

NATUR ALS FREMDES

Volker Schürmann

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

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

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

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

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

Natur als Fremdes – Zur Programmatik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Wer da glaubt, daß mit Sprachphilosophie oder Kulturphilosophie die Sache gemacht ist, irrt sich ganz gewaltig und unterschätzt denn doch den Sinn der Situation, die in Dilthey zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen war« (Plessner 1928: 25).¹¹

»Setzen wir die Welt wieder in ihre Rechte (>wieder< ist gut, sie hat sie noch nie gehabt: erst läßt man sie von Gott geschaffen sein, später

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

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

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

*Natur als
Fremdes*

Skepsis

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Tradition Feuerbach

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Natur als Fremdes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aber bereits im selben Brief schließt daran ganz direkt an:

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

*Natur als
Fremdes*

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

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

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

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

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

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

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

Positionierung

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

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

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

*Natur als
Fremdes*

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

Literatur

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

Feuerbach, L. (1837): »Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 3 (³1984), Berlin.

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

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

- Volker Schürmann **Feuerbach, L. (1839b):** »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (1970), Berlin, S. 16–62.
- Feuerbach, L. (1841):** »Einige Bemerkungen über den »Anfang der Philosophie« von Dr. J.F. Reiff«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (1970), Berlin, S. 143–153.
- Feuerbach, L. (1843a):** »Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (1970), Berlin, S. 243–263.
- Feuerbach, L. (1843b):** »Grundsätze der Philosophie der Zukunft«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (1970), Berlin, S. 264–341.
- Feuerbach, L. (1846):** »Das Wesen der Religion«, in: W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (1971), Berlin, S. 3–79.
- Gamm, G., (2000):** *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt a. Main.
- Gramsci, A. (GH):** *Gefängnishefte*, Kritische Gesamtausgabe, W. F. Haug (Hrsg.), Hamburg 1991 ff.
- Hegel, G.W.F. (HW):** *Werke*, 20 Bd., E. Moldenhauer/K. M. Michel (Hrsg.), 1986, Frankfurt a. Main.
- Heidegger, M. (1927):** *Sein und Zeit*, ¹⁷1993, Tübingen.
- Holz, H.H. (2003):** *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld.
- Horkheimer, M. (1935):** »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 (1988), Frankfurt a. Main, S. 249–276.
- Jelinek, E. (1998):** *Ein Sportstück*, Reinbek.
- Krockow, C. Graf v. (1958):** *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, ²1990, Frankfurt a. Main, New York.
- Leibniz, G.W. (1714):** »Die Prinzipien der Philosophie oder Die Monadologie«, in: *Philosophische Schriften*, Bd. 1, hrsg. und übers. H. H. Holz, ²1985, Darmstadt, S. 438–483.
- Leont'ev, A.N. (1982):** *Tätigkeit – Bewußtsein – Persönlichkeit*, Köln.
- Lindemann, G. (2002):** *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- Kämpf, H. (2003):** *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*, Berlin.
- Manzei, A. (2002):** »Eingedenken der Lebendigkeit im Subjekt? Kritische Theorie und die anthropologischen Herausforderungen der biotechnologischen Medizin«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 15, 2002, S. 79–101.

- Menke, C. (1996):** *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a. Main. Natur als
Fremdes
- Plessner, H. (1918):** »Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Frankfurt a. Main, S. 143–310.
- Plessner, H. (1928):** *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, ³1975, Berlin, New York.
- Plessner, H. (1931):** »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a. Main, S. 135–234.
- Plessner, H./König, J. (1994):** *Briefwechsel 1923–1933*, H. U. Lessing/A. Mutzenbecher (Hrsg.), Vorwort von F. Rodi, Freiburg, München.
- Richter, N.A. (2001):** »Unversöhnte Verschränkung. Theoriebeziehungen zwischen Carl Schmitt und Helmuth Plessner«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001, S. 783–799.
- Röttgers, K. (1994):** »Der Standpunkt und die Gesichtspunkte«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37, S. 257–284.
- Röttgers, K. (2002):** *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg.
- Rousseau, J.J. (1762):** »Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes«, in: *Politische Schriften*, übers. und Einführung von Schmidts, L., ²1995, Paderborn u.a., S. 59–208.
- Schürmann, V. (1997):** »Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45, 1997, S. 345–361.
- Schürmann, V. (2002):** *Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteiichen Skepsis*, Magdeburg.
- Schürmann, V. (2003):** »Die Bedeutung der Körper. Literatur zur Körper-Debatte – eine Auswahl in systematischer Absicht« in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 28.1.2003, S. 51–69.
- Seel, M. (1995):** *Versuch über die Form des Glücks*. Studien zur Ethik, Frankfurt a. Main.
- Seel, M. (2002):** *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt a. Main.
- Waldenfels, B. (1994):** *Antwortregister*, Frankfurt a. Main.
- Waldenfels, B. (1997):** *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. Main.
- Weber, M. (1904):** »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann (Hrsg.), ⁴1973, Tübingen, S. 146–214.
- Weber, J. (2003):** *Umkämpfte Bedeutungen. Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience*, Frankfurt a. Main, New York.
- Weingarten, M. (2001):** »Bewegen, Verhalten, Handeln. Thesen zu ungeklärten Grundbegriffen der Philosophischen Anthropologie«, in: *Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte*

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

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

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