdebatte und hier insbesondere in der Embryonen- und Stammzellenforschungsdebatte einen neuen Aufschwung erfahren hat, und dass nunmehr Anthropologien um diese Frage zentriert werden. So sind etwa Individualität, Empfindungsfähigkeit, Selbstbewusstsein, oder das Faktum des Geborens als mögliche Antworten diskutiert worden. Während diese Überlegungen in einem offenen Diskussionszusammenhang als For-

men der Selbstvergewisserung und Selbstverständigung durchaus notwendig sind, erscheinen sie doch dann, wenn sie in den Kontext einer juristischen Definition des Menschen gestellt werden (wie im Zusammenhang mit dem Stammzellgesetz), problematisch zu werden. Denn sobald diese anthropologischen Überlegungen als Qualifikationskriterien gelesen werden, also als Versuche, eine Definition des Menschen zu geben, um schließlich über die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit des Lebensschutzes und der Menschenrechte zu entscheiden, führt die Frage nach dem Menschen in eine Disqualifikationsbewegung, die die philosophische Anthropologie, wenn sie ihre offenhaltende Funktion ernst nimmt, kritisch betrachten muss.

Im Rahmen der Diskussion um das jüngst verabschiedete Stammzellgesetz geht es notwendig darum, den Menschen als Rechtssubjekt zu qualifizieren, um seinen Klägerstatus und damit sein Recht auf Schutz zu begründen. Der gegenwärtige anthropologische Diskurs im Rahmen der Frage nach dem staatlich schützenswerten Leben verbleibt damit in der Bestimmungslogik. Hier geht es darum, menschliches Leben zu identifizieren, um das disqualifizierte Leben der Zerstörung, bzw. der Forschung zu überlassen. Im »Stammzellgesetz« ist die »staatliche Verpflichtung, die Menschenwürde und das Recht auf Leben zu achten und zu schützen«, Ausgangspunkt der Regulierung, die mit der zu gewährleistenden »Freiheit der Forschung« in Einklang zu bringen ist (Stammzellgesetz 2002: § 1). Es geht also zunächst darum, das Objekt staatlicher Verpflichtung auf Schutz zu bestimmen, um in einem zweiten Schritt eine Art Güterabwägung vorzunehmen.

Die Zuspitzung der anthropologischen Diskussion auf die Frage, wann menschliches Leben beginnt, wie es identifizierbar ist, verbleibt in der Logik des juristischen Diskurses. Antworten zielen auf definitonische Bestimmungen und bewegen sich um die Anwendbarkeit des staatlichen Lebensschutzes. Nun ließe sich auf der einen Seite sagen, dass eine Definition innerhalb der Gesetzgebung unumgänglich ist, und die philosophische Anthropologie gewissermaßen die Verpflichtung hat, zu dieser Diskussion beizutragen. Auf der anderen Seite stellt sich jedoch die Frage, inwiefern eine im Anschluss an Plessner formulierte philosophische Anthropologie sich auf diese Frage einlassen kann, ohne ihre zentralen Einsichten aus dem Blick zu verlieren. Denn es lässt sich sagen, dass die Philosophie innerhalb dieses engen Fragehorizonts gewissermaßen die Wissenschaften in ihrem Anspruch auf Objektivität imitiert und damit die zentrale Einsicht Plessners aus den Augen verliert, dass die philosophische Anthropologie (überspitzt gesagt) eine historisch kontingente Selbstreflexion des Menschen ist, die immer auch normativen und normierenden Charakter hat. In der geschilderten Diskussion lässt sich also die von Plessner kritisierte Tendenz zur Verwissenschaftlichung des Lebens und vor allem der wissenschaftlichen Qualifikation staatlich schützenswerten menschl-

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

Heike Kämpf chen Lebens aufweisen. Zudem scheinen sowohl die historische und die gesellschaftliche Situiertheit der Diskussion um eine Bestimmung des Menschen als auch die Geschichtlichkeit der Anthropologie weitgehend ausgeblendet zu werden. Von Plessner ausgehend ließe sich sagen, dass die Frage nach dem Menschen falsch gestellt ist, wenn sie nicht als unbeantwortbar verstanden wird. In dem Bemühen, Antworten zu geben, Kriterien zur Identifikation des Menschen anzugeben, verhartet die Diskussion in der Disqualifizierungsbewegung und der Objektivierung, ohne der darin beschlossenen Selbstverfehlung des Menschen Rechnung zu tragen.

Darüber hinaus ist zu bedenken, dass die anthropologische Diskussion in einem gesellschaftspolitischen Kontext stattfindet, aus dem sie hervorgeht und den sie beeinflusst. Geht man mit Etienne Balibar von einer pessimistischen Zeitdiagnose aus, so findet die Diskussion um die Legitimierung staatlicher Eingriffe in menschliches Leben zu einer Zeit statt, die Balibar zufolge durch einen »differentialistischen Rassismus« gekennzeichnet ist. (Balibar 1990: 28) Mit dem Modebegriff der »Xenophobie«, der ein *natürliches* Abwehrverhalten gegen alles Andersartige konstatiert, kann schon die bloße »Andersartigkeit« als Bedrohung inszeniert werden, so dass ein zu Zeiten Plessners üblicher Rekurs auf die Minderwertigkeit des Andersartigen gar nicht mehr notwendig wäre, um eine Trennungspolitik zu legitimieren.

Die Bedrohungen des Menschen durch die Beantwortung der Frage, was der Mensch ist, die Plessner aufgewiesen hat, sind also nicht mit einem scheinbar liberalen Werterelativismus verschwunden, sondern können in gewandelter Gestalt wieder auftauchen, um beispielsweise eine Segregations- und Selektionspolitik gegenüber Andersartigen zu legitimieren

Den Versuchen der Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« kann Plessners Sinn für die notwendige Selbstverfehlung des Menschen in der Objektivierung entgegengehalten werden. Durch eine Steigerung der Skepsis gegenüber Fixierungen kann die Schutzwürdigkeit des in der Objektivierung notwendig Verfehlten, des Entzogenen, das juristischer Definitionsstrenge entgeht und auch nicht in erster Linie staatlich zu schützen ist, in den Blick kommen. So wäre zu erwägen, ob nicht ein Recht auf Leben vor und jenseits der Kodifizierung geltend zu machen ist, und die kritische, offenhaltende Funktion der philosophischen Anthropologie eine Möglichkeit bietet, ihrer politischen Verantwortung nachzukommen.

Ein weiterer Effekt der neuen Biotechnologien ist der schon angesprochene neue Diskurs um Therapierbarkeit und »Optimierung« des Menschen, der auch die öffentliche Wahrnehmung des wissenschaftlichen Diskurses leitet, wie beispielsweise durch (in den USA durchgeführte) Umfragen, ob Eltern einer gentechnischen Optimierung ihrer

Kinder zustimmen würden, deutlich wird. Obwohl sich dagegen einwenden lässt, dass diese öffentliche Wahrnehmung der Gentechnologie ihren faktischen Möglichkeiten nicht entspricht, ändert dies doch nichts an der Tatsache, dass dieser Diskurs gesellschaftliche Effekte hat. Ich möchte im Folgenden die These vertreten, dass die Entwürfe eines gentechnisch optimierten Menschen dazu beitragen, die von Plessner als uneigentlich bezeichnete Misanthropie zu befördern und ihr eine spezifische Ausprägung zu geben.

Plessner unterscheidet in Anlehnung an Kant eine eigentliche Form der Misanthropie, die als Menschenfeindschaft und Menschenfurcht angesprochen werden kann, von einer »uneigentlichen« Misanthropie, die Plessner auch als Menschenverachtung bezeichnet. Diese uneigentliche Menschenverachtung kennzeichnet Plessner, wiederum in Anlehnung an Kant, als solche, die aus der Feststellung einer Diskrepanz zwischen der Idee des Menschen und seiner Realität hervorgeht:

»Hier bildet die Anerkennung dessen, was der Mensch sein könnte, wenn er nur wollte, den Hintergrund, den Rechtsgrund für Trauer und Bitterkeit. Die Herabsetzung trifft seine Wirklichkeit, nicht seine Idee.« (Plessner 1983d: 108)

Während Kant in dieser misanthropischen Trauer eine Erhabenheit entdeckt, da das Gefühl auf einer Idee beruht und als Konsequenz die »Absonderung von aller Gesellschaft« (Kant 1974: 203) nach sich zieht, geht es Plessner eher darum, zu zeigen, welcher Kunstgriffe sich diese Menschenverachtung bedient, um gewissermaßen gesellschaftsfähig zu werden. Für den hier verfolgten Kontext ist dabei hervorzuheben, dass Plessner aufweist, dass diese Verachtung das »Abstraktum Mensch« betrifft, die es dem Misanthropen so erlaubt, durchaus gesellschaftlichen Umgang zu haben oder sogar Wertschätzung dem Einzelnen entgegenzubringen. Aber gerade diese scheinbare Wertschätzung des Einzelnen macht die Verachtung um so unbelehrbarer, als die Erfahrung im Umgang mit einem Menschen nicht die Verachtung gegenüber »dem« Menschen abzumildern vermag.

Diese Überlegungen zur Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit des Menschen, die zur Menschenverachtung führt, ermöglichen es, die gegenwärtigen Effekte der Diskussion zu beobachten, ohne die Sichtweise eines zukünftigen, gentechnisch manipulierten Menschen einnehmen zu müssen, obwohl das Argument des Freiheitsverlustes des »geplanten Menschen« durchaus überzeugend ist. Die neuen, von der Biologie und Medizin angespornten Phantasmen optimierter Menschen, die etwa in Diskussionen um »wünschenswerte Merkmale« Raum gewinnen, scheinen darüber hinaus eine neue Idee des Menschen zu liefern, vor deren Hintergrund nunmehr reales Leben als defizitäres und zu verachtendes erscheint. Ich denke, dass diese Idee eines gentechnisch optimierten Menschen (gleichgültig, ob sie reali-

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

Heike Kämpf sierbar ist oder nicht) den Effekt hat, gelebtes, reales Leben (auch das eigene) zu verachten und zu entwerten. Menschen werden möglicherweise nur noch in Hinblick auf ihre Optimierbarkeit oder Therapierbarkeit wahrgenommen und verlieren ihre individuellen Gesichter. Der individuelle Umgang mit der eigenen ›Krankheit‹ etwa wird nicht länger als Qualifikationskriterium lebenswerten Lebens bedacht.

Es lässt sich sagen, dass diese Verachtung aus dem Mangel an Versöhnungsformen mit dem Unverfügbaren und Imperfekten entsteht. Der Gedanke an Versöhnungsmöglichkeiten scheint durch die Suche nach Überwindung durch Therapie abgelöst worden zu sein. Nun mag der Begriff der Versöhnung überholt erscheinen, aber die Verachtung resultiert gerade aus der Unfähigkeit zur Versöhnung. Vielleicht geht es heute in der philosophischen Anthropologie genau darum, die Entzogenheit des Menschen zu denken und neue Versöhnungsformen mit gelebtem, realem, imperfektem Leben zu finden. Diese Suche nach Versöhnungsformen mit dem Verworfenen scheint heute dringend geboten um, wie es sich mit Judith Butler ausdrücken ließe, »leben zu lassen«.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie sichtbar wird, sobald sie Wesensbestimmungen des Menschen in Hinblick auf deren Auswirkungen reflektiert und sich als Feststellungswissenschaft problematisch wird. Erst dann gelangt die enge Verwobenheit von Auffassung und Behandlung des Menschen in den Blick, so dass auch die performative Macht anthropologischer Modelle thematisierbar wird. Diese aufzuklären und in der Theoriebildung zu berücksichtigen bietet eine Möglichkeit, die politische Verantwortung der philosophischen Anthropologie wahrzunehmen. Dabei könnte die philosophische Anthropologie

- den Effekten anthropologischer Modelle und Begriffe im Feld des Politischen nachgehen
- einen Metadiskurs über Verwerfungslogiken und Tendenzen zur Menschenverachtung führen
- eine Verteidigung der Freiheit in der Abweisung und Überschreitung von Fixierungen leisten, um politische Handlungs- und Verantwortungsfähigkeit zu wahren
- Versöhnungsformen mit gelebtem Leben bedenken, die uns nicht zuletzt durch einen wissenschaftlich distanzierten Blick auf den Menschen und den Glauben an die Feststellbarkeit seiner Bestimmung abhanden gekommen sind.

Literatur

- Balibar, E. (1990):** »Gibt es einen »Neo-Rassismus?«, in: E. Balibar/I. Wallerstein (Hrsg.), *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg, Berlin, S. 23–38.
- Bourdieu, P. (1990):** *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs*, Wien.
- Butler, J. (2001):** *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. Main.
- Eßbach, W. (2003):** »Von Menschen und Unmenschen«, in: N. Bolz/A. Münkler (Hrsg.), *Was ist der Mensch?*, München, S. 69–88.
- Kämpf, H. (2002):** »Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler«, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, S. 101–116.
- Kant, I. (1974):** *Kritik der Urteilkraft. Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Bd. X, Frankfurt a. Main.
- Nennen, H.-U. (2003):** *Philosophie in Echtzeit. Die Sloterdijk-Debatte: Chronik einer Inszenierung*, Würzburg.
- Plessner, H. (1981a):** »Die Emanzipation der Macht (1962)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 259–282.
- Plessner, H. (1981b):** »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 135–234.
- Plessner, H. (1983a):** »Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie (1937)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 33–51.
- Plessner, H. (1983b):** »Mit anderen Augen (1953)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 88–104.
- Plessner, H. (1983c):** »Über einige Motive der philosophischen Anthropologie (1956)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 117–135.
- Plessner, H. (1983d):** »Über Menschenverachtung (1953)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 105–116.
- Röttgers, K. (2002):** *Metabasis. Philosophie der Übergänge. Sozialphilosophische Studien*, Bd. 4, Magdeburg.
- Singer, W. (2002):** *Die Beobachtung im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt a. Main.

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

Heike Kämpf **Stammzellgesetz (2002):** »Gesetz zur Sicherstellung des Embryonenschutzes im Zusammenhang mit der Einfuhr und Verwendung menschlicher embryonaler Stammzellen«, StZG (Stammzellgesetz) vom 28. Juni 2002, Bundesgesetzblatt Jahrgang 2002 Teil I, Nr. 42, S. 227.