

Prof. Dr. E. Schütz

**HELMUTH PLESSNER: DIE FRAGE NACH DER CONDITIO
HUMANA**

**Oberseminar im Sommersemester 1993
an der Universität zu Köln**

Nachschrift angefertigt von Malte Brinkmann

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Inhalt:

		Seite
1. Sitzung	29.4.1993	2
2. Sitzung	6.5.1993	15
3.Sitzung	13.5.1993	33
4. Sitzung	27.5.1993	52
5. Sitzung	17.6.1993	67
6. Sitzung	24.6.1993	83
7. Sitzung	1.7.1993	93
8. Sitzung	8.7.1993	106

Literatur:

1. Die Frage nach der *Conditio humana*, in: Helmuth Plessner: *Die Frage nach der Conditio humana*, Frankfurt 1976, S. 7 - 81.

2. Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie, in: ebd., S. 180 - 197.

3. Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie. Groninger Antrittsvorlesung 1936, in: Helmuth Plessner: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Frankfurt 1979, S. 133-149.

4. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1965, daraus: *Die Sphäre des Menschen*, Kapitel 7, S. 288-346.

5. Immer noch Philosophische Anthropologie?, in: Helmuth Plessner: *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie*, Düsseldorf/Köln 1966, S. 230-240.

Wir machten uns am Beginn dieses Oberseminars: "Helmuth Plessner. Die Frage nach der *Conditio humana*" in einem kurzen Überblick mit seinem Lebenslauf vertraut, um uns einen ersten und vorläufigen Eindruck von der Person Plessners zu verschaffen:

1892 Helmuth Plessner wird als Sohn eines Arztes für Innere und Nervenkrankheiten in Wiesbaden geboren. Nach seiner Schulzeit studiert er Zoologie und Philosophie in Göttingen und Heidelberg, letztere bei Wilhelm Windelband und Edmund Husserl.

1916 Promotion über die "Crisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang".

1920 Habilitation in Köln mit der Arbeit: "Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft".

1926-Ws 32/33 Hochschullehrer in Köln. Unterliegt als Jude dem von den Nationalsozialisten durchgesetzten Lehrverbot in Deutschland. Plessner wechselt daraufhin in die Niederlande an die Universität Groningen.

1939 Nach der deutschen Besetzung der Niederlande geht er in den Untergrund, hält sich in Utrecht und Amsterdam auf, wo er einmal nur knapp der Verhaftung durch die Gestapo entkommt.

1946 Professor für Philosophie in Groningen

1952 Rückkehr nach Deutschland. Plessner nimmt den Ruf auf den neugegründeten Lehrstuhl für Soziologie in Göttingen an und wird später Rektor dieser Universität. Er behält sich das Recht vor, Philosophie vertreten und prüfen zu können. Nach seiner Emeritierung

unterrichtet er in New York und in Zürich, wo er nun auch lebt. Kurz vor seinem Tod 1985 kehrt er nach Göttingen zurück.

Um einen Einstieg in Plessners Gedanken zu finden, legen wir uns selbst zunächst zwei Fragen vor. - Das "Wir" ist gemeint als Apell zum Mit- und Nach-denken. - Sie sind einerseits zentrale Leitfragen im Werk Plessners und andererseits und darüberhinaus für Pädagogen von allgemeiner und grundsätzlicher Bedeutung:

1) Was ist Anthropologie?

2) Was ist eine Philosophische Anthropologie?

Die Antwort auf die erste Frage kann nicht lauten: Die Wissenschaft vom Menschen. Das wäre, wie wir im folgenden herausstellten, eine Verengung der Perspektive auf den Menschen, wie sie im Horizont neuzeitlicher Forschung stattfindet. Sie wird trotzdem oft in Prüfungen (z.B. im Examen) - und nicht nur dort - gegeben, was auf eine allgemein sich durchsetzende Vormeinung hindeutet. Wir sagten, daß Anthropologie in elementarer Hinsicht die *Kunde vom Menschen* ist. Die Kunde - was heißt das? In welcher Perspektive wird hier gefragt? Wir stellten zunächst fest, daß hinter der Frage nach dem Menschen in elementarer Hinsicht die Absicht steht, Zuverlässiges im Rahmen des Möglichen über den Menschen auszusagen. Die Anthropologie fragt nach der Stellung des Menschen in der Welt, nach den Eigentümlichkeiten und Besonderheiten des menschlichen Lebens. Sie fragt nach seinem Leben und dessen Bedingungen und will etwas über die Art und Weise erfahren, wie er sein Leben bewerkstelligen kann. Anthropologie fragt auch danach, wie sich der Mensch von den Tieren unterscheidet und in welchen Punkten er Gemeinsames mit ihnen teilt. Sie

untersucht, wie sich der Mensch in der Zeit-, Gattungs- und Individualgeschichte darstellt.

Schon lange bevor sich die Anthropologie als wissenschaftliche Disziplin etablierte, stellte sie sich die Frage nach dem Menschen. Insofern ist Anthropologie das Experiment der Suche nach *Selbsterkenntnis* zum Zwecke der Selbstorientierung. Dies bedeutet auch die Einlösung der Tatsache, daß der Mensch das einzige uns bekannte Lebewesen ist, das nach sich selbst fragen kann und fragen muß. Warum muß der Mensch, so überlegten wir, sich selbst zum Thema machen? Warum muß er nach sich selbst fragen? Warum gehört dieses Fragen zu den elementaren Leistungen der Lebensführung des Menschen? Plessner würde antworten, daß der Mensch auf die Frage nach sich selbst Antworten - vielleicht nicht die Antwort - geben muß, weil sie eine *elementare Notwendigkeit* menschlicher Selbstverständigung im Horizont von Welt darstellen. Diesen Umstand, die Aufgabe der Anthropologie, bezeichnet man auch als die eigentümliche Aufgegebenheit des menschlichen Lebens. Deshalb hat es auch Anthropologie gegeben solange Menschen leben, auch wenn es den Begriff noch nicht gab oder er in anderen Kulturen unbekannt ist bzw. war. Anthropologie als Lehre, als Kunde vom Menschen gab und gibt es schon immer in diesem elementaren Sinn, sie ist ein menschliches Elementarphänomen. Ein "Anthropologie - freies" Leben ist für den Menschen nicht denkbar. Insofern verhält sich die Anthropologie als Kunde vom Menschen zu ihrem Gegenstand anders als die Zoologie zum Tier. Das Tier bedarf keiner Zoologie, um Tier sein zu können, die Pflanze bedarf keiner Pflanzenkunde, um Planze sein zu können.

Anthropologie aber muß der Mensch treiben, selbst wenn er den Titel nicht kennt. Eine der wichtigsten Quellen der Anthropologie ist die Erfahrung. Jeder Mensch macht Erfahrungen mit sich und den Menschen und steht im Horizont von Tradition, die Eugen Fink Lebenslehre nannte und die in Sentenzen weitergegeben wird. So ist in dieser Hinsicht die Dichtung ein Füllhorn der Anthropologie. Alle Deutungen des menschlichen Lebens, auch die künstlerischen, sind Auslegungen derselben und Antworten auf dieselbe Frage. Das ist die Ebene der *elementaren, vorwissenschaftlichen Anthropologie* als Auslegung der Frage nach dem Mensch in der Lebenswelt, z.B. in Gebräuchen, Sitten und Traditionen.

Im Unterschied dazu steht die *wissenschaftliche Anthropologie*, die wir von der elementaren als elementare Menschenkenntnis absetzen. Ihr liegt das Bestreben zugrunde, ihren Gegenstand in Horizont von Forschung zu untersuchen und ihn aus der Forschung zu gewinnen. Was heißt das? Anthropologisches Wissen wird methodisch, so verdeutlichen wir uns, gemäß wissenschaftlicher Standards erheben. Wissenschaftliche Anthropologie organisiert das elementare Selbstverhältnis nach den Ideen der wissenschaftlichen Objektivität, die das Subjekt - Objekt - Schema zugrunde legen. Das heißt, der Mensch macht sich selbst zum Thema, zum Objekt seiner Forschung. Dieses Forschen vollzieht sich in verschiedenen Perspektiven: forschende Anthropologie wird als Biologie, als Medizin, als Psychologie, als Soziologie, Geschichtswissenschaft, Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft usw. betrieben.

Zur Grundtendenz der wissenschaftlichen Anthropologie gehört, daß sie den Menschen als Forschungsgegenstand konstituiert im

Hinblick auf das, was sie beforscht, z.B. im Hinblick auf seine Geschichtlichkeit, Körperlichkeit, Gesellschaftlichkeit, auf seinen Empfindungsapparat, auf Defizite, auf Weltanschauungen, Ideologien oder auf seine Selbstgesetzgebung. So kann es angesichts dieser Perspektivenvielfalt nicht *die* wissenschaftliche Anthropologie geben, sondern nur anthropologisch Wissenswertes im Stil wissenschaftlicher Forschung. Es stellt sich dann natürlich das Problem: Wie bringt man die große Anzahl der verschiedenen Erkenntnisse aus den jeweiligen spezialisierten Forschungsbereichen wieder zusammen? Denn die Perspektivik der wissenschaftlichen Forschung parzelliert zwangsläufig ihren Gegenstand. Rousseau scheint im Recht zu sein, wenn er mit diesem neuzeitlichen Phänomen schon gut vertraut, im Vorwort zu seinem zweiten "Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen" sagt, "(...) daß wir uns in gewissem Sinne durch das viele Studieren des Menschen außerstande gesetzt haben, ihn zu erkennen." (J.-J. Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit, Paderborn, München, Wien, Zürich 1984, S.45.)

Anthropologie im Stile der Wissenschaft ist heute sicherlich unverzichtbar. Es würde keiner sagen, daß die Medizin z.B. mit dem eben zitierten Rousseau-Zitat als abgeschafft und überwunden gilt. Gerade in der komplexen und technisierten Welt von heute kommt der Mensch mit einem Wissen der traditionellen Einsichten allein nicht mehr aus. Insofern hat das wissenschaftlich erhobene Wissen von dem Menschen seine Berechtigung und ist notwendig in einer modernen Welt. Um den Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Anthropologie und der elementaren Anthropologie noch deutlicher hervortreten zu lassen und um die Probleme, die sich mit der wissenschaftli-

chen Forschung für den Menschen ergeben, besser fassen zu können, orientierten wir uns an Kants berühmten vier Fragen an den Menschen. Unter den Bedingungen der Explosion des wissenschaftlich erhobenen Wissens um das Thema Mensch können diese Fragen, die Kant in der "Logik" formulierte, uns eine Richtschnur sein, um die distrahierenden Erscheinungen der Gegenwart sinnvoll zu ordnen. Sie lauten:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich tun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Wir stellen fest: In der vierten Frage "Was ist der Mensch" kulminieren alle anderen. Frage 1) ist das Thema der Metaphysik bzw. der Wissenschaften im weitesten Sinn. Frage 2) fragt nach der Moralität, nach der Urteilskraft des Menschen. Frage 3) versuchen die Religionen zu entscheiden. Frage 4) ist die Frage der Anthropologie nach Kant. "Was ist der Mensch" ist die Kernfrage der *philosophischen Anthropologie*. Hier wurde eingewendet, daß diese Frage auch die Wissenschaften stellen. Wo liegt also der Unterschied? Was ist das Eigentümliche der Frage der philosophischen Anthropologie? Beide Formen, verdeutlichten wir uns, zielen auf etwas Unterschiedliches ab. Die philosophische Anthropologie fragt nach der wesentlichen Verfaßtheit und *Befindlichkeit* des Menschen, nach dem Menschen an sich. Die wissenschaftliche Forschung dagegen fragt nicht: Was ist der Mensch, sondern nach seiner *Beschaffenheit*. Sie fragt: Wie ist der Mensch beschaffen? Die philosophische Anthropologie fragt nach dem Menschen als Mensch, die wissenschaftliche Anthropologie fragt nach dem Menschen als Körper, als Seele, als in der (Zeit-) Geschichte

und in der Gesellschaft existierendes Wesen. Die Forschung fragt also nicht nach ihren Voraussetzungen, nach dem Menschen selbst! Wir lernen also einen dritten Modus der Anthropologie vor dem Hintergrund der alltäglichen und wissenschaftlichen Anthropologie kennen: die philosophische Anthropologie, die nach der wesentlichen Verfaßtheit des Menschen fragt.

Ist es möglich, so überlegten wir weiter, diese Frage: Was ist der Mensch? zu beantworten? Unabhängig davon, ob diese Frage definitiv zu beantworten ist, kann man sagen, daß die philosophische Anthropologie versucht, hinter die elementare Alltagsanthropologie und hinter die wissenschaftliche Anthropologie zurückzufragen. Es geht um die Frage: Was ist das, der Mensch? Welche Antworten kann er selbst geben angesichts seiner eigenen Vorausgesetztheit? Was kann ich über mich selbst aussagen, wenn ich mich selbst immer schon als Mensch setzen muß? Das Phänomen der eigenen Vorausgesetztheit, des Zirkels und vielleicht der Unergründlichkeit, in dem sich dieses Problem bewegt, taucht auch beim Sprechen über Sprache auf. Auch hier muß ich mich der Sprache selbst immer schon bedienen, um überhaupt etwas aussagen zu können. Das heißt, der zu untersuchende Gegenstand muß selbst immer schon vorausgesetzt werden. Genauso verhält es sich mit der Frage der philosophischen Anthropologie: Ich bin immer schon Mensch, wenn ich nach mir selbst frage.

Heute hat sich das Problem der Zirkularität von Anthropologie und ihrem Untersuchungsgegenstand in gewisser Hinsicht noch zugespitzt. Im Hinblick auf die Entwicklungen der neueren Zeit, in der überzeitliche Erklärungsmodelle immer mehr in Mißkredit geraten sind, kamen auch uns einige Zweifel. Wir stellten den Anspruch der

philosophischen Anthropologie im folgenden zur Debatte: Kann man, so frugen wir, in einer sogenannten postmodernen Zeit überhaupt noch die Frage nach dem Menschen stellen? Hebelt die Frage nach dem Menschen, nach seiner wesentlichen Verfassung ihn nicht aus der Geschichte aus? Ist die Was - Frage nicht von der Wie - Frage überholt? Steht die Was - Frage als Kern der philosophischen Anthropologie nicht unter Ontologie - Verdacht? Wird hier nicht etwas hypostasiert? Wird nicht auf dem Rückweg der Verdinglichung eine Konstante konstruiert?

Weiter ließe sich fragen: Ist die kantische Frage nach dem Wissen, der Moral, der Religion und dem Menschen heute nicht schon längst zerstreut? Vielleicht hat Foucault recht, wenn er feststellt, daß das Ende des anthropologischen Menschen gekommen ist. Dann ist es auch sinnlos geworden, die vier Fragen beantworten zu wollen. Oder war Plessner im Recht, wenn er 1928, bedrängt vom Anthropozentrik-Verdacht, und in der Spannung zwischen Biologie und der Ontologie Heideggers, anthropologische Strukturgesetze entwickelte? Ist das heute noch möglich oder schon hoffnungslos veraltet und nur noch einem historischen, aufklärerischen Optimismus zuzurechnen? Kann man sich denn überhaupt noch wesentliche Einsichten von der ungeheuren Zahl wissenschaftlicher Erkenntnisse versprechen? Verschwindet dahinter nicht der Mensch? Muß man ihn nicht heute vielmehr in Anführungszeichen setzen? Anders gewendet heißt das: Hat die Frage, Was ist der Mensch?, noch eine Chance? Oder ist es sinnlos, schon die Frage zu stellen? Was ist dann aktuell? Vielleicht galt sie nur in sogenannten geschlossenen Gesellschaften, z.B. der des Mittelalters, als

beantwortbar, indem dort von einer höheren Autorität verlautet wurde, was der Mensch ist. Heute ist das vielleicht nicht mehr möglich?

Im Seminargespräch sammelten wir mögliche Antworten, diesen Zweifeln zu begegnen. Zunächst wurde angemerkt, daß sich die Fragen nach dem Menschen durch alle Zeiten hindurch gehalten hat und nur die Antworten differieren. So kann man von einer gewissen Kontinuität des menschlichen Fragens ausgehen und die modernen Endzeit - Theoreme zumindest in dieser Hinsicht kritisch betrachten. In einem anderen Votum wurde ein psychologisches Argument zur Erklärung der heutigen Tendenzen angeführt: Es wurde die Möglichkeit erwogen, ob nicht aus Angst vor unbequemen Fragen und Antworten, das Problem umgangen wird. Ein weiterer Vorschlag lautete dahingehend, daß nach den fürchterlichen Auswirkungen der Rassenlehre, die sich auf (zweifelhafte) anthropologische Erkenntnisse stützte, eine Abwendung von der Anthropologie stattgefunden habe, die heute sichtbar wird. Dann wäre eine Auseinandersetzung mit der Frage der Anthropologie nur zu wünschen, denn weder Angst noch historische (falsche) Entwicklung können Argumente für ihre Verabschiedung sein. Aber weder der psychologische noch der historische Erklärungsversuch kann das Problem als Produkt der Was - Frage fassen. Aus einer zeitgeschichtlichen, modernen Perspektive gesprochen, die die Zeichen der Zeit ernst nimmt, muß man sagen, daß die Wie - Frage die Was - Frage abgelöst hat. Vielleicht ist angesichts der ungeheuren Parzellierung und Zersplitterung des wissenschaftlichen Wissens die anthropologische, zusammenführende Perspektive auf den Menschen von höchster Aktualität und unverzichtbar?

Wir hielten inne und betrachteten das Problem nun aus einer anderen Perspektive: Bisher hatten wir bei unseren Überlegungen vorausgesetzt, es stände uns frei, die Frage nach dem Menschen zu stellen. Ist denn diese Frage eine Frage, die ihre Stellbarkeit impliziert oder nicht? Historisch betrachtet konstruiert und destruiert sie zugleich ihre Antworten. Die Tatsache, daß sie bisher immer wieder gestellt wurde, zeigt an, daß sie nicht so leicht zu verabschieden ist. Es geht aber um viel mehr! Uns wurde klar, daß es uns gar nicht frei steht, die Frage zu stellen. Sie drängt sich auf, wir *müssen* sie stellen. Mit der Unmittelbarkeit des Lebens stellt sich auch die Frage nach dem Menschen. Es gibt herausragende Situationen in einem jeden Menschenleben, in denen sich die Frage mit vielleicht ungeahntem Nachdruck stellt. Auch der erfolgreichste Lebensmanager kommt in die Situation, in der er nach sich selbst und nach seiner Stellung in der Welt fragt. Diese Situationen sind in der Regel unangenehme oder schreckliche Ereignisse, die den eingefahrenen Trott des Alltags unterbrechen und einschneiden, z.B. Schicksalsschläge, Todesfälle, Krankheiten, Unfälle, Trennungen, usw. Sie sind allesamt Grenzlagen, in denen diese Frage jenseits aller Theorie einfach da ist.

Anhand von zwei eindringlichen Beispielen machten wir uns das Phänomen im Horizont einer elementaren Anthropologie deutlich: Für einen immer größer werdenden Teil der Menschheit wird diese Frage zu einem ungeheuren und erbarmungslosen Druck: Gemeint sind die HIV - Positiven und AIDS - Kranken. Gibt es für einen Betroffenen die Freiheit, die Frage zu stellen? Hier wird das Problem offenbar, hier stellt sich die Frage nach dem Menschen im Angesicht des Todes. Was ist der Mensch eigentlich? Ist er Körper, der zum Verfall

verurteilt dahinsiechen muß? Oder wird er dadurch Mensch, daß er im Kontakt zu seinen Mitmenschen seine Mitmenschlichkeit einlöst? - Schwierige Fragen, die sich jeder selbst stellen muß. Das andere aktuelle Beispiel für eine Grenzsituation, in der die anthropologische Frage mit Nachdruck auftritt, ist der Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Auch hier muß man sich fragen: Welche Abgründe und Möglichkeiten liegen eigentlich im Menschen?

Die Beispiele zeigen, daß es Situationen gibt, in denen wir es uns nicht erlauben können, die Frage nicht zu stellen, es sein denn, wir verschließen die Augen. Es zeigt sich, daß diese Frage eine *existentielle*, ja eine *existenziale Frage* ist, die in einem Menschenleben nicht umgangen werden kann. Sie stellt sich nicht nur in den angeführten Beispielen, sondern auch in den je eigenen Grenzsituationen mit unmittelbarer Heftigkeit. In diesen Momenten hat die Theorie, die Wissenschaft keinen Platz. Man wird zu seinem eigenen Menschsein ausgesetzt auf einer elementaren und existenzialen Ebene.

Nun könnte das bedeuten, daß die Wissenschaften und die von ihr gewonnenen Ergebnisse hinfällig sind oder zumindest in solchen entscheidenden Situationen keine Bedeutung haben. Wir fragen: Ist dem so? Kann das ein Argument gegen die Wissenschaften sein? Wird ihre Reichweite durch die existenziellen Situationen, die sich jenseits der Theorie ereignen und den Menschen einer nicht alltäglichen, einer elementaren Dimension aussetzen, beschränkt? Wir kamen zu dem Ergebnis, daß sich das Sich-diesen-Fragen-Aussetzen in einem existenzialen und existenziellen Horizont auf einer anderen Ebene vollzieht als auf der der objektivierenden und methodisch diszipliniert arbeitenden Wissenschaften. Die philosophische Anthropologie ist zu einem Teil

eine wissenschaftliche Disziplin und als solche etabliert. Infolgedessen ist der Anthropologe ein als Experte ausgewiesener Fachmann der Menschenkunde, der sich mit dieser Frage auch in einem wissenschaftlichen Horizont zu beschäftigen hat. Aber die Frage nach dem Menschen als Mensch, die sich, wie wir gesehen haben, unter bestimmten Bedingungen, in außergewöhnlichen, existentiellen Situationen stellt, diese Frage kann kein Experte, kein Psychologe, Jurist oder Soziologe, auch kein Anthropologe für den je einzelnen lösen. Das Denken bedeutet hier ein Sich-dieser-Frage-aussetzen, und zwar nicht so, daß sie für andere oder von anderen gelöst wird. Die philosophische Anthropologie ist somit keineswegs eines der üblichen Therapieangebote oder ein Subsystem mehr oder das Dekor für einen schönen Abend. Das wäre eine Verkennung der existentiellen Dimension ihrer Frage. Auf diese kann es keine "Ex-cathedra-Antworten" geben. Der Anthropologe, der im Rahmen seines Berufes mit dieser Frage mehr konfrontiert ist, als es andere sind, auch er kann und darf sie nicht für andere beantworten. Das wäre eine Diskriminierung, eine Bevormundung, die das Recht und die Notwendigkeit der je eigenen sinnhaften Auseinandersetzung mit dem eigenen Schicksal und eine persönliche, existentielle Erfahrung unmöglich machen würde. Die Frage der philosophischen Anthropologie ist keine, die in einer philosophischen Lehrveranstaltung Platz hätte und die in einem gelehrten Diskurs zu entscheiden wäre. Die philosophische Anthropologie versucht vielmehr, eine Frage zutage zu bringen und nicht eine Formel bereitzustellen. Im Denken sind wir alle Laien und Experten zugleich. Das einzige, was der eine Mensch dem anderen voraus hat, ist Erfahrung. Diese Erfah-

rung legitimiert sich aber nicht kraft Besserwissen, kraft eines spezialisierten Expertentums, sondern kraft Schicksal.

In einer kurzen Zusammenfassung des Gedankengangs dieser ersten Sitzung hielten wir abschließend fest: Die philosophische Anthropologie ist nicht nur eine wissenschaftliche Disziplin, sondern auch und wesentlich eine elementare. Ihre Frage: Was ist der Mensch als Mensch? drängt sich vor allem unter bestimmten Bedingungen auf: Unter der Bedingung des Expertentums, unter der Bedingung des Krieges, unter der Bedingung von AIDS, aber auch in ganz persönlichen und unabdingbaren Situationen eines jeden. Man kann sagen, in diesen Grenzsituationen muß ein Offenbarungseid geleistet werden: Halte ich die Frage aus? Halte ich ihr stand? Es ist für einen Pädagogen eine schwache Legitimation, wenn er sich ihr nicht ausgesetzt hat, wenn er nicht den Versuch unternahm, ihr standzuhalten.

Wir wollen in diesem Seminar versuchen, uns dieser Frage auszusetzen, um einen Beitrag zu einer existentialen Bildung zu leisten, die jenseits der Theorien steht. Deshalb wählten wir das Thema: Die Frage nach der *Conditio humana*. Helmuth Plessner hat sich die Frage nach dem Menschen als Mensch ebenfalls gestellt. Wir wollen uns im folgenden am Leitfaden seiner Gedanken dem Thema nähern und werden in der nächsten Sitzung den Einstieg in Plessners Gedanken anhand der Groninger Antrittsvorlesung von 1936 "Die Aufgaben der Philosophischen Anthropologie" versuchen.

Zunächst galt es zu Beginn dieser zweiten Oberseminarsitzung einem Einwand entgegenzutreten, der angesichts des komplexen und schwierigen Themas schnell auftreten kann: Hat das Seminar "philosophische Schlagseite"? Hat das Thema in einer pädagogischen Lehrveranstaltung keinen Platz? Ist es für philosophisch nicht beschlagene Pädagogik-Studenten zu schwierig? Diesen Zweifeln kann man vielleicht mit einem Bild den "Wind aus den Segeln nehmen": Jedes Segelboot hat Schlagseite, wenn es gegen den Wind kreuzt. Die Hauptsache auch bei schwerem Seegang ist, daß es manövrierfähig bleibt! Nicht bildhaft gesprochen heißt das: Von der Themenstellung her ist dieses Seminar ein interdisziplinäres. Darum werden auch Bereiche der Philosophie berührt. Das Gesagte soll aber so vorgebracht werden, daß es auch jemand, der nicht (Schul-) Philosophie studiert, verstehen kann. Es ist also jeder Teilnehmer aufgefordert, die Begriffe zu übersetzen. Bei der Gelegenheit stellten wir heraus, daß die Philosophie im ursprünglichen Sinn keine eigentümliche Universitätsdisziplin ist. Die Philosophie beginnt mit dem Nachdenken selbst! Sie hat auch nicht ihren Ursprung in der Universität, sondern in den griechischen Akademien. Der bekannteste Philosoph der Alten Welt hat auf dem Marktplatz gearbeitet, nämlich Sokrates. Man sollte sich also nicht schrecken lassen, wenn der eine oder andere Gedanke, der im Verlauf der Seminars aufkommt, nicht sogleich als einfach greifbares Prüfungswissen verwertet werden kann.

Es sei noch ein Wink zum Legitimationsproblem dieser Veranstaltung gegeben: Jede Bildungstheorie hat das Problem des Menschenbildes. Über dieses ist sie zum einen seit jeher mit der philosophischen Tradition verbunden und zum anderen mit dem Gegenstand unserer Fragestellung eng gekoppelt. Die Bildungstheorie von Wilhelm von Humboldt ist ohne Kenntnis des philosophischen Idealismus nicht zu denken. Wir fragen dann allerdings nicht als Fachphilosophen oder als Philosophiewissenschaftler, sondern als Pädagogen in einem elementaren Horizont: Kann es ein Bild vom Menschen geben? - Soweit unser einleitender Exkurs zum Thema: Philosophie als Nachdenken und das Verhältnis von Pädagogik, Bildungstheorie und philosophischer Tradition.

Wir wiederholten nun den Gedankengang der letzten Seminar-sitzung in einem zusammenfassenden und erweiternden Rückblick in der Absicht, unsere Überlegungen im Hinblick auf das Thema voranzutreiben und auf den Einstieg in Plessners Antrittsvorlesung hinzuleiten:

In der letzten Oberseminarsitzung versuchten wir, in einem schnellen und forschen Vorgehen einen Einstieg zu unserem Thema zu ermöglichen. Das Thema ist der Ort der philosophischen Anthropologie bei Helmuth Plessner. Schon den Titeln der Literaturhinweise war zu entnehmen: Es geht um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer philosophischen Anthropologie heute, und das in einer bildungstheoretischen Absicht. Wir befaßten uns mit der Frage: Was ist eigentlich Anthropologie? Hat sie sich heute in mehrere nicht mehr in einen überschaubaren Zusammenhang zu bringende Teildisziplinen aufgelöst? Kann man noch von *der* Anthropologie sprechen? Wir stellten

zunächst fest: Das Wort Anthropologie ist mehrdeutig. Wir unterscheiden drei Bedeutungen von Anthropologie:

1. Anthropologie als die *Wissenschaft vom Menschen*. In den wissenschaftlichen Disziplinen von der Völkerkunde bis zur Medizin, die alle im weitesten Sinn den Menschen als Gegenstand ihrer Forschungen untersuchen, wird mit einschlägigen Methoden und genau definierten Termini im Modus der Intersubjektivität vorgegangen. Im Zentrum ihrer Bemühungen steht es, den Menschen in seiner *Beschaffenheit* zu erfassen.

2. Anthropologie kann in einer anderen Hinsicht auch bedeuten: *Die Kunde vom Menschen*. Darunter wäre ein Index allgemeiner Menschenkenntnisse zu verstehen, dessen Quellen Erfahrung, Tradition, Beobachtung und pragmatische Bewahrung sind. Jeder Oberkellner hat, wenn er gut ist, in diesem Sinne eine Anthropologie. Er muß gewissermaßen täglich Anthropologie "live" praktizieren. Dieses Menschenkenntnis hat ihren Ort in der sogenannten Lebenswelt - ein Begriff aus der Husserlschen Phänomenologie -, d.h. sie steht im unmittelbaren Vollzug lebensweltlich und historisch geronnener Praxis. Die Form dieser Lebenskunde als Menschenkunde ist die Sentenz. In ihr wird diese Form der Anthropologie als Spruch gefaßt und überliefert. Die Sentenz: "Man muß auch die Faust in der Tasche ballen können" gehört zu jener Menschenkunde. Sie bedeutet so viel wie: Man darf nicht aus "der Rolle" fallen, wenn einem danach ist, wenn man z.B. in Zorn gerät. Es wird also ein Problem der Höflichkeit, der Sitte thematisiert. Diese Form der Anthropologie bewegt sich, sagten wir, in der Lebenswelt. Sie arbeitet nicht mit wissenschaftlichen Gesetzes-hypothesen, die dann empirisch sich bestätigen oder nicht. Diese Le-

bens- und Menschenkunde ist vielmehr ein Instrument der persönlichen Erfahrung, über die ein jeder in einem gewissen Grad verfügen sollte. Gerade der Lehrer in der Schule sollte auf eigene Erfahrung mehr als auf z.B. psychologische Erkenntnisse bauen.

3. Der dritte Modus der Anthropologie ist der der philosophischen Reflexion auf die *Befindlichkeit* des Menschen. Er unterscheidet sich von der wissenschaftlichen Anthropologie und von der pragmatischen und lebensweltlichen Ebene der elementaren Anthropologie. Nach der klassischen Definition ist die philosophische Anthropologie die Besinnung auf das "Wesen" des Menschen. Wir versuchten, den "schwingenden" Begriff "Wesen" zunächst vermeidend, das Feld mit Hilfe von Kants vier berühmten Fragen aus der "Logik" einzugrenzen. Wir suchen also eine Antwort auf die Frage der Anthropologie: Was ist der Mensch?

In unserem Gespräch im Zusammenhang mit dem Angebot der Unterscheidungen Kants warfen wir die Frage auf, ob es heute überhaupt noch sinnvoll sein könne, die Frage zu stellen: Was ist der Mensch? Hat sich diese Frage nicht durch die Heraufkunft der spezialisierten, wissenschaftlichen anthropologischen Forschung als spekulativ und wenig inhaltsvoll erwiesen? Wir spielten gleichsam den *advocatus diaboli* gegen das eigene Seminarthema. Ist die philosophische Anthropologie mangels zuverlässiger Informationsquellen und mangels fachübergreifender Vernetzung überholt? Hat sie nicht in der Tradition des Idealismus zu ungedeckten Formeln gegriffen, die schon längst überholt und jetzt durch viel genauere Instrumente ersetzt sind? Muß man nicht vielmehr erforschtes Gewisses gegen Spekulation setzen? Ist nicht der Wechsel der Formeln der Anthropologie in der Ge-

schichte - von ZOOON LOGON ECHON über "Krone der Schöpfung", animal rationale, homo homini lupus, homo ludens, homo faber, homo ideologicus, usw. - ist dieser geschichtliche Wechsel nicht ein Einwand gegen die philosophische Anthropologie? Was ist der Mensch angesichts dieses großen Angebots von Formeln, die sich in der Geschichte überholen? Ist die Frage nicht unsinnig, so fragen wir, weil sie nicht "definitiv" zu bearbeiten und zu beantworten ist? Dabei vergißt man allerdings, daß "definitive" Antworten immer schon der Beginn von Dogmatismus sind. Trotzdem stellten wir uns die Frage: Sollte man nicht angesichts dieses Befundes des geschichtlichen Flottierens der Antworten auf die sog. Was-Frage verzichten, verzichten auf eine Definition?

Unsere Antwort auf diesen Zweifel war: Wir verzichten nicht! Wir verzichten nicht, weil schon die Frage falsch gestellt ist und eine Entscheidungsfreiheit suggeriert. Wir können nicht verzichten. Die Frage nach dem Menschen ist in erster Linie keine, die im Rahmen einer forschenden Disziplin beantwortet werden kann. Es ist keine Frage, die man einfach stellen kann, sondern die sich stellt, die sich aufdrängt. Sie drängt sich auf, wenn man sieht, wozu der Mensch im Guten wie im Bösen fähig ist. Sie stellt sich und drängt sich auf in Glück und Unglück des menschlichen Lebens, im Blick der nachwachsenden Generationen, von denen wir nicht wissen, in welche Zeit sie blicken werden, sie drängt sich auf im Blick auf die Zukunft. Kurz: Was ist der Mensch in seiner einzigartigen und eigenartigen Disposition? - eine Formulierung von Hannah Arendt. So kamen wir zu dem Schluß, daß die Frage nicht einfach zufällig wie jede andere gestellt wird, sondern daß sie unabweisbar ist und vom Menschen gestellt werden muß. Die

Vielzahl der Antworten ist kein Einwand gegen die Frage, sondern unterstreicht ihre Dringlichkeit.

Der Mensch, so könnte unsere Formel lauten, ist das einzige uns bekannte Wesen, das - im Unterschied zum Tier und im Unterschied zu den Göttern bzw. zu dem Gott - nach sich selbst unter wechselnden Bedingungen fragen *muß*, weil er an dem Wechsel selbst beteiligt ist. Anders gesagt: Der Mensch existiert in bestimmten Grenzsituationen des Nachdenkens als Frage nach sich selbst. Er existiert, so könnte man sagen, um so mehr als Frage nach sich selbst, je weniger ihm seine Wesensart und seine Position in der Welt von außer- oder überirdischen Mächten angewiesen wird und je mehr ihn die Geschichte in diese Stellung getrieben hat.

Soweit rekapitulierten wir die Überlegungen der letzten Seminarsitzung. An diese unmittelbar anknüpfend, frugen wir nun weiter: Wenn sich die Was-Frage (Was ist der Mensch als Mensch?) als Frage der philosophischen Anthropologie als unabweisbar herausstellt, wie steht diese Frage dann zur wissenschaftlichen Anthropologie? Anders formuliert heißt das: Was ist der Unterschied von philosophischer Anthropologie und wissenschaftlicher Anthropologie? Um uns das klar zu machen, unterschieden wir die beiden Anthropologien nach ihrer Intention. Die wissenschaftliche Anthropologie fragt nach der *Beschaffenheit* des Menschen. Die philosophische Anthropologie fragt im Unterschied dazu nach der *Befindlichkeit* des Menschen. Wir verdeutlichten diesen Sachverhalt in einem Tafelbild:

Wissenschaftliche Anthropologie

(Frage nach der Beschaffenheit)

Philosophische Anthropologie

(Frage nach der Befindlichkeit)

Nun fragen wir, in das Problem weiter eindringend: Was heißt Befindlichkeit? Worauf zielt die Frage: Wie ist der Mensch befindlich? (Ein Beispiel aus dem rheinischen Dialekt führte zunächst nicht weiter: "Ich bin mich heute nicht so wohl amfühlen". - Ist das eine Orts- oder eine Zeitbestimmung?) In einem anderem Beitrag wurde angemerkt: Es geht um eine Positionsbestimmung in Bezug zu anderen Koordinaten. Hier überlegten wir weiter und nannten einen Philosophen und Anthropologen der frühen phänomenologischen Schule, der in einem berühmten Buchtitel die Befindlichkeit des Menschen thematisiert. Es ist Max Scheler, der ab 1919 Professor in Köln war. Er nimmt in seinem Buch: "Die Stellung des Menschen im Kosmos" eine Ortsbestimmung des Menschen in der Welt vor. Es geht also um die Befindlichkeit, um die Position des Menschen. Wie ist der Mensch in der Welt? Es geht um die Frage nach der Stellung des Menschen im und zum Kosmos. Oder, in Heideggers Worten ausgedrückt: Es geht um die Frage nach dem menschlichen *In-der-Welt-Sein*. Es wird eine Bestimmung der Position des Menschen in seinem Verhältnis zur Welt unternommen. Was macht sein In-der-Welt-Sein aus? Wie ist sein Dasein verfaßt im Unterschied zu dem von den Tieren und Göttern? Wir waren zunächst skeptisch, ob es auf diese Frage ein Antwort gibt. Uns wurde schnell klar, daß es heute keine eindeutige, richtige Antwort auf

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

die Frage nach der menschlichen Position in der Welt mehr geben kann. Im Mittelalter, so verdeutlichten wir uns, war das anders: Hier wurde in der Ordo-Philosophie die Position des Menschen klar bestimmt. Man brauchte keine Anthropologie, denn sie wurde durch die Schöpfungsordnung präjudiziert.

Wir wiederholten noch einmal: Die Frage der philosophischen Anthropologie nach der Stellung des Menschen in der Welt - wir fügten hinzu: nach der Stellung des Menschen in der Welt, die durch ihn selbst erkundet werden muß. Im folgenden wandten wir uns der wissenschaftlichen Anthropologie zu und den Problemen, die sich mit der Frage nach der Beschaffenheit ergeben. Wonach fragt die Frage nach der Beschaffenheit? Steht sie im Gegensatz zu der Frage nach der Befindlichkeit? Zunächst ermittelten wir, daß das Wort "*Beschaffenheit*" an Gegenstände, an physikalische Vorgänge erinnert. Was sagt das, fragen wir weiter, wenn der Mensch gegenständlich betrachtet wird? Er wird, führten wir zunächst an, nicht als Ganzes, sondern in seinen Teilen untersucht. Darüber hinaus, und das ist das entscheidende, zeigt das Wort "Gegenstand" eine *Objektstellung* an. Der Mensch und seine Teile werden als Objekte betrachtet! Emotionen z.B. können in dieser Hinsicht untersucht, diesem Zugriff ausgesetzt werden. Der Gegenstand wird dann zum Erkenntnisobjekt, und die Untersuchung wird bestimmten Regeln unterworfen, wird methodisch diszipliniert. Wenn ich nach der Beschaffenheit des Menschen frage, erwarte ich Ergebnisse. Er steht dann in der Position des Objekts. Wir verdeutlichten das im Schaubild:

(S -----> O (M))

Die Frage nach dem Menschen wird in diesem wissenschaftlichen Horizont methodisch geregelt und gilt nur unter einer bestimmten Perspektive. Wir überlegen nun: In welchen Perspektiven fragen welche Wissenschaften? Die Medizin fragt nach dem körperlichen Aufbau, den physiologischen Grundlagen des menschlichen Organismus und seinen mechanisch-chemischen Abläufen. Sie bewegt sich in der Differenz von Gesundheit und Abweichung von der Norm. Die Pädagogik fragt in diesem Horizont nach der Entwicklung des Menschen im allgemeinen, die Entwicklungspsychologie nach psychischen und physischen Prozessen im Modus der *Intersubjektivität*. Die Geschichtswissenschaft fragt nach der historischen Verfaßtheit des Menschen, nach seinem Leben in den Zeiten. In derselben methodischen Art und Weise verfahren Psychologie und Soziologie. Während erstere die Frage nach der seelischen Verfaßtheit des Menschen stellt, hat letztere seine gesellschaftliche Verfaßtheit zum Thema.

Auf einen denkwürdigen Umstand muß an dieser Stelle hingewiesen werden: Aus dem Gesagten ist schon implizit deutlich geworden, daß es in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen Geistes- und Naturwissenschaften gibt! Auch die Geisteswissenschaften, obwohl mit anderen Gegenständen befaßt und andere Vorgehensweisen befolgend als die Naturwissenschaften, sind prinzipiell diesem Modell verpflichtet. Auch hier wird im Modus der Intersubjektivität der Mensch objektiviert und das Vorgehen methodisch diszipliniert. Der geisteswissenschaftlich oder der naturwissenschaftlich Forschende, beide müssen von ihrer Person, von ihrem Menschsein absehen und sind so dem Subjekt-Objekt-Schema verpflichtet. Die angeführten Beispiele dienen uns zur Veranschaulichung der Einstellung, die den

Menschen als Objekt befragt. Der problematische Umstand dabei ist der, daß das Objekt, d.h. der Untersuchungsgegenstand, gleichzeitig das Subjekt, der Untersuchende, ist. Bei solchem Vorgehen muß man, methodisch geleitet und der Intersubjektivität verpflichtet, von sich selbst als Mensch absehen. Dieses Von-sich-selbst-Absehen gehört notwendig zum Kontext dieses wissenschaftlichen Vorgehens dazu.

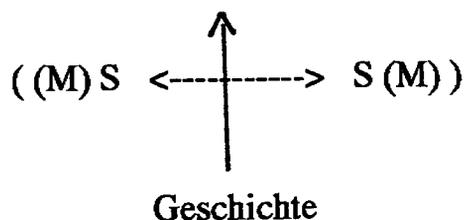
Nachdem wir uns das Modell der wissenschaftlichen Anthropologie verdeutlicht hatten, frugen wir in gleicher Weise nach der philosophischen Anthropologie. Wie sieht das Schema der philosophischen Anthropologie aus? Ist es nicht genau dasselbe? Zunächst wurde angemerkt, daß es sich anders als bei der wissenschaftlichen Vorgehensweise um einen reflexiven Prozeß handelt. In diesem Fall müßte das Schema folgendermaßen aussehen:

$$(S \text{ -----} \rightarrow S(M))$$

In einem weiteren Schritt erkannten wir, daß dieses Schema ein wenig zu kurz greift und den Sachverhalt nicht vollständig erfaßt. Der Prozeß, in den der Fragende im Horizont der philosophischen Anthropologie eintritt, ist nicht nur reflexiv, sondern *selbstreflexiv*. Diese Steigerung ist von entscheidender Bedeutung. Es muß also im Schema noch ein Pfeil in die andere Richtung hinzugefügt werden. Der Mensch ist in der Frage nach der Befindlichkeit nicht nur Subjekt, d.h. Fragender und Untersuchender, er ist zugleich Thema und Problem.

$$((M)S \text{ <-----} \rightarrow S(M))$$

Es geht hier um eine Strukturähnlichkeit. Der nach seiner Befindlichkeit fragende Mensch fragt nach sich selbst ohne methodologische Absicherung. Er muß sich persönlich der Frage aussetzen. Man könnte einwenden, hinter dieser Frage steht ein Anspruch, der die geschichtliche Existenz des Menschen außer acht läßt. Ist das ungeschichtlich gedacht? Wird das (Wechsel-)Verhältnis zwischen Subjekt und Subjekt in der Geschichte nicht je anders ausgelegt? Es wurde eingewandt, daß diese Frage zur Zeit des Renaissance-Menschen anders beantwortet wurde als heute. Wir konzedierten, daß dieses Phänomen in unserem Schema noch nicht veranschaulicht ist. Wir hatten schon oben die verschiedenen und vielfältigen Antworten in der Geschichte auf die Frage: Was ist der Mensch? zusammengestellt (z.B. animal rationale, ZOON LOGON ECHON, homo ludens, usw.) So kann man sagen, daß die Frage nach der Befindlichkeit gleichsam von der Geschichte durchschossen ist:



Wir haben somit eine zusätzliche Dimension, die *Geschichtlichkeit des Menschen* in seiner jeweiligen Position in das Schema aufgenommen. Nun galt es zunächst, im Seminargespräch einige Unklarheiten und Verständnisschwierigkeiten aus dem Weg zu räumen. Wir machten uns zur Aufgabe, die Differenz zwischen den beiden Formen der Frage, der wissenschaftlichen und der anthropologischen, zu explizieren: Wenn ich, um bei dem oben gewählten Beispiel zu bleiben,

nach dem Renaissance-Menschen philosophisch anthropologisch frage, dann heißt das nicht, daß ich nach zwei Menschen, nach ihm und nach mir als heutiger Person frage. Die Trennung, die die Zeit vorgibt, wird mit der Frage der philosophischen Anthropologie in einer geschichtlichen Abstraktion überbrückt. Der Mensch fragt hier nach sich selbst. So kann er analogisierend den Renaissance-Menschen als Mensch in den Blick nehmen, ohne historisch zu differenzieren. Erst in zweiter Linie geht es um Geschichte und um die historische Situation. Gleichwohl kann man die Frage nach dem Renaissance-Menschen in zwei Modi ermitteln: Ich kann zum einen nach ihm wissenschaftlich fragen: Das wäre dann Aufgabe der Historiker, der Geschichtswissenschaftler. Darum ging es uns nicht, denn damit wäre das Subjekt - Objekt - Schema unterlegt. Um das zu vermeiden, kann ich anthropologisch-philosophisch nach ihm fragen. Das bedeutet, daß ich als Mensch versuche, ihn als Mensch analogisch zu mir zu begreifen.

Wir faßten unsere Überlegungen zusammen: Es gibt zwei Arten, nach dem Menschen zu fragen, und zwei Möglichkeiten der Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch?: In der wissenschaftlichen Anthropologie geht es um die Beschaffenheit des Menschen, um Erkenntnisse im Modus der Intersubjektivität. Die Frage nach der Befindlichkeit hingegen zielt nicht auf (Selbst-)Kenntnis, sondern auf elementare *Selbsterkenntnis*. Das ist eine alte Frage. Schon auf dem Tempel von Delphi, vor dem Eingang zum Orakel, stand in Marmor eingemeißelt: *Erkenne dich selbst!* In einer zusammenfassenden Übersicht verdeutlichen wir uns die Differenz zwischen den beiden Formen der Anthropologie:

Wissenschaftliche Anthropologie:

Frage nach der Beschaffenheit

(S -----> O (M))

In Absicht auf Erkenntnis, Selbstkenntnis

Philosophische Anthropologie:

Frage nach der Befindlichkeit

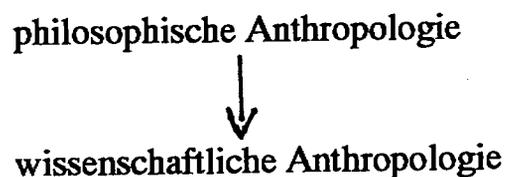
((M) S <-----> S (M))

In Absicht auf Selbsterkenntnis

Nachdem wir uns den Unterschied von wissenschaftlicher Anthropologie und philosophischer Anthropologie klar gemacht und die Differenz ihrer Fragen ermittelt hatten, fuhren wir in unserer auf Plessner vorbereitenden Besinnung fort. Wir frugen nun nicht mehr nach der Differenz, sondern nach dem Verhältnis von wissenschaftlicher Anthropologie und philosophischer Anthropologie. Wie stehen die Fragen nach Beschaffenheit und Befindlichkeit zueinander? In welchem Verhältnis befindet sich die Frage nach Erkenntnis und Selbstkenntnis zu der Frage nach Selbsterkenntnis? Oder, anders gefragt: Welche Rolle spielt die philosophische Anthropologie mit ihrer Frage nach der Befindlichkeit des Menschen für die wissenschaftliche Anthropologie und umgekehrt? Kann die wissenschaftliche Anthropologie auf eine philosophische Anthropologie verzichten oder muß sie der

philosophischen Anthropologie etwa untergeordnet werden? Wir wollten einen besseren Stand im Problem gewinnen und in einem variierenden Entfalten von denkbaren Möglichkeiten den Zusammenhang von wissenschaftlicher Anthropologie und philosophischer Anthropologie nachvollziehen. Mit dieser Frage bewegten wir uns einen weiteren Schritt auf Plessner zu. Ein Verständnis dieses Zusammenhangs ist für ein Nachvollziehen von Plessners Exposition der Aufgabe der Anthropologie unerlässlich. Wir ermittelten in einem modellhaften Durchspielen von Konstellationen mehrere Möglichkeiten des Verhältnisses von philosophischer und wissenschaftlicher Anthropologie:

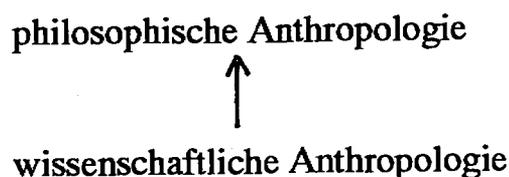
1) Es kann ein Anweisungsverhältnis der philosophischen Anthropologie vorliegen:



In diesem Fall legt die philosophische Anthropologie fest, was der Mensch ist. Er wird z.B. als ZOOON LOGON ECHON, als animal rationale oder als "Krone der Schöpfung" bestimmt, und die wissenschaftliche Anthropologie hat ihn dann im Hinblick darauf zu untersuchen. Es läge also ein klares Primat der philosophischen Anthropologie vor. Sie steht in einem direktiven Verhältnis zur wissenschaftlichen Anthropologie.

2) Die zweite Möglichkeit, die wir erwogen, wäre die Umkehrung der ersten. Die Wissenschaften ermitteln forschend die Beschaffenheit des Menschen und bestimmen ihn auf diese Weise in einem

vielschichtigen Bild bzw. in mannigfaltigen Bildern. Welche Funktion hätte die philosophische Anthropologie dann? Wie würde sie verfahren, welche Aufgaben kämen ihr zu?

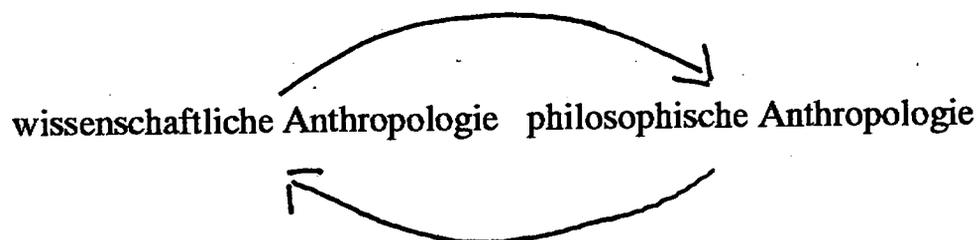


Die philosophische Anthropologie hätte in dieser Konstellation die Aufgabe zu dokumentieren, zu *synthetisieren*. Sie hätte die einzelnen, zusammenhanglosen Erkenntnisse der Wissenschaften in einem "Überbau" zusammenzubringen. Ihre Funktion wäre eine synthetische oder eine vernetzende. Vielleicht hat die Philosophie in den Augen einiger Zeitgenossen eine ähnliche Position: Die Formulierung der Summe der Erkenntnisse der Einzelwissenschaften.

3) Die dritte Möglichkeit, die im Seminargespräch genannt wurde, ist die einer Entsorgungsfunktion der philosophischen Anthropologie. Diese müßte dann die Fragen, die die wissenschaftliche Anthropologie aufgrund der partikularen Begrenztheit ihres positiven Vorgehens nicht beantworten kann, aufnehmen und so zu einer "De-kontamination" der Wissenschaften beitragen. Dieses Verhältnis ist mit dem unter Punkt zwei genannten nicht zu verwechseln, weil hier keine eigentliche Verbindung zwischen den beiden Anthropologien mehr vorliegt. Die philosophische Anthropologie hätte in diesem Fall nur noch eine Restfunktion, den eigentlichen Anspruch ihrer Frage hätte sie schon längst aufgegeben. Der anthropologische Mensch wäre durch die Wissenschaften an sein Ende gekommen. Da dieses Verhält-

nis kein Verhältnis im gesuchten Sinne mehr ist, ließ es sich auch nicht in einem Schaubild festhalten.

4) Wir nannten noch eine vierte Möglichkeit, den Zusammenhang zwischen philosophischer Anthropologie und wissenschaftlicher Anthropologie zu denken: Ein Wechselverhältnis zwischen beiden:

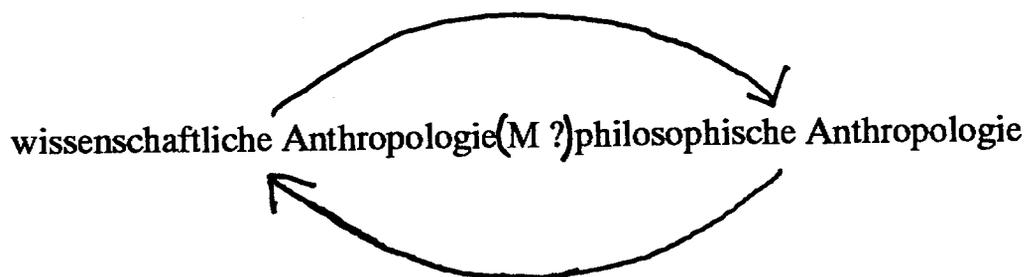


Wir fragen nun genauer: Wie kann man sich dieses Verhältnis vorstellen? Wie sieht ein Wechselverhältnis zwischen Erkenntnis und Selbsterkenntnis aus? Es scheint, daß die bloße Bestimmung als Wechselverhältnis noch nicht reicht, um das Phänomen zu fassen: Liegt nicht doch ein Subordinationsverhältnis in der einen oder in der anderen Weise vor? Anders gefragt: Halten die Selbsterkenntnisse, die wir persönlich als solche formulieren, einer Befragung durch die Wissenschaften stand? Die Frage auf die Wissenschaften bezogen lautet: Was steht hinter den wissenschaftlichen Erkenntnissen? Der einzelne Mensch? Wir stellten uns also die Frage nach der gegenseitigen Bedingtheit und nach der Reichweite der beiden Formen der Anthropologie. Wir ermittelten zwei Grundweisen, wie sich Selbsterkenntnis und wissenschaftliche Erkenntnis, philosophische Anthropologie und wissenschaftliche Anthropologie grundsätzlich zueinander verhalten können:

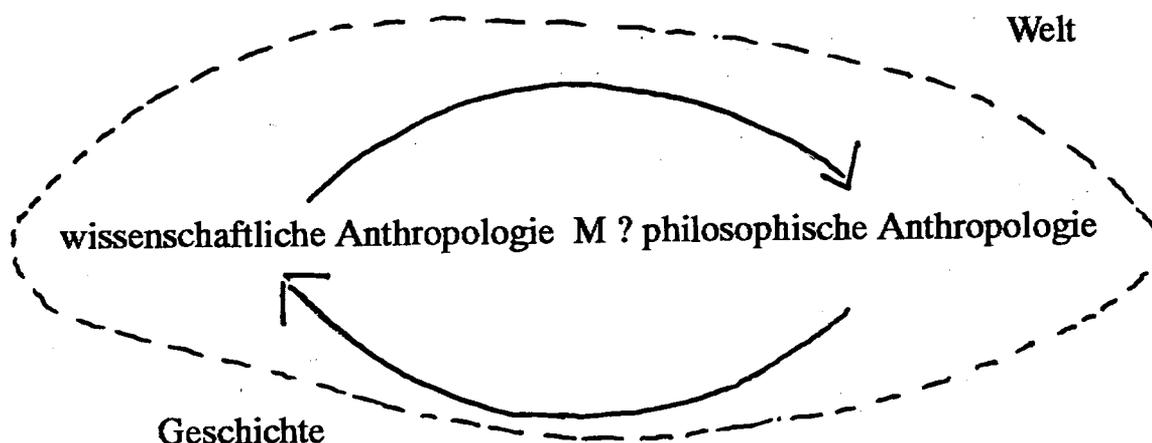
1) Es liegt ein *bestimmendes* Verhältnis vor. Der Mensch wird entweder in der einen, wissenschaftlichen oder in der anderen, anthro-

pologischen, Hinsicht definiert. Entweder bestimmt die Anthropologie, was der Mensch ist, oder die Wissenschaften ermitteln forschend seine Beschaffenheit und bestimmen ihn auf diese Weise. Wir hatten uns diese Möglichkeiten oben in Punkt 1) und 2) verdeutlicht. Für die philosophische Anthropologie würde das bedeuten, daß sie entweder in einer direktiven Position zur wissenschaftlichen Anthropologie stände oder die Vielzahl der wissenschaftlichen Erkenntnisse zu synthetisieren hätte. Die Selbstsicherheiten der einen wie der anderen Seite werden nicht erschüttert, es läge ein scharfes Bild vom Menschen vor.

2) Die zweite Möglichkeit wäre eine zweifelndes Verhältnis zueinander. Helmuth Plessner würde es ein *skeptisches* Verhältnis nennen. Er sagt, es ist unsinnig auf die Wissenschaft zu verzichten, weil sie eines unserer wichtigsten Instrumente in der Welt ist. Genauso wenig kann auf die philosophische Anthropologie verzichtet werden. Sie ist eine wichtige Instanz und zugleich ein Organ der Kritik gegenüber den ideologieanfälligen Wissenschaften. Auf diese Weise wäre ein Wechselverhältnis zwischen philosophischer und wissenschaftlicher Anthropologie bestimmt, das kein scharfes Bild vom Menschen voraussetzt. Der Mensch bleibt in dieser Situation als Fragezeichen bestehen, weil die Situation, in der sich dieses Wechselverhältnis abspielt, geschichtlich bewegt ist.



Für die moderne Anthropologie ist das Verhältnis von wissenschaftlicher und philosophischer Anthropologie als skeptisches Interdependenzverhältnis konstitutiv. Helmuth Plessner räumt ein, daß die Was-Frage, die vielleicht im Mittelalter im Rahmen einer Ordo-Philosophie mit Bestimmtheit beantwortet wurde, heute in einer geschichtlich bewegten Situation gesehen werden muß. Die *Geschichte als Horizont von Welt* wird bei Helmuth Plessner miteinbezogen. Insofern war es uns möglich, den hier angesprochenen Situationsbegriff bei Helmuth Plessner darzustellen. Das skeptische Wechselverhältnis zwischen Beschaffenheit und Befindlichkeit läuft in einem geschichtlich bewegten Horizont von Welt ab, der nie endgültig festzustellen ist:



Der Mensch steht innerhalb dieser Situation nicht nur in der Mitte, sondern gleichsam überall. Er ist wie das gesamte Verhältnis nicht eindeutig zu bestimmen.

Damit haben wir einen guten Ausgangspunkt gefunden, uns Plessners Groninger Antrittsvorlesung genauer zuzuwenden. In der nächsten Seminarsitzung wollen wir einen Einstieg in den Text wagen. Heute haben wir versucht, die Fragen zu beantworten: Was ist eine

wissenschaftliche Anthropologie? Was ist eine philosophische Anthropologie? Wonach fragen sie? Wovon gehen sie aus? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? In Plessners Modell des skeptischen Wechselverhältnisses rücken die Arroganz der Wissenschaften und die Ignoranz der Philosophie zusammen. Die skeptische Kooperation ist die Voraussetzung für eine Anthropologie im Sinne Helmuth Plessners.

Unser Ziel war es, in einer ungewöhnlichen Vorgehensweise, vor einer Befragung des Textes das Problem zunächst aus dem eigenen Horizont heraus zu formulieren. Es ist der Versuch, das eigene Denken unter der Flut der theoretischen Behauptungen nicht abdanken zu lassen.

3. Sitzung

13.5.1993

Es folgte zunächst, wie zu Beginn der letzten Sitzung, ein Rückblick als Zusammenfassung unseres Gedankengangs und Grundorientierung für das Fortschreiten im Thema:

Nachdem wir uns darüber einig waren, daß die Grundfrage der Anthropologie - Kants Frage: Was ist der Mensch? - nicht überflüssig geworden ist, weil sie sich immer wieder stellt und um so nachdrücklicher stellt, je unsicherer die Antworten in der anthropologischen Denkgeschichte werden, haben wir uns bemüht, zwei Dinge zu klären:

1) Wie kann man eine philosophische Anthropologie charakterisieren, und zwar im Unterschied zu der Wissenschaft vom Menschen?

2) Welche Grundbeziehungen sind möglich zwischen der positiven Wissenschaft vom Menschen und einer philosophischen Anthropologie?

zu 1) Wir trafen hinsichtlich einer Charakterisierung der philosophischen Anthropologie folgende Feststellung: Die philosophische Anthropologie fragt nach der *Befindlichkeit* des Menschen, die wissenschaftliche Anthropologie nach der *Beschaffenheit* des Menschen. Letztere nimmt den Menschen immer unter einer bestimmten Perspektive in den Blick: Sie forscht in einem historischen, gesellschaftlichen, gesundheitlichen, seelischen Horizont. Die Frage nach der Beschaffenheit bedeutet eine gegenständliche Untersuchung des Menschen durch den Menschen. Die Frage nach der Befindlichkeit zielt auf die Lage des Menschen in der Welt ab, sie fragt nach *Selbsterkenntnis*. Die Frage nach Beschaffenheit zielt auf *Selbstkenntnis*. Sie läßt sich mit dem Subjekt - Objekt - Schema charakterisieren. Im Sinne dieses Schemas der positiven Wissenschaften wird der Mensch

a) in der Perspektive eines Gegenstandes und

b) mit einem bestimmten Verfahren, das einer Methode verpflichtet ist, untersucht. Dabei ist wichtig zu beachten, daß Natur- und Geisteswissenschaften gleichermaßen dem *Subjekt - Objekt - Schema* verpflichtet sind. Beiden geht es um die Auffindung von Tatsachen und die Verifizierung von Gesetzhypothesen einerseits und andererseits darum, bestimmte Sachverhalte verstehen oder erklären zu können. Sowohl die Geistes- und Sozialwissenschaften wie die Naturwissenschaften folgen in ihren Grundsätzen der Subjekt - Objekt

- Schematisierung. Das macht sie zu Wissenschaften! Somit ist auch die Anthropologie als Wissenschaft grundsätzlich diesem Subjekt - Objekt - Schema verpflichtet.

Im Unterschied zu der objektiven Forschung, die Kenntnisse über den Menschen hervorbringen und sichern will, ist das "Verfahren" der philosophischen Anthropologie die *Besinnung* auf den Menschen. Besinnung auf den Menschen, das ist die Selbstbesinnung in Absicht auf Selbsterkenntnis. Sie zielt auf die Gesamtlage des Menschen, und zwar nicht nur in theoretischer Einstellung, sondern in praktischer Absicht der Selbstbesinnung. Sie will nach Kant herausfinden, was der Mensch von sich zu erhoffen hat und mit welchen Möglichkeiten und Grenzen er in die Welt gestellt ist. Als Praxis der Selbstbesinnung verbindet sich die philosophische Anthropologie mit der Bildungstheorie. Letztere wendet sich vor allem der dritten der folgenden Fragen zu, die alle im Fragehorizont der philosophischen Anthropologie stehen:

Was ist der Mensch?

Wie ist der Mensch befindlich?

Wie wird der Mensch zum Menschen?

Hier schloß unsere Frage nach den Grundmöglichkeiten der Beziehung zwischen der philosophischen Anthropologie und der wissenschaftlichen Anthropologie an. Wir hielten insgesamt drei mögliche Konstellationen fest:

1) Die philosophische Anthropologie gibt den positiven Wissenschaften die Grundbestimmung des Menschen in sogenannten Wesensformeln vor: So z.B. die heute noch tragende und immer wieder attackierte Vorstellung, der Mensch sei ein Kompositum aus Leib,

Seele und Geist. Ist diese Auffassung vorausgesetzt, dann fällt der anthropologischen Forschung die Aufgabe zu, diese metaphysischen und theologischen Modelle zu exemplifizieren, zu bestätigen und zu variieren. Anthropologische Forschung wird in diesem Fall zur Auslegung einer metaphysischen Gewißheit über den Menschen. Man weiß, was der Mensch ist, und untersucht unter diesen Vorgaben das Detail. Man kann sagen, daß so im Horizont einer Ordo-Anthropologie verfahren wurde und wird.

2) Das zweite mögliche Verhältnis von philosophischer und wissenschaftlicher Anthropologie wurde von uns folgendermaßen beschrieben: Die philosophische Anthropologie überläßt den Wissenschaften, die sich seit dem 17. Jahrhundert zunehmend von der Theologie und der Metaphysik emanzipierten, die Frage nach dem Menschen. Sie beschränkt sich heute nur noch auf die Zusammenfassung der Forschungsergebnisse, etwa im Sinne einer Montage der verschiedenen Menschenbilder, mit denen sie dann hausieren gehen muß. Das heißt, daß die Fragen nach Selbstkenntnis und Selbsterkenntnis hier zusammenfallen, sie sind identisch geworden. Die anthropologische Wissenschaft hat die philosophische Anthropologie aufgelöst, diese hat nur noch eine *Restfunktion*. So lautet auch Michel Foucaults These, das Ende des anthropologischen Menschen sei schon eingetroffen. Der Mensch sei durch die Wissenschaften selbst an sein Ende gekommen. Die Philosophie bestreite nur noch "Nachhutgefechte" einer längst entschiedenen Schlacht. Die philosophische Anthropologie habe sich schon lange überlebt, seit sich das Ende der anthropologischen Menschen seit Nietzsche angekündigt habe. Wer heute noch philosophische Anthropologie betreibe, sei unbelehrbar.

3) Die dritte Möglichkeit, die wir anführten, impliziert, daß sich die philosophische Anthropologie auch nach dem Ende der Wesensbestimmungen behauptet. Die Frage nach der Befindlichkeit des Menschen hat noch nicht abgedankt. Das Verhältnis von philosophischer und wissenschaftlicher Anthropologie ist das einer *wechselseitigen Infragestellung*. Vielleicht ist es die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, Konsequenzen aus den Forschungen zu ziehen und vor allem, die anthropologischen Voraussetzungen der Wissenschaften zu thematisieren. Sie müßte sich kritisch im Hinblick auf Utopien, Selbstgefälligkeiten, Schönfärbereien, auf Tendenzen des Naturalismus und des Spiritismus befragen lassen. Umgekehrt müßte die philosophische Anthropologie sich den Ergebnissen der Wissenschaften aussetzen und versuchen, ihnen standzuhalten. Alle anthropologischen Totalisierungen, alle Wesensbestimmungen wären dann verdächtig, denn natürlich gilt dieses skeptische Hinterfragen in einem solchen kritisch-fragenden Wechselverhältnis ebenso für die Voraussetzungen und Ergebnisse der anthropologischen Forschung. Dieser Wechselbezug von philosophischer Anthropologie und wissenschaftlicher Anthropologie ist vielleicht gegenwärtig die Konstellation, die am wenigsten von beiden Positionen aufgibt. Nachdem einerseits die Anthropologie und andererseits auch die Wissenschaften in das Kreuzfeuer der Kritik geraten sind, können sie so ihren Anspruch und ihre eigene Fragestellung in einem kritischen Wechselbezug behaupten. Für die philosophische Anthropologie bedeutet das, daß die Frage nach dem Menschen als Mensch weder zugunsten der anthropologischen Wissenschaften noch angesichts postmoderner Endzeitprognosen aufgegeben werden kann, sondern nach wie vor und vielleicht gerade heu-

te eine wichtige Rolle bei der Beantwortung der Frage des Menschen nach sich selbst spielt.

An diesem Punkt schlossen wir unsere vorbereitenden Überlegungen zu dem Thema philosophische Anthropologie und wissenschaftliche Anthropologie ab und wandten uns Helmuth Plessners Antrittsvorlesung: "Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie" zu. Wir waren überzeugt, den Text nun nicht mehr "blind" lesen zu müssen, sondern vorbereitet genug zu sein, ihn mit "Resonanz zum Klingen bringen zu können".

Wir hielten zunächst Helmuth Plessners Gedanken des ersten Absatzes fest (Seite 133): Er sagt, daß die philosophische Anthropologie keine Entdeckung unserer Zeit ist, sondern daß es die Frage nach dem Menschen schon immer gibt seit der Zeit, in der die Zerebralisierung stattgefunden hat. Diesen Überlegungen stimmten wir zu, da sie mit unseren eigenen vorbereitenden übereinstimmten. Wir konnten uns nun auf eine zentrale Stelle im Text konzentrieren, in der Helmuth Plessner in einem Satz die Aufgaben der Anthropologie bestimmt. Zur Interpretation dieser Passage nahmen wir uns genügend Zeit, um den komplexen Sachverhalt nachvollziehen zu können. Helmuth Plessner sagt auf Seite 134 unten:

"In der Auflösung einer von Christentum und Antike bestimmten Welt stellt sich der Mensch, nun völlig von Gott verlassen, gegen die Drohung, in der Tierheit zu versinken, erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins."

Wir fragen zunächst danach, wie die beiden zitierten Gedanken Helmuth Plessners zueinander stehen:

1) Die philosophische Anthropologie hat es immer schon gegeben.

2) Die Drohung, in die Tierheit abzurutschen, hat es auch schon immer gegeben.

Kann hier eine gemeinsame Thematik gesehen werden? Haben wir die Zeiten hindurch dieselben Fragen? Haben wir dann auch dieselben Bedingungen? Wir rekapitulierten zunächst: Die philosophische Anthropologie hat es schon immer gegeben. Nach Helmuth Plessner kommt ihr aber in der Moderne eine neue und prägnante Aufgabe zu. Die Drohung, in die Tierheit abzusinken, hält sich durch alle Zeiten. Heute heißt es aber: (Wir sind) "völlig von Gott verlassen". Das heißt, es verschärft sich radikal die Gefahr, in die Tierheit zurückzufallen. Wir können somit einerseits eine Übereinstimmungsverbindung und andererseits eine Verschärfungsverbindung zwischen den in den ausgewählten Zitaten beschriebenen Aufgaben einer philosophischen Anthropologie ausmachen. Man könnte, so überlegten wir, eine negative Geschichtshypothese als Hintergrund dieser Argumentation sehen. Die Vorstellungen von Antike und Christentum tragen heute nicht mehr. Sie hätten eine Sicherheit gegenüber der Gefahr, in die Tierheit abzurutschen, geboten. Die Probleme und die Fragen der Anthropologie sind damals wie heute zwar gleich, aber wir sind in einer Zeit, in der die Sicherungen weggefallen sind und die Drohung des tierischen Rückfalls sich verschärft. Es liegt also eine *Steigerung der Notwendigkeit* vor, die Frage der philosophischen Anthropologie zu stellen.

Nachdem wir mit Helmuth Plessner die Notwendigkeit der Anthropologie festgestellt haben - die Notwendigkeit der Anthropologie für den modernen Menschen, um nicht in die Tierheit zurückzufal-

len, nachdem die Stützen der Tradition nicht mehr tragen - wandten wir uns einem Grundzitat aus der Groninger Antrittsvorlesung zu, in dem Helmuth Plessner die Aufgaben und den Anspruch der philosophischen Anthropologie formuliert. (Das Zitat befindet sich im angegebenen Text auf S.135 und lag uns allen in Form eines kopierten Ausschnittes vor):

"Ihr (der philosophischen Anthropologie) Feld ist kein objektiv und nach bestimmten generellen Kategorien, die von vornherein zu inventarisieren wären, abgrenzbarer Bereich, sondern 'der' Mensch in 'der' Welt, die ein Durchbruch zu offenen Horizonten ist und deren Vieldeutigkeit und Unergründlichkeit, somit also wesentlich Unsicherheit, in Lockruf und Drohung aus geschichtlicher Erfahrung Menschen das Bewußtsein gaben, 'Menschen' zu sein. Wer angesichts dieser Unsicherheit über den Menschen als solchen etwas zu sagen wagt, muß damit rechnen, von ihm vor dem Forum der Geschichte zur Verantwortung gezogen zu werden."

Wir versuchten, diesen schwierigen Abschnitt in kleinen Schritten genau zu interpretieren, um Helmuth Plessners Vorstellungen von Anthropologie vollständig und richtig verstehen zu können. So richteten wir zunächst unser Augenmerk auf Plessners erste Feststellung: "Ihr Feld ist kein objektiv und nach bestimmten Kategorien (...) abgrenzbarer Bereich (...)." Anthropologie ist demnach ein Feld, aber kein abgrenzbarer Bereich. Welche Kategorien meint Helmuth Plessner? Sind "generelle Kategorien" nicht eine unnütze Verdopplung? Was heißt das? Wir kamen darin überein, daß die Wendung, das "Feld der Anthropologie" sei kein nach "generellen Kategorien" "abgrenzbarer Bereich", gegen Kant gesprochen ist. Später werden wir noch ge-

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

nauer auf Helmuth Plessners Auseinandersetzung mit Kant eingehen. Hier geht es zunächst um eine allgemeine Begriffsbildung der Anthropologie. Kant legt in der "Kritik der reinen Vernunft" apriorische Erkenntniskategorien, unabänderliche Grundmuster der Konstitution von Wirklichkeit fest. Diese reinen Verstandesbegriffe werden als Grundformen menschlicher Begriffsbildung bestimmt und liegen vor aller Erfahrung, d.h. sie sind Raum und Zeit als reine Formen sinnlicher Anschauung als apriorische Prinzipien in ihrer Allgemeinheit überlegen.

Helmuth Plessner verwendet hier gerade nicht die kantische Terminologie und spricht von "generellen Kategorien". Diese seien auf den Bereich der philosophischen Anthropologie nicht anwendbar. Warum nicht? Wir überlegten, daß Helmuth Plessner das "Feld" der philosophischen Anthropologie in zwei Hinsichten bestimmt:

Zum einen handelt es sich um keinen "abgrenzbaren Bereich". Er ist nicht genau vermeßbar. Deshalb können Kategorien für den Bereich der philosophischen Anthropologie als trennscharfe Begriffe nicht greifen. Zum anderen lehnt Helmuth Plessner die Begriffe der Objektivität und Kategorialität als generelle Grundmuster der philosophischen Anthropologie ab. Sie sind für diesen Bereich nicht zutreffend. Das ist nicht in einem allgemeinen Sinne gemeint! Sie haben sehr wohl ihren Nutzen und ihre Berechtigung in anderen Gebieten, z.B. in dem der Biologie oder der Philosophie im Sinne einer kategorialen Philosophie. Helmuth Plessner warnt hier vielmehr vor einer Konstitution des Menschen als etwas Bestimmtes. Er rät zur Vorsicht, wenn z.B. mit der aristotelischen Konstitution des Menschen als ZON LOGON ECHON operiert wird. Diese Bestimmung setzt vor-

aus, daß es sich um einen abgegrenzten Bereich handelt, daß der Mensch in der Welt als Mensch zu fassen ist.

Wir frugen nun in einem weiteren Schritt: Auf welchem Hintergrund argumentiert Helmuth Plessner? Warum ist der Mensch als Ganzes nicht zu objektivieren und nicht zu kategorisieren? Anderes gefragt: Ist der Mensch ein objektiv nach bestimmten Kategorien unterscheidbarer "abgrenzbarer Bereich"? Ich kann mich doch "auf der Couch" von einem Psychologen untersuchen lassen? Aber kann ich den Menschen wie einen Stein oder einen anderen Gegenstand untersuchen? Warum nicht? Wir standen vor der Frage, wie man Helmuth Plessner zu lesen hat, um ihn zum Sprechen zu bringen. Es gibt anscheinend auch schweigsame Sätze, die sich einem Geradehin-Verstehen entgegenstemmen.

Es wurde in unserem Gespräch zunächst eingebracht, daß die im zweiten Teil des Satzes genannten "offenen Horizonte" der Grund für die Unmöglichkeit einer Kategorisierung und Objektivierung des Menschen seien. Wir frugen allerdings sofort, woher die "offenen Horizonte" kommen. Wieso spricht Helmuth Plessner von "Vieldeutigkeit", "Unergründlichkeit", von "offenen Horizonten"? Im allgemeinen kann man sagen, daß jede Anthropologie, auch die Helmuth Plessners, im Rücken eine "Hintergrundanthropologie" hat. Das heißt, daß Helmuth Plessner hier mit einem bestimmten Menschenbild argumentiert, das noch nicht ausgewiesen wurde. Sein implizites Hauptargument gegen eine kategoriale Bestimmung des Menschen ist seine *Geschichtlichkeit!*. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. Das Veto der Zeit, genauer das Veto der Geschichte verhindert eine objektivierende und kategorisierende Formel für den Menschen. Der Mensch ist ein

Wesen, das in der Zeit existiert, das die Möglichkeit hat, sich in der und zur Geschichte zu verhalten. Das ist der Hintergrund der "offenen Horizonte", deshalb kann es keinen "abgegrenzten Bereich" der Anthropologie geben. Die geschichtliche Existenzweise des Menschen verhindert eine Definition des ganzen Menschen nach übergeschichtlichen, objektiven Kategorien.

Wir besannen uns an dieser Stelle noch einmal auf die zu Beginn untersuchten beiden Zitate zurück. Einerseits der Anspruch an die Anthropologie, heute eine Sonderstellung einzunehmen als Bastion gegen die Drohung, in die Tierheit abzurutschen, und andererseits die Aussage, Anthropologie habe es schon immer gegeben, beide Gedanken erschienen uns nun in einem Zusammenhang. Die Fragen der Anthropologie stellen sich heute neu, vielleicht dringender, weil die Antworten von Antike und Christentum nicht mehr tragen. Trotzdem haben wir dieselben Fragen, wie sie der Mensch schon immer stellte. Aufgrund seiner geschichtlichen Existenz sind die Antworten den zeitlichen Veränderungen unterworfen. Die Fragen der Anthropologie müssen immer wieder neu gestellt werden. Jetzt wird es verständlich, warum die philosophische Anthropologie keine Wesensformeln für die anthropologischen Wissenschaften bereitstellen kann: Eine Wesensformel für den Menschen berücksichtigt das Moment der Zeit nicht.

Wir faßten noch einmal zusammen: Die primäre Aussage dieses Abschnittes aus Helmuth Plessners Antrittsvorlesung lautet: Der Mensch kann nicht eindeutig bestimmt werden. Er ist vieldeutig, aber doch wieder in der Geschichte derselbe. Wir wissen weder genau, woher wir kommen, noch wohin wir gehen. Der Mensch taucht in der Zeit immer wieder anders auf. Um das Problem noch genauer zu ver-

stehen, fragen wir: Was macht den Menschen außer dem Faktum seiner *Geschichtlichkeit* unergründlich? Kann es noch andere Einwände gegen eine kategorische Formel für den Menschen geben? Das Moment der Geschichtlichkeit, so überlegten wir, das Helmuth Plessner anspricht, gehört zu den Grundbestimmungen der Anthropologie: Nach ihnen ist der Mensch bestimmt durch Vernunft, Freiheit, Geschichtlichkeit und Leiblichkeit. Wenn bei Helmuth Plessner von "*Unergründlichkeit*" des Menschen die Rede ist, so ist neben der Geschichtlichkeit die *Freiheit* als weiteres Moment zu nennen, das wesentlich zur Unergründlichkeit beiträgt. Der Mensch ist unergründlich und vieldeutig, weil er auch frei ist. Was macht Freiheit aus?, so fragen wir weiter. Es wurde zunächst eingebracht, daß Freiheit keinen Determinismus bedeute. Freiheit ist ohne Grund. Stimmt das wirklich? Wir einigten uns darauf, daß Freiheit dadurch zur Freiheit wird, daß der Mensch sich anders verhalten kann, als er sich tatsächlich verhält, d.h. sein Verhalten ist nicht von vornherein festgelegt.

Wir können zusammenfassen: Helmuth Plessner faßt den Menschen als ein *Wesen der Geschichte* und der *Freiheit* auf - wir können hinzufügen: sicherlich auch als ein Wesen der *Natur*. In dem folgenden zweiten Teil des Zitats (es geht immer noch um das auf Seite 135) zieht Helmuth Plessner die Konsequenzen für den Anthropologen:

"Wer angesichts dieser Unsicherheit über den Menschen als solchen etwas zu sagen wagt, muß damit rechnen, von ihm vor dem Forum der Geschichte zur Verantwortung gezogen zu werden."

In einer Lage, in der die Stützen gebrochen sind, in der der Mensch als Rätsel seiner selbst ansichtig geworden ist, muß die Anthropologie damit rechnen, "vor dem Forum der Geschichte zur Ver-

antwortung gezogen" zu werden. Wir wunderten uns über diesen merkwürdigen Gedanken. Hat der Mensch Verantwortung vor der Geschichte oder wird er zur Verantwortung gezogen? Wenn ja, wie sieht so etwas aus? Ist der "Ordo-Anthropologe" damals bei Zusammenbruch seines Systems auch zur Verantwortung gezogen worden? Von wem? Vor welchem Forum? Im Rahmen eines christlichen Welt- und Menschenbildes kann das - wenn es zuträfe - nur vor Gott vollzogen werden. Nach den Voraussetzungen, die Helmuth Plessner für heute formuliert, ist die Stellung des Menschen eine andere. Die Geschichte ist für ihn kein abstrakter Raum. Der Anthropologe wird als Mensch vor das "Forum der Geschichte" zitiert und ist dort als solcher verantwortlich. Es geht also nicht um irgendwelche Theoreme, die sich in einem geschichtlichen Prozeß bewähren müssen, sondern um den Menschen. Es geht auch nicht darum, mit einer besonderen Tat, vorgeführt vor dem "Forum der Geschichte", in den "Ploetz" zu kommen, wie es heute manchmal versucht wird. Die *Verantwortung vor der Geschichte* heißt hier *Verantwortung vor dem Menschen* - und nicht mehr vor Gott. Die eindringliche Ernsthaftigkeit dieses Gedankens wird noch deutlicher, wenn man das Entstehungsdatum dieser Schrift Helmuth Plessners miteinbezieht. Die Antrittsvorlesung wurde 1936 in Groningen gehalten. Wir wissen heute, was gemeint ist und was folgte: Rassenwahnsinn, der anthropologisch gestützt wurde und die Ermordung ganzer Völker legitimierte. Die Verantwortung, die Helmuth Plessner meint, drückt, belastet mit ihrem Anspruch die Anthropologie. Es gibt keine Instanz, an die die Verantwortung vor der, durch die und in der Geschichte abzugeben wäre. Der moderne Mensch ist sich selbst verantwortlich. Er kann sich nur auf sich selbst berufen, auf keine Tradi-

tion, auf keinen Gott. Der Anthropologe wird in eine kaum tragbare Verantwortung genommen, wenn man die Situation der Weltoffenheit des Menschen miteinbezieht. Der Mensch soll für etwas verantwortlich sein, was er eigentlich gar nicht verantworten kann. Man denke nur daran, für welche kruden Ideologien Nietzsche als Zeuge dienen mußte.

Uns wurde nun klar: Jede Form der Beantwortung der Frage: Was ist der Mensch? hat auch Konsequenzen für sein Handeln. Hannah Arendt hat das in ihrem Werk "Vita Activa" genau beschrieben. Der Mensch kann sich vor der Verantwortung nicht drücken, nicht nur der Anthropologe, sondern jeder Mensch. Aber 1936 ist natürlich der Anthropologe in einer besonderen Position, in einer besonderen Verantwortung, in einer Zeit, in der allerlei Wahnsinn als Anthropologie "verkauft" wurde. Das heißt aber nicht, daß der Anthropologe der bessere Mensch sei. Jeder hat gleichermaßen dieselbe Verantwortung. Der Anthropologe ist allerdings qua Beruf dazu aufgerufen, zu sehen und zu sagen, was er als Mensch ist, wie er als solcher zu handeln hat und wie er für sein eigenes Tun Verantwortung übernimmt.

Der Anthropologie wird bei Helmuth Plessner eine neue Rolle zugewiesen. Das ist auch wichtig für die Inhalte und Aufgaben der Bildungstheorie. Diese neue Stelle der Anthropologie würde jede wissenschaftliche Anthropologie ablehnen. Sie nimmt hier eine prominente Position ein in einer geschichtlichen, vieldeutigen und unergründlichen Situation: eine Zumutung! Heutzutage werden die praktischen Konsequenzen der Theoreme, die Verantwortung für das eigene Handeln in den Fakten- Regel- und Tatsachenwissenschaften als sog. Normenprobleme ausgelagert. Helmuth Plessner würde sich heute schnell

den Vorwurf eines anthropologischen Fehlschlusses zuziehen. - Wir konnten unsere Erkenntnisse zusammenfassen:

1) Helmuth Plessner formuliert mit dem Grundbegriff der "*Un-ergründlichkeit*" den Wagnischarakter einer modernen Anthropologie, ihre kritische Position ohne Stütze von Tradition oder Gott.

2) In dieser Anthropologie spiegeln sich die Grundphänomene und Grundbestimmungen des Menschen: *Geschichtlichkeit und Freiheit*. Helmuth Plessner erteilt damit einer affirmativen Anthropologie eine Absage. Anthropologie ist nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Disziplin. Die anthropologischen Fragen und Probleme fordern eine *Praxis der Verantwortung*. Der Anthropologe wird "vor dem Forum der Geschichte zur Verantwortung gezogen", d.h. es beschäftigt sich keine institutionelle und anonyme Ethikkommission mit Theorien und möglichen Folgen, sondern *der Einzelne* ist vor *den* Menschen verantwortlich für seine Taten und deren Folgen für Andere, für deren Leid oder auch Glück. Es geht also um den tatsächlich historisch existierenden Menschen und nicht um ein über- oder vorge-schichtliches Forum. Anders gesagt: Der Mensch steht in der Verantwortung der Geschichte, die er macht. Nachdem dieser Zusammenhang von Anthropologie, Geschichte, Freiheit und Verantwortung für uns deutlicher geworden war, konnten wir uns, im Text fortschreitend, einer weiteren Passage zuzuwenden:

"In der Philosophischen Anthropologie ist der Mensch als Mensch angesprochen und in diesem Zusatz eine Einschränkung auf den Bereich vorgenommen, der zwischen den Extremen größtmöglicher Vereinzelung und größtmöglicher Verallgemeinerung eine nicht genau festzulegende Mitte hält." (Seite 136, Mitte)

Wir fragen: Was versteht Helmuth Plessner unter dem "Menschen als Menschen"? Was heißt "Bedingungen größtmöglicher Vereinzelung" und "Verallgemeinerung"? Wir bemerkten zunächst, daß Helmuth Plessner mit der Frage nach dem Menschen als Menschen eine Einschränkung des Bereichs verbindet. Das sahen wir bisher nicht so. Mittels der Reflexivität, eines Wesensmerkmals des Menschen, ist der Mensch in der Lage, die Frage nach sich selbst zu stellen. Wir begriffen den Menschen als das einzige uns bekannte Wesen, das nach sich selbst fragen kann und muß. Die Frage der Anthropologie verstanden wir als eine elementare *Aufgegebenheit*. Hier scheint also ein Unterschied zu Helmuth Plessners Auffassung vom Menschen und von Anthropologie zu sein. Wir ließen das Problem zunächst im Raum stehen und wandten uns der Frage zu: Was meint Helmuth Plessner mit der Wendung "größtmöglicher Vereinzelung"? Wir unterschieden zwei Interpretationsebenen:

1) Es ist denkbar, daß mit "größtmöglicher Vereinzelung" die Einzigartigkeit des Menschen gemeint ist. Das würde bedeuten, daß der Mensch in der Anthropologie nur und ausschließlich als einzigartiges, ganz besonderes Wesen erscheint. Wir verwarfen aber diesen Gedanken, weil schon allein durch das Phänomen der Sprache eine Verallgemeinerung erreicht ist, die eine Einzelheit in diesem Sinne nicht mehr zuläßt. Andererseits kann eine Verallgemeinerung des Menschen in der Anthropologie durch Kategorien erreicht werden, wie wir uns oben schon deutlich machten. Der Mensch wird dann im Einzelnen wie im Allgemeinen als z.B. animal rationale begriffen. Wie wir sahen, gibt es ebenfalls eine Reihe von Einwänden gegen eine solche Festschreibung.

2) Der Mensch als Mensch, der "in einer nicht genau festzulegenden Mitte" existiert, das ist der Mensch, so überlegen wir in eine zweiten Perspektive, wie er wirklich existiert. Das ist der praktische Mensch, der geschichtliche, der nicht Einzelner ist und trotzdem einzeln ist. Wir fragen noch einmal: Was heißt "Extrem der größtmöglichen Vereinzelung"? Uns fiel nun eine weitere Interpretationsmöglichkeit ins Auge: Klingt hier nicht Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, oder Kierkegaard an? Beide werden weiter unten im Text ausdrücklich genannt, was unsere Vermutung nur bestätigt. Kierkegaard fordert programmatisch die Vereinzelung des Menschen: Er müsse subjektiv werden, das Objektiv-Sein sei kein Problem. Im Horizont der "größtmöglichen Vereinzelung", das können wir jetzt sagen, sieht Helmut Plessner die Existenzphilosophie, die den Menschen als Einzel-existenz zu begreifen sucht. Von der Position der "größtmöglichen Verallgemeinerung" gesehen ist der Mensch genau das Gegenteil. Er ist nicht Einzelner, sondern Blut, Volk, Geschichte, Vernunft usw. Der Begriff der Verallgemeinerung kann also changieren. Er kann in einem praktischen, wissenschaftlichen, mythischen etc. Sinn verwendet werden.

Wir erweiterten unsere Überlegungen hinsichtlich der Mittelstellung des Menschen und seiner Verantwortung: Die philosophische Anthropologie muß die Frage: Was ist der Mensch als Mensch? zwischen den Extremen der Einzelheit und Gesamtheit ansiedeln. Den Menschen als je einzelne monadische Existenz oder als Kollektiv zu fassen, beide Positionen verhindern eine praktische Anthropologie, in der Verantwortung möglich ist. Die Mitte, die beide Dogmatismen vermeidet, ist der Ort der philosophischen Anthropologie. In der Ver-

tung des Denkens in einer Zeit der Entzauberung und Nivellierung an. Bei Kant anknüpfend bestimmt er zwei Pole des menschlichen Wesens: Natur und Freiheit. Eine Anthropologie der Verantwortung darf beide Pole nicht aus dem Blick lassen. Wir sind Leib und Geschichte. Man darf nicht aus dem Auge verlieren, daß der Mensch in jeder Antwort, die er auf die Frage nach sich selbst gibt, sich selbst praktiziert. Wenn es denn stimmt, daß dies eine Welt ohne Götter ist, dann müssen Helmuth Plessner wie Kant wie wir alle die Frage nach dem Menschen beantworten und das Risiko eingehen, vor dem "Forum der Geschichte" zur Verantwortung gezogen zu werden. Vielleicht kann uns Helmuth Plessner helfen, etwas mehr von unserer eigenen Verantwortung zu verstehen.

Thema der letzten Seminarsitzung war Helmuth Plessners Formulierung der Aufgaben der philosophischen Anthropologie. Zugleich machten wir uns klar, was Helmuth Plessner unter philosophischer Anthropologie versteht. Ausgangspunkt unserer Überlegungen war der Satz Helmuth Plessners, daß die philosophische Anthropologie keine Entdeckung unserer Zeit sei. Im Rahmen dieser Vorgabe machten wir uns in sechs Hinsichten Gedanken:

1) Dieser Feststellung, so überlegten wir, kann man heute auch noch zustimmen, obwohl sie im Jahre 1936, also ca. vor 60 Jahren getroffen wurde. Anthropologie gab es sicherlich auch schon in der Antike und im christlichen Mittelalter, wenn sie auch nicht unter dem Titel einer wissenschaftlichen oder philosophischen Disziplin praktiziert wurde. Philosophische Anthropologie gibt es seit der Selbstverständigung des Menschen, seit der Frage nach seiner Stellung im Kosmos.

2) Ist die Aufgabe der philosophischen Anthropologie mit ihrer Frage: Was ist der Mensch? offenbar nicht neu, so stellt sie sich nach Helmuth Plessner mit neuem Nachdruck und verschärft in neuerer Zeit. Warum wird die Frage nach dem Wesen und dem Ziel des Menschen verstärkt gestellt? Welche Notwendigkeit besteht? Seit der Auflösung der antiken und christlichen Tradition, nachdem das eingetreten ist, was Helmuth Plessner die moderne Gottverlassenheit des Menschen nennt, kann er sich nicht mehr auf Autoritäten berufen. Das sichernde Ordo- bzw. Kosmosgefüge fällt weg, und der Mensch ist auf sich selbst zurückgeworfen. Eine Weigerung, die Frage nach dem

Menschen in dieser Situation anzunehmen, würde - in der Rhetorik der Antrittsvorlesung - einen Rückfall in die Tierheit bedeuten. Diese Worte müssen wir richtig hören, es verbindet sich damit auf keinen Fall die Vorstellung von einer Sonderstellung des Menschen vor anderen Lebewesen!

3) Die genaue Eingrenzung der Aufgaben der philosophischen Anthropologie im Hinblick auf die Situation des Menschen in neuerer Zeit erfolgt in dem von uns gewählten Schlüsselzitat aus der Antrittsvorlesung, das sich auf Seite 135 findet. Dieses zeigte uns folgendes: Der Gegenstand, das "Feld" der philosophischen Anthropologie ist so geartet, daß der Mensch weder objektiv wissenschaftlich noch nach allgemeinen und endgültigen philosophischen Begriffen erforscht und vermessen werden kann. Das heißt, es gibt für die Lösung der Aufgaben einer zeitgemäßen Anthropologie keine Patentmethode bei der Inventarisierung dessen, was den Menschen in seinem - wie man früher sagte - "Wesen" ausmachen soll.

4) Die methodische Offenheit hat nach Helmuth Plessner ihren entscheidenden Grund in dem, was er "*Vieldeutigkeit*" und "*Unsicherheit*" des menschlichen Weltbezuges nennt. Die methodische Unsicherheit folgt also sowohl aus den spezifischen Eigenschaften des Menschen wie aus denen der Welt. Der Mensch wurde dieser Vieldeutigkeiten und Unsicherheiten inne in dem, was Helmuth Plessner die "*geschichtliche Erfahrung*" nennt. Wir sagten, Helmuth Plessner sieht offenbar den Menschen als ein elementar geschichtliches Wesen und als ein Wesen ambivalenter Freiheit. Der Mensch ist als zugleich geschichtliches und freies Wesen, mit einem Wort Nietzsches gesagt, nicht feststellbar. Helmuth Plessner, so machten wir uns klar, arbeitet

somit im Vorfeld mit einer bestimmten Anthropologie, die noch nicht ausgewiesen ist und auf eine Zirkelstruktur seiner Gedanken hindeutet.

5) Die Konsequenz aus der geschichtlich erfahrenen Vieldeutigkeit und Unergründlichkeit des Menschen und der Welt bedeutet für eine philosophische Anthropologie modernen Zuschnitts: Wenn philosophische Anthropologie, unsicher in der Methode und unsicher hinsichtlich der Faßbarkeit ihres Gegenstandes, etwas über den Menschen sagen will, dann muß das Angekündigte etwas Riskantes und ein Wagnis sein. Riskant ist das Unternehmen einer philosophischen Anthropologie, aber - das war ein sehr interessanter Diskussionspunkt - nicht nur in theoretischer Hinsicht, sondern vor allem in *praktischer*. Das Risiko einer philosophischen Anthropologie in praktischer Hinsicht heißt nach Helmuth Plessner *Verantwortung*. Man kann auch sagen, sie ist die Substanz des Risikos. Das heißt, die philosophische Anthropologie steht angesichts des Risikos ihres Nachdenkens unter unabwendbarer Unsicherheit und muß trotzdem für die Folgen der Antworten auf die Was-Frage eintreten. Der Anthropologe wird, wie Helmuth Plessner programmatisch sagt, "vor dem Forum der Geschichte zur Verantwortung gezogen".

Dazu überlegten wir: Als "Forum der Geschichte" müssen die Zeitgenossen ebenso verstanden werden wie die folgenden Generationen, d.h. alle, die von anthropologischen Aussagen, Theoremen und Thesen betroffen werden können. Das "Forum der Geschichte" ist das Forum, das sich aus einzelnen Menschen zusammensetzt. Wir sagten ferner: Verantwortung vor der Geschichte ist keineswegs eine Besonderheit der Anthropologie, auch wenn sie im Hinblick darauf besonders deutlich wird. Wir stellten in Anlehnung an Hannah Arendt fest:

Jeder Handelnde trägt Verantwortung vor der und für die Geschichte. Verantwortung ist - etwas zugespitzt formuliert - der tragische Preis, den der Menschen unausweichlich zahlen muß für das Handeln-Müssen in einer Situation "ohne Netz und doppelten Boden".

6) Als letzten Punkt des Rückblicks formulierten wir: Der Wagnischarakter im theoretischen, wissenschaftlichen und praktischen Sinne einer philosophischen Anthropologie, die unter den gegebenen Bedingungen der Unergründlichkeit von Mensch und Welt wie der Unergründlichkeit von Geschichte arbeitet, hat eine wichtige Implikation. Anthropologische Aussagen, die sich auf den Menschen und auf die Welt beziehen, müssen sich vor zwei Extremen hüten: Vor dem Extrem absoluter *Vereinzelung* ihres Gegenstandes wie vor dem Extrem der absoluten *Verallgemeinerung*. Das heißt, eine Aussage, die den Menschen nur als je einzelnen nimmt und die den sozialen und geschichtlichen Horizont ganz aus dem Blick verliert, ist für Helmuth Plessner ebenso problematisch wie eine Aussage, die den Menschen nur in abstrakter Masse klassifiziert, z.B. ihn als animal rationale bestimmt. Der Mensch der Neuzeit ist so etwas wie eine *schreitende Mitte* zwischen schierer Einzelheit und Individualität und Zugehörigkeit zur Masse und Menge im Sinne einer (soziologischen) Abstraktion der Gattung. Ermutigend fügten wir hinzu: Jeder, der zum ersten Mal mit Helmuth Plessner oder mit der philosophischen Anthropologie konfrontiert ist, wird vielleicht angesichts der komplexen Gedanken seine Schwierigkeiten haben. Er sollte aber nicht den Mut verlieren, denn man versteht oft mehr, als man merkt. Manchmal geht die Saat der Gedanken erst Jahre später auf.

In dieser Sitzung unternahmen wir weitere Schritte im Zusammenhang mit Helmuth Plessners Antrittsvorlesung. Wir hatten gesagt, daß Helmuth Plessner eine wichtige Anknüpfung an Kant vornahm. Er sieht seine Ausführungen im Zusammenhang mit der kantischen Explikation der Anthropologie. Wir werden uns zunächst einmal fragen müssen: Was ist Anthropologie nach Kant? Dann können wir den Ort Helmuth Plessners bestimmen, seine Übereinstimmungen und seine Abweichungen herausstellen. Er zitiert in seiner Antrittsvorlesung auf Seite 137 eine wichtige Passage aus Kants "Vorlesung über Pädagogik", die im WS 1776/77, SS 1780, WS 1783/84 und im WS 1786/87 gehalten wurde - Michel Foucault übersetzte sie übrigens in diesem Jahrhundert ins Französische:

"Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. - Ihn also seiner Species nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntnis genannt zu werden, ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht. Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein."

Was ist also Anthropologie für Kant? Wir versuchten, in den Text hineinzukommen: Was heißt: "Eine Lehre von den Kenntnissen des Menschen, systematisch abgefaßt"? Im weitesten Sinne also eine Lehre von den Kenntnissen des Menschen. Aber was heißt das im engeren Sinne? Denn jeder, sagten wir, praktiziert Anthropologie, nicht

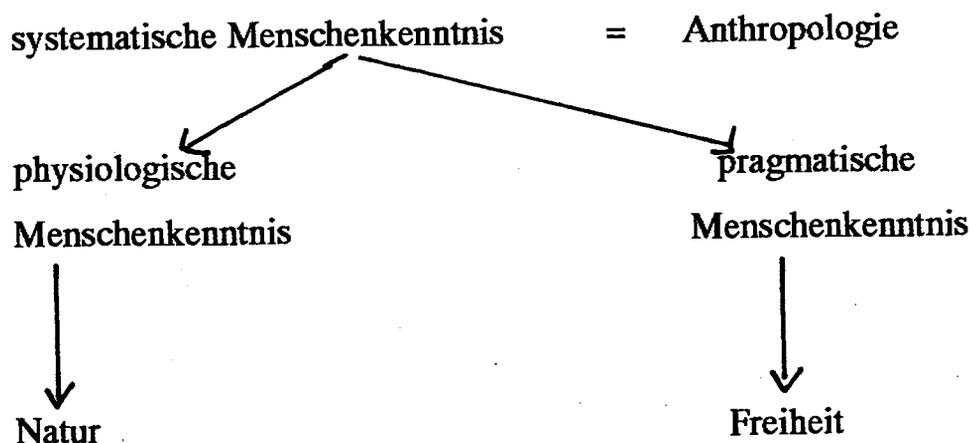
nur in Ausnahmesituationen, sondern auch z.B. an der Theke. Sie muß systematisch abgefaßt sein, dann erfüllt sie für Kant den Status einer Anthropologie. Was heißt "systematisch abgefaßt" genau? Um das Problem uns genauer zu verdeutlichen, frugen wir zunächst nach dem Gegenteil von Systematik. Wir versuchten, die Implikationen von Kants Forderung uns auffallen zu lassen. Wir kamen darin überein, daß der Gegensatz von Systematik das Arbiträre, das Zufällige ist. Eine systematische Anthropologie ist eine, die wir normalerweise nicht so abfassen. Der Normalfall, den wir alle praktizieren, ist diese zufällige, unsystematische Anthropologie. Die Frage, ob dieses Kriterium einer Anthropologie, die sich nach Kant von der Anthropologie des Alltags durch Systematik abhebt, gegen die Behauptung Helmuth Plessners steht, es gäbe keine kategoriale Erfassung des Menschen, muß von uns erst noch geprüft werden und kann so ohne weiteres nicht assoziiert werden.

Wir hielten fest: Eine Anthropologie, die sich zufällig ergibt, wäre die Beschreibung eines Menschen nach persönlichen und menschenkundlichen Kriterien, die durch Erfahrung gefestigt sind und keinen Anspruch auf Systematik erheben. Eine *systematische* Abfassung einer Anthropologie bringt die einzelnen Aussagen in einen allgemeinen Zusammenhang miteinander. Wir schritten in unserer Textinterpretation fort und richteten unser Augenmerk auf den Zusatz, den Kant der Forderung nach systematischer Abfassung folgen läßt: Diese kann "entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht" vorgenommen werden:

"Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmati-

sche auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll." (Seite 137)

Wir verdeutlichen uns das Problem im Tafelbild. Kant scheidet die systematische Anthropologie in einen physiologischen und einen pragmatischen Zweig, die sich auf die Natur bzw. auf die Freiheit des Menschen ausrichten:



Wir fragen zunächst: Was heißt das, "Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht"? Wir sagten, daß es hier um die *natürliche Verfaßtheit*, um die *Leiblichkeit* des Menschen geht. Er wird als Körper in seiner Naturhaftigkeit stehend in den Blick genommen. Das Verb "machen" suggeriert allerdings ein Subjekt Natur, das am Werk ist und den Menschen ausstattet. Das schien uns problematisch auch im Sinne Kants. Wir formulierten den Gedanken im Hinblick auf unsere Vorüberlegungen folgendermaßen: Es geht Kant um die *Naturausstattung* des Menschen. Welche Wissenschaften untersuchen diese? Alle jene, die sich auf die Beschaffenheit des Menschen beziehen, wie Biologie, Medizin und Psychologie. Auch der Psycholo-

ge, machten wir uns klar, ist in diesem Sinne ein Naturforscher, der untersucht, wie der Mensch von Natur aus beschaffen ist.

Im nächsten Schritt näherten wir uns dem zweiten Teil des Zitats: " (...) die *pragmatische (Menschenkenntnis)* geht) auf das, was er als *freihandelndes Wesen* aus sich selber macht oder machen kann und soll." Wieder frugen wir: Was heißt das? Welche Wissenschaften handeln im Horizont von pragmatischer Freiheit? Ist das überhaupt ein wissenschaftliches Problem? Vielleicht gibt es das gar nicht? Was ist das: "pragmatische Freiheit"? Welche Perspektive wird hier gewählt? - Es geht um eine ethische Perspektive. Die neuzeitliche Situation des Menschen mit der Aufgegebenheit der Frage nach sich selbst und mit den Aufgaben, die aus der freiheitlichen Verfaßtheit erwachsen, wird in den Blick genommen: Die geschichtliche und praktische Selbstbestimmung des Menschen, die er notwendig unternehmen muß.

Der Mensch wird also auf diesen beiden Ebenen, der pragmatischen und der physiologischen, einmal als bestimmendes freies Wesen und zum anderen als (von der Natur) bestimmtes Wesen gesehen. Nachdem uns das deutlich war, frugen wir danach, in welchem Zusammenhang Helmuth Plessner diese Unterscheidung einbringt. Was macht er mit dieser Dichotomie? Wie steht er dazu? Ist das für ihn ein Entweder-Oder, wie es sich für Kant offensichtlich darstellt? Ist es eine Alternative oder eine heuristische Systematisierung? Wir stellten zunächst fest, daß es sich schon bei Kant keineswegs um eine Alternative handelt. Beide Seiten fordern gleichermaßen ihren Anspruch ein. Kant macht keinen Vorschlag zur Arbeitsteilung, es wird auch keine Präferenz der einen oder anderen Perspektive vorgegeben. Weder die Dimension der Freiheit ist wichtiger als die der Natur noch umgekehrt.

Auch eine Entscheidung für die eine unter Vernachlässigung der anderen Ebene ist nicht denkbar. Das heißt, die Betonung der menschlichen Freiheit und ein Hinwegschwindeln über das Naturhafte des Menschen ist unzulässig. Es ist auch keine subjektive Geschmacksfrage, für welche Seite sich entschieden wird. Wir sind hier an einem wichtigen Punkt angelangt: Was ist der Mensch, mehr Freiheit oder mehr Natur? Für Kant, sagten wir, ist in der Exposition der modernen Anthropologie die Differenz von Natur und Freiheit überhaupt keine Frage der Entscheidung. Das Problem der modernen Anthropologie taucht in dem Moment auf, in dem man sich fragt, wie Natur und Freiheit zusammenhängen. Wir nannten das die "Wurzelfrage": Worin wurzeln beide, die Freiheit wie die Natur des Menschen? Hier ist Vorsicht geboten! Es kann nicht heißen: Worin sind beide fundiert?, weil das Problem offensichtlich nicht so feststellbar ist, daß eindeutige Ursachen zu nennen wären. Die Frage der Verwurzelung von Freiheit und Natur im Menschen ließen wir zunächst unbeantwortet. Wir konnten festhalten, daß das Problem der Anthropologie sich verrät, welche Seite man auch bevorzugt, die der Natur oder die der Freiheit.

Wir wandten uns nun wieder dem Text zu. Uns interessierte die Frage, wie Helmuth Plessner die Exposition seines Problems im Gewande der klassischen Frage Kants weiterführt. Wie löst er die "Wurzelfrage"? Kann die Differenz von Natur und Freiheit zu einer Einheit zusammengefaßt werden? Wenn ja, wie? Helmuth Plessner benutzt diese Dichtomie als Expositionsstruktur für seine Sicht der modernen Anthropologie. Er formuliert in der Groninger Antrittsvorlesung auf Seite 138 oben drei Grundsätze, die das *Verhältnis von Natur und Freiheit* betreffen. Der erste lautet:

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

"Keine der beiden Betrachtungsarten darf der anderen übergeordnet werden."

Helmuth Plessner formuliert hier ein Postulat: Weder die pragmatische, die Freiheit betonende, noch die physiologische, die Natur präferierende Sicht darf der anderen übergeordnet werden. Ist das so selbstverständlich, fügen wir, oder wird in diesem Satz schon Kritik geübt? Kann man nicht noch weiter gehen und sagen, daß hier schon eine Anthropologie formuliert wird? Die *Gleichberechtigungsforderung* impliziert, daß der Mensch eine Verbindung von Natur und Freiheit ist. Folgte man dieser nicht, dann bestünde so etwas wie ein Naturalismus bzw. Spiritualismus. Beide wären, implizite Meinung Helmuth Plessners, Fehleinschätzungen des Menschen. Dieser Satz ist also doch nicht so selbstverständlich, wie der erste Anschein suggeriert. Er enthält schon einen Hinweis auf die Anthropologie, in dessen Horizont der Mensch befragt werden soll.

Wir fragen nun danach, wie die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Natur heutzutage und in der Geschichte beantwortet wird bzw. wurde. Während heute die materialistische Sicht überwiegt, z.B. die medizinische oder psychologische, hatte J.-P. Sartre die menschliche Freiheit über seine Natur gestellt. Er betrachtet den Menschen als freie Natur. Wir sehen: Eine gleichberechtigte Perspektive ist keineswegs so selbstverständlich. Auch wenn wir bei uns selbst anfragen, zeigt sich ein ambivalentes Bild: Die einen tendieren lieber zu einer Betonung der Freiheit, während andere leidenschaftliche Natur-Anhänger sind. Wieder andere sagen, man solle erst die menschliche Natur unter naturwissenschaftlichen Hinsichten untersuchen und erforschen, dann erst könne man sich dem Problem der Freiheit zuwenden.

Es findet sich hier die ganze ideologische Spielbreite der anthropologischen Tradition. Plessners Gleichberechtigungsforderung liest sich erst einmal leicht, hat aber, wie wir sahen, keineswegs einen "leichten" Hintergrund.

Wir konnten jetzt festhalten: Mit der Forderung nach einer Gleichberechtigung der physiologischen und der pragmatischen Perspektive auf den Menschen formuliert Helmuth Plessner im Hintergrund eine bestimmte Anthropologie. Es trat nun die Frage auf, ob das nicht ein durchaus legitimes und reguläres wissenschaftliches Vorgehen ist. Was ist dabei einzuwenden? Muß man sich nicht immer, will man etwas über einen Gegenstand aussagen, Gedanken in dieser Form darüber machen? Gibt es für Helmuth Plessner denn eine Alternative? Im Seminargespräch bestätigten wir diese Vermutungen. Wir kamen zu der Einsicht, daß jede Anthropologie selbst eine implizite Anthropologie voraussetzt, wie jede Betrachtung eines Gegenstands ein Vorverständnis desselben voraussetzt.

Infolgedessen kann Helmuth Plessner in dieser Hinsicht kein Vorwurf gemacht werden. An dieser Stelle zeigt sich im Hinblick auf die Betrachtung des Menschen ein eigentümliches Zirkelproblem. Will er etwas über sich selbst aussagen, muß er sich immer schon voraussetzen, kann sich nie von einem übergeschichtlichen oder überweltlichen Standpunkt aus betrachten. Wir werden später noch genauer auf das Problem des Zirkels eingehen. Für jetzt nur noch der Hinweis: Die Feststellung des Zirkels ist keine Tautologie! Wir kamen wieder auf Helmuth Plessner zurück und richteten unsere Aufmerksamkeit nun auf den zweiten Grundsatz, in dem Helmuth Plessner das Verhältnis von Natur und Freiheit beschreibt:

"Die Einheit, welche den Aspekten zugrunde liegt und den Übergang vom einen zum anderen, etwa vom biologischen in den historischen, vom psychologischen in den soziologischen, vom theoretisch vergegenständlichenden in den existentiell-tätigen ermöglicht, darf nicht äußerlich den Aussagen der Philosophie, der Wissenschaft und des Lebens einen Rahmen liefern wollen; sie muß von derselben Ursprünglichkeit sein, wie sie der Mensch in seinem Geschichte werdenden Dasein beweist." (Seite 138)

Was fordert Helmuth Plessner hier? Die Frage nach der Einheit der beiden Aspekte darf nicht von außen beantwortet werden. Wann wäre die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Natur von außen beantwortet? Wir sagten, das wäre der Fall, wenn die Frage in einem metaphysischen Horizont beantwortet würde. Eine solche Sichtweise unterstellt, daß der Mensch gleichsam über sich selbst hinauswachsen und sich von außen befragen und beantworten kann. Auch eine theologische Perspektive beantwortet die Frage von außen, nämlich von Gott her. Helmuth Plessner lehnt also jede Fremdbeantwortung der Frage nach Natur und Freiheit durch über- und außermenschliche Instanzen ab. Das wäre, so können wir ergänzen, die Verweigerung der Einlösung der Frage, weil sie nicht authentisch beantwortet wird. Der einzige, der dazu aufgerufen ist, ist der Mensch selber! Deshalb nannten wir diese zweite Forderung Helmuth Plessners den *Authentizitätsgrundsatz*. Im Zeitalter des Zusammenbruchs der über- und außermenschlichen Sinnmächte, wie Helmuth Plessner sagt, verlangt eine zeitgemäße Anthropologie, daß diese Frage nach Natur und Freiheit vom Menschen selbst beantwortet wird. Diese Mächte mögen existieren, aber

sie werden bei einer Beantwortung dieser Frage abgewiesen: Der Mensch muß sich selbst die Antwort geben.

Wir wandten uns nun der dritten der Forderungen Helmuth Plessners zu, in denen er menschliche Freiheit und Natur zusammenzubringen versucht:

"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."

Warum spricht Helmuth Plessner hier von einer "praktischen Situation"? Was bedeutet das? Wir stellten zunächst fest: Helmuth Plessner stellt hier ein *Eigentlichkeitsverbot* oder einen *Offenheitsgrundsatz* auf. Indes, warum soll das entscheidend sein? Helmuth Plessner meint, man darf nicht die folgenden Generationen mit einem Eigentlichkeitsgrundsatz der Anthropologie enteignen. Anders gesagt: In einer modernen Zeit kann es nach Plessner keine Eigentlichkeitsaussagen, keine Wesensgrundsätze, d.h. keine Ontologie geben. Der Mensch kann und darf auf diese Weise nicht mehr bestimmt und definiert werden. Das ist, machten wir uns deutlich, gegen Heidegger gesprochen. Helmuth Plessner hat sich intensiv mit Heideggers Philosophie bzw. Ontologie auseinandergesetzt. Wir werden noch sehen, wie weit seine Kritik geht und in diesem Horizont vor allem fragen müssen, wie er selbst das Fragezeichen beantwortet, das hinter Freiheit und Natur steht. Kann er seine eigenen Postulate einhalten und von einer Ontologie absehen? Kann er die drei Grundsätze einhalten, die er in der Antrittsvorlesung für eine Anthropologie unter modernen Be-

dingungen in ihrer geschichtlichen Situation der Verschränkung von Natur und Freiheit aufstellt - wir nannten sie die Grundsätze der Gleichberechtigung, der Authentizität und der Offenheit? Diese Fragen werden uns beschäftigen, wenn wir auf das siebte Kapitel mit der Überschrift: "Die Sphäre des Menschen" aus Helmuth Plessners Werk: "Die Stufen des Organischen und der Mensch" eingehen. Hier formuliert Helmuth Plessner Strukturformeln für den Menschen. Wir werden diese prüfen müssen im Hinblick auf die Forderung nach Offenheit, Authentizität und Gleichberechtigung.

Um den Zusammenhang von Helmuth Plessners Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Freiheit besser einordnen zu können, sprangen wir aus der Antrittsvorlesung heraus. Wir versuchten, uns in einem kurzen Überblick die Hauptaussagen des angesprochenen siebten Kapitels vor Augen zu bringen. Es ergab sich nun für uns ein klareres Bild der Gedanken Helmuth Plessners zu Freiheit und Natur: Helmuth Plessner sagt, der Mensch lebt in einer *exzentrischen Positionalität*. Diese These faßt er in drei *Strukturgesetzen*:

1) Das erste ist das Gesetz der *natürlichen Künstlichkeit*. Der Mensch existiert von der Natur aus gesehen künstlich, von der Kunst aus gesehen natürlich.

2) Das Gesetz der *vermittelten Unmittelbarkeit*.

3) Das dritte Gesetz ist das des *utopischen Standorts*.

Alle drei Strukturgesetze dienen Helmuth Plessner zur Explikation der exzentrischen Positionalität als Grundbestimmung des Menschen. Wir konnten unser Tafelbild ergänzen:

systematische Menschenkenntnis = Anthropologie

physiologische
Menschenkenntnis

Natur

pragmatische
Menschenkenntnis

Freiheit

exzentrische Positionalität

- 1) natürliche Künstlichkeit
- 2) vermittelte Unmittelbarkeit
- 3) utopischer Standort

Wir werden in den nächsten Sitzungen fragen müssen: Wie werden hier Natur und Freiheit zusammengeführt? Geschieht das überhaupt? Sind die Strukturgesetze - zumindest die ersten zwei - nicht paradox formuliert? Vielleicht sind es nur Wortspiele? Was ist mit ihnen genau gemeint? Uns erwartet eine spannende Auseinandersetzung mit Helmuth Plessner. Zum Schluß noch eine offene Frage, die unsere Lektüre leiten soll: Helmuth Plessner sagt an einer Stelle vom Menschen, daß er das einzige Wesen ist, das das Leben nicht hat, sondern führen muß. Diese Aussage bildet den Hintergrund für die drei Strukturgesetze. Wir werden die Frage stellen müssen, ob hier nicht eine Wesensbestimmung des Menschen vorgenommen wird, die dem Offenheitsgrundsatz widerspricht. Ist das eine Eigentlichkeitsaussage

oder nur eine hypothetische Formel? Die Strukturgesetze hat Helmuth Plessner in dem Buch "Die Stufen des Organischen und der Mensch" 1926 aufgestellt. Vielleicht sind Helmuth Plessners Forderungen aus der Antrittsvorlesung von 1936 hier noch nicht einzulösen? Die Beantwortung dieser Frage blieb der nächsten Sitzung vorbehalten, auf die wir uns mit der Lektüre dieses siebten Kapitels aus den "Stufen des Organischen" vorbereiten wollen.

5. Sitzung

17.6.1992

Die heutige Seminarsitzung stand ganz im Zeichen des Versuchs, nach drei Wochen Unterbrechung sowohl einen Anschluß an unsere Überlegungen der letzten Sitzungen zu gewinnen als auch einen Grundeinstieg in Helmuth Plessners Bestimmung der exzentrischen Positionalität des Menschen zu finden. Wir begannen unseren Rückblick auf die letzte Seminarsitzung mit einer Erinnerung an das Ziel dieses Oberseminars: Mit Plessner in *bildungstheoretischer Absicht* nach dem *Wesen* und den *Aufgaben der philosophischen Anthropologie* zu fragen und ihre Stellung heute zu ermitteln. Helmuth Plessners Gedanken erscheinen uns auch heute noch, nach fast sechzig Jahren, zeitgemäß. Wir fragen zunächst: Was heißt: In bildungstheoretischer Absicht? Unsere Überlegungen in bildungstheoretischer Absicht kann man in drei Hinsichten beschreiben: Wir wollen wissen, was den Menschen zum Menschen macht. Wir wollen zudem wissen, was die Ver-

fassung des Menschen ist, und wir wollen drittens wissen, wie seine Befindlichkeit in der Welt aussieht. Wir stellen diese Fragen unter den Bedingungen der Neuzeit, die es nicht erlauben, in ontologischen Wesensbestimmungen die Stellung des Menschen im Kosmos für alle Zeiten zu definieren.

Offensichtlich ist es so, daß die Frage nach dem Menschen als Mensch auch nach unzähligen Versuchen der Beantwortung offen ist und doch immer hypothetisch zu beantworten ist - wie die Frage nach der Bildung offen ist und doch ebenfalls einer vorläufigen Antwort zugeführt werden muß. Bildung wie philosophische Anthropologie korrespondieren darin, daß sie einen endlichen *Prozeßcharakter* angenommen haben und man der Beantwortung ihrer Fragen heute skeptischer denn je gegenübersteht.

Vor dem Hintergrund der Erfahrung, daß eine endgültige Festlegung von Bildung und philosophischer Anthropologie nicht mehr möglich ist - die geschichtliche Bewegung überholt jede Definition -, formuliert Helmuth Plessner die Aufgaben der philosophischen Anthropologie. Sie ist für ihn ein *Wagnis* und ein *Risiko* als Ausdruck der Tatsache, daß die Traditionen des anthropologischen Denkens der Antike und des Christentums nicht mehr tragen. Sie ist Risiko und Wagnis angesichts des Phänomens, daß wir in "offenen Horizonten" trotzdem noch Ziele und Aufgaben des Menschseins zu setzen haben. Gleichwohl mögen die Antworten nicht mehr tragen, die philosophische Anthropologie ist mit der Hypothek der besonderen *Verantwortung vor der Geschichte* belastet. Das ist kein Hochspielen der Bedeutung der philosophischen Anthropologie, sondern muß im Hinblick auf die kommenden Generationen verstanden werden. Die philosophische

Anthropologie darf die praktischen Folgen ihrer Aussagen nicht aus dem Blick lassen. Sie ist notwendig Nachdenken des Menschen über sich selbst von dem Standpunkt aus, daß der Mensch nicht in der Weise Verantwortung übernehmen kann wie ein Gott über die Welt.

Unsere Erfahrungen mit Helmuth Plessners Anthropologie können wir in drei Schritten zusammenfassen:

1) Die philosophische Anthropologie in offener und verantwortungsvoller Lage kann den Menschen - mit Helmuth Plessners Worten gesagt - nicht objektiv und nach "generellen Kategorien" "inventarisieren" wollen. Sie kann weder von einem Erkenntnisprimat der positiven Wissenschaften noch von einem Primat der Philosophie ausgehen. Beide würden den Menschen feststellen und seiner eigentümlichen historischen Situiertheit in der Geschichte nicht gerecht werden. Anders gesagt: Eine ontologische Anthropologie, die meint, das Wesen des Menschen sagen, nennen und beschreiben zu können, wäre ebenso verantwortungslos wie eine ausschließlich positivistische Anthropologie, die versuchte zu sagen, wie er beschaffen ist. Der Absolutheitsanspruch beider Positionen ist problematisch und mündet nach Plessner in einen verantwortungslosen Dogmatismus, der der Befindlichkeit des Menschen in seiner geschichtlichen Bewegung nicht gerecht werden kann.

2) Eine philosophische Anthropologie, die unter den Bedingungen der Moderne ihrem Wagnischarakter gerecht werden soll, muß, die Einzelwissenschaften verbindend, realistisch sein. Realistisch vorgehen heißt bei Plessner Skepsis anmelden gegenüber jeder Form von Romantizismus, der den Menschen in welcher Weise auch immer über- oder unterschätzen will.

Man könnte auch sagen: Anthropologie
Dieses Dokument enthält nur persönliche Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

in der Lage, in der wir sie betreiben müssen, ist nichts für Menschen mit schwachen Nerven.

3) Eine philosophische Anthropologie der offenen Horizonte und der praktischen Verantwortung, die der Zeitlage des Menschen gerecht werden soll, müßte an Kants Doppelbestimmung der philosophischen Anthropologie anknüpfen. In der letzten Seminarsitzung - wir erinnern uns - machten wir uns dieses Problem anhand eines Tafelbildes klar. Gemäß dieser Bestimmung Kants ist *Anthropologie systematische Menschenkenntnis*, die einen Doppelaspekt zu respektieren hat: *Der Mensch ist Natur und Freiheit*. Anthropologie als systematische Menschenkenntnis hat ihren Gegenstand zum einen im Hinblick auf das zu betrachten, "was die Natur aus dem Menschen macht" und zum anderen im Hinblick auf das, "was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht". Philosophische Anthropologie, auf der Höhe des neuzeitlichen Bewußtseins, muß den Menschen in diesem Horizont als *Naturfreiheit* sehen.

4) Dieser Verpflichtung entsprechend wären nach Helmuth Plessner alle Versuche verfehlt, die den Menschen entweder nur naturalistisch - wie die Biologie oder die Psychologie - oder nur geistig - wie der Spiritualismus oder die Existenzphilosophie - zu fassen trachten. Die Grundforderung Helmuth Plessners lautet: Der Mensch soll als geschichtlich situative Verschränkung von Natur und Freiheit, von Natur und Handlungsdisposition gesehen werden.

Will man Anthropologie so betreiben, dann ergeben sich nach Plessner drei Grundsätze für die anthropologische Reflexion und Methodik. Wir nannten diese:

1) Gleichberechtigungsgrundsatz

2) Authentizitätsgrundsatz

3) Offenheitsgrundsatz

zu 1) Was bedeutet der erste Grundsatz für eine zeitgemäße Anthropologie, die den Menschen als eine Verschränkung von Natur und Freiheit faßt? Wir sagten, daß Helmuth Plessner hier fordert, daß alle Aspekte, unter denen der Mensch erscheint oder in denen er sich objektiviert, gleichberechtigte Gegenstände der anthropologischen Reflexion sein sollen. Helmuth Plessner meint damit Äußerungen des Menschen der psychischen, der physischen wie der moralisch-sittlichen Art ebenso wie der religiösen. Man kann auch sagen, daß diese erste Forderung Helmuth Plessners nach Gleichberechtigung so etwas wie einen vernünftigen Toleranzgrundsatz formuliert. Es gibt keine Priorität irgendeines Gedankens oder eines Menschen. Plessner schrieb dieses vor fast sechzig Jahren. Heute ist uns vielleicht die Schwierigkeit dieser Forderung, das Denken in Prioritäten zu vermeiden, angesichts der Erfahrung z.B. im interkulturellen Vergleich noch deutlicher. Das Denken soll sich nicht als Autorität aufspielen und eine höhere Position verlangen, sondern es gilt nur die Redlichkeit in der Betrachtung des Menschen, dessen, was am und im Menschen auffällt.

zu 2) Der zweite Grundsatz, der Authentizitätsgrundsatz, ist der schwierigste der drei. Was meint Helmuth Plessner? Er betrifft die verschiedenen Entwürfe des Menschen. Sie sollen zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Für Helmuth Plessner bedeutet das, daß die Bilder, in denen der Mensch erscheint und in denen die Anthropologie den Menschen vermittelt, der geschichtlichen Position des Menschen entsprechen müssen. Sie müssen redlich der Pragmatik seiner geschichtlichen Erscheinungsweise Rechnung tragen. Sie dürfen nicht

von außen oktroyiert werden, sondern aus der geschichtlichen Praxis erwachsen. Nur der Mensch in seiner geschichtlichen Position kann sich selbst entwerfen und auslegen. Man kann sagen, der Authentizitätsgrundsatz mit seiner Forderung nach der Einheit der geschichtlichen Entwürfe ist so etwas wie eine "Fließeinheit".

zu 3) Schließlich der dritte Grundsatz, der Offenheitsgrundsatz: Wir nannten diesen Grundsatz in einer Umkehrung auch Eigentlichkeitsverbot. Das bedeutet, daß eine Anthropologie, die mit der Verschränkung von Natur, Geschichte und Freiheit ernst macht, nur in Strukturformeln beschrieben werden kann. Sie kann nicht vermitteln, was der Mensch eigentlich ist, was er nicht ist, was er tun soll oder nicht tun soll. Der Grundsatz ist somit in erster Linie gegen Heidegger gesprochen. Nach Helmuth Plessner würde eine Anthropologie, die auf Eigentlichkeitsbehauptungen aufbaut und so die Offenheit und Un-ergründlichkeit des Menschen doktrinär verschließt, gegen das praktische Verantwortungsgebot verstoßen.

Wir wiederholten noch einmal: Alle diese Grundsätze einer Anthropologie nach Helmuth Plessner haben die Voraussetzung, daß der Mensch als ein *offener Zusammenhang* von *Natur, Freiheit und Geschichte* gesehen wird. Insofern kann man sagen, daß Helmuth Plessner mit anthropologischen Grundbestimmungen im Rahmen der Formulierung der Aufgaben der Anthropologie operiert. Denn: wer einen dieser Momente aus dem Auge verliert, der hat nach Helmuth Plessner die Aufgaben der Anthropologie aus dem Auge verloren.

Mit diesen Grundsätzen im Rücken wollen wir nun Helmuth Plessners eigene Anthropologie prüfen. Wir wollen sehen, inwieweit die im siebten Kapitel des Werks "Die Stufen des Organischen und der

Mensch" formulierten *Strukturgesetze* anthropologischen Grundbestimmungen entsprechen. Wir erinnern uns an Helmuth Plessners Forderung: Eine Anthropologie, die mit dem Offenheits-, dem Authentizitäts- und dem Gleichberechtigungsgrundsatz ernst macht, darf nur in Strukturformeln argumentieren. Wir müssen also zunächst fragen: Wie lauten diese? Was ist mit "Strukturformel" gemeint? Welche Aussage steht dahinter, wenn Strukturformeln angewendet werden? Wir versuchten, uns ein genaues Bild von einer Strukturformel zu machen. Zunächst überlegten wir gemeinsam, um einen besseren Stand im Problem zu gewinnen, was das Gegenteil von einer Strukturformel ist. Wir wollen also erst einmal zeigen, was sie nicht bedeutet. Davon können wir dann den unklaren Begriff absetzen. Wir kamen zu dem Ergebnis, daß der Gegenbegriff zu Strukturformel eine inhaltliche Formel ist. So kann man z.B. die Struktur eines Dramas von ersten bis zum vierten Akt beschreiben, ohne auf den Inhalt eingehen zu müssen. Der Inhalt ist durch die Struktur nicht festgelegt, er wird offen gelassen. Im Hinblick auf die Anthropologie wären in diesem Sinn bestimmte Definitionen des Menschen als Inhaltsformeln zu verstehen, wie z.B. ZOOON LOGON ECHON, animal rationale, homo faber oder homo absconditus. In diesen wird der Mensch inhaltlich festgelegt. Eine Strukturformel würde das in dieser Weise nicht vorgeben. Die Forderung nach Strukturformeln in der Anthropologie, sagten wir zusammenfassend, formuliert also implizit ein *Inhaltsverbot*. Das Plädoyer Helmuth Plessners für eine Strukturformel ist auch eines dafür, vom Inhalt zu abstrahieren. In Bezug auf das oben angeführte Beispiel des Dramas, das eine Strukturformel im Unterschied zur Inhaltsformel verdeutlichen sollte, läßt sich nun sagen: Wenn Helmuth Plessner

Strukturformeln für die Anthropologie fordert, dann ist das mehr als eine vergleichbare strukturelle Betrachtungsweise von Dramen, die eine bestimmte Struktur, die einmal abstrahiert wurde, an mehreren anderen wiedererkennen läßt. Helmuth Plessner spricht hier zugleich eine Warnung vor einer inhaltlichen Festlegung aus.

Nun müssen wir in einem nächsten Schritt fragen, warum er dieses Inhaltsverbot ausspricht. Oder, anders gefragt: Was ist der Kern des Plädoyers für eine Strukturformel? Warum sagt er, daß die Anthropologie über den Menschen nur in Strukturformeln aussagen darf? Wir überlegten zusammen und führten zunächst an, daß eine inhaltliche Festlegung einen Vestoß gegen den Offenheitsgrundsatz und gegen das praktische Verantwortungsgebot bedeuten würde. Der Mensch würde doktrinär in einer Eigentlichkeitsbehauptung eingeschlossen. Darüber hinaus könnte auf inhaltliche Weise nur ein einzelner Mensch beschrieben werden. Wir erinnerten uns an die vorletzte Sitzung, in der wir uns Helmuth Plessners Verortung des Menschen in der philosophischen Anthropologie zwischen "den Extremen größtmöglicher Vereinzelung und größtmöglicher Verallgemeinerung" in einer "nicht genau festzulegenden Mitte" verdeutlichten. Mit einer Strukturformel wäre diese anzustrebende Mitte zu erreichen. Sie würde den Blick auf den Menschen weder auf seine Einzelheit verengen noch auf seine Gesamtheit in Begriffen wie z.B. Vernunft, Geschichte usw. verallgemeinern. Man kann auch sagen, eine Strukturformel ist mit einem Bauplan vergleichbar, der aber nicht sagt, wie der Bau ausgeführt werden soll. Wir können zusammenfassen: Der Mensch darf, Helmuth Plessner zufolge, nicht festgelegt werden. Hinter dieser Forderung nach Offenheit steht die Überzeugung, daß der Mensch eine Verschränkung von Natur

und Freiheit in der Geschichte ist. Deshalb läßt sich der Mensch weder auf einen allgemeinen Begriff bringen noch inhaltlich einzeln bestimmen, sondern nur in Strukturformeln fassen. Die Forderung danach ist aber nicht nur ein Desiderat Helmuth Plessners, sondern zugleich eine Auflage, in der implizit ein Inhaltsverbot ausgesprochen wird.

Nach der Klärung dessen, was Strukturformel bedeutet, konnten wir nun an unser Unternehmen wieder anknüpfen. Wir wollten prüfen, ob Helmuth Plessner die drei in der Antrittsvorlesung aufgestellten Grundsätze in seinem Hauptwerk einlösen kann. Hierzu mußten wir uns in einem Überblick die Kernaussagen jenes siebten Kapitels mit dem Titel "Die Sphäre des Menschen" aus den "Stufen des Organischen und der Mensch" vergegenwärtigen. Helmuth Plessners anthropologische Strukturformel, die er hier entwickelt, ist die These von der *exzentrischen Positionalität* des Menschen. Wir müssen uns nun zunächst klarmachen, was er mit diesem Kunstwort meint. Er meint natürlich nicht, daß der Mensch als Exzentriker, als psychologischer Fall angesehen werden soll. Ihm geht es um mehr. Wir versuchten, in drei Skizzen vorzuführen, was er unter exzentrischer Positionalität versteht. Auf diese Weise wird es uns vielleicht gelingen, den schwierigen Text zu entschlüsseln.

In dem Buch "Die Stufen des Organischen und der Mensch" versucht Helmuth Plessner, die Position des Menschen in der Welt - Scheler würde sagen, die Stellung des Menschen im Kosmos - zu bestimmen. Er trifft grundsätzlich drei - klassische - Unterscheidungen zwischen dem Unbelebten, dem Tierisch-Belebten und dem Menschlich-Belebten. Diese drei Positionen, wie sie Helmuth Plessner nennt,

sollen nun zunächst in einer Skizze veranschaulicht werden, um sie im folgenden genauer zu erklären:

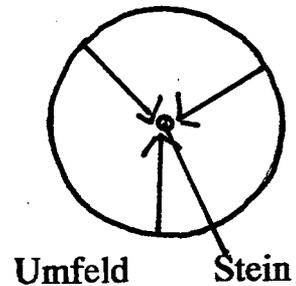
Die Strukturformeln: Die "Stufen" im Schema:

Stufe I. Anorganisches

a-positional

Prinzip: Vorhandenheit

ist oder ist nicht

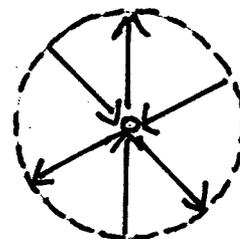


Stufe II. Organisches

zentrisch-positional

Prinzip: Begrenztheit

ist und hat sich

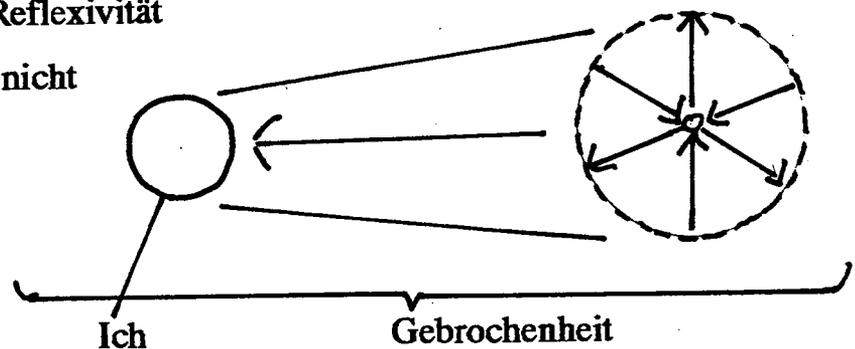


Stufe III. Menschlich-Organisches

exzentrisch-positional

Prinzip: totale Reflexivität

ist und hat sich nicht



I. Wir können uns die erste Stufe, von der Helmuth Plessner spricht, das Anorganische, das a-positional zur Welt steht, in einem Beispiel verdeutlichen: Auf einen Stein wirken verschiedene Verwitterungskräfte o.ä. ein, der Stein unternimmt aber nichts, um sich gegen diese letztlich zusetzenden Kräfte zu wehren. Insofern kann man sagen, das Anorganische ist vorhanden. Es ist oder es ist nicht, d.h. der Stein kann sich über seine "Steinheit" keine Gedanken machen. Die Vorhandenheit ist als Titel zu verstehen, mit dem man das a-positional Anorganische im Vorblick auf die nachstehenden Positionen unterscheiden kann.

II. Wir können uns die zweite Stufe im Unterschied zur ersten anhand einer elementaren Differenz verdeutlichen: Es gibt auch hier Einwirkungen von außen auf das Organische, wie es Helmuth Plessner nennt, d.h. auf das Lebewesen, z.B. auf das Tier. Das Entscheidende für Helmuth Plessner ist die Tatsache, daß hier eine Auseinandersetzung mit der Umwelt erfolgt. Wir können also von einer *Umwelt* des Lebewesens, z.B. des Tieres, im Unterschied zum *Umfeld* des Anorganischen, z.B. des Steins sprechen. Es gibt nicht nur eine Einwirkung von außen, sondern das Lebewesen verteidigt sich, es steht in einer konstitutiven Austauschbeziehung zu seiner Umwelt. Wegen dieser Aktivität ist der Horizont nicht fest und in unserer Skizze nicht durchgezogen, sondern gestrichelt gezeichnet. Das Organische lebt nach diesem zweiten Strukturgesetz in einer zentrischen Positionalität, es lebt, wie Helmuth Plessner sagt, *aus einer Mitte auf eine Mitte* hin, ohne daß es diese seine Mitte zum Thema macht. Das Organische, das Lebendige lebt nach Helmuth Plessner zentrisch-positional, es ist und

hat sich. "Es ist" heißt, daß es existiert. "Es hat sich" bedeutet, daß es in einer Austauschbeziehung zu seiner Umwelt steht.

III. Die dritte Stufe bezeichnet Helmuth Plessner als das Menschlich-Organische. Es baut in seiner Struktur wie schon die zweite Stufe des Organischen auf die vorangehende auf. Das Übernommene wird allerdings weiter differenziert und moduliert. Der Mensch ist, in dieser Strukturformel gefaßt, zunächst identisch mit der zweiten Stufe, denn auch er ist ein Lebewesen, das sich durch Arbeit erhält, also in einer produktiven Beziehung zu seiner Umwelt steht. In welchen Punkten unterscheidet sich der Mensch nach Helmuth Plessner vom Tier? Was macht die Besonderheit der exzentrischen Positionalität aus? Helmuth Plessner geht davon aus, daß das Zentrum, die Mitte, sich verdoppelt. Er sagt, sie wandert aus. Das ist nicht so zu verstehen, daß das Zentrum in der Weise sich verflüchtigt, so daß der Mensch nun keine Mitte, kein Vitalzentrum mehr hätte. Es gibt vielmehr ein weiteres Zentrum, das mit dem ersten nicht identisch ist. Diese Verdopplung ist nach Helmuth Plessner die Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins, die Bedingung der Möglichkeit, "Ich" sagen zu können. Die Mitte ist gleichsam hier und da. Der Mensch ist auf der einen Seite das Vitalwesen und auf der anderen dasjenige, das sich zu sich selbst verhält. Das Tier ist in der Mitte seiner Umwelt, der Mensch ist ausgewandert. Er muß seine Identität teilen und aufgeben, will er sie erhalten. Ein *Paradox* also, das die Voraussetzung für das Bewußtsein, das Ich ist, ohne das das menschliche Leben und Überleben nicht möglich wäre. Helmuth Plessner führt für diese Spaltung den Begriff der *Gebrochenheit* ein. Die Gebrochenheit ist die Voraussetzung für das Überleben, weil die Exzentrizität, das Aus-dem-Zentrum-Sein des

Menschen, eine *Selbstdistanz* zur Folge hat. Diese Distanz zu sich selbst, setzt ihn in die Lage zu sich selbst, zu seiner Position im Ungleichgewicht, Stellung nehmen zu können. Er ist so verfaßt, daß er das Ungleichgewicht in ein Gleichgewicht umwandeln kann und muß.

Auf der ersten Stufe des Anorganischen, auf der Stufe des Steins, existiert eine solche Problematik nicht. - Er ist oder er ist nicht. Auf der zweiten Stufe des Organischen ist das Gleichgewicht vorprogrammiert, das Problem des doppelten Ich stellt sich nicht. Erst auf der Stufe des Menschlich-Organischen kommt es zum Problem der Herstellung eines Gleichgewichts in seiner eigenen Position. Sie ist exzentrisch und zeigt die Fragilität des Menschen an, die er selber ist. Er muß handelnd zu sich selbst Stellung nehmen, um zu überleben. Deshalb sagt Helmuth Plessner, der Mensch ist, aber er hat sich nicht, d.h. er ist sich selbst aufgegeben. Das müssen wir in einem vitalen Sinn verstehen, denn begreift der Mensch seine eigene Aufgegebenheit nicht, so muß er untergehen.

Für das richtige Verständnis dieser drei Strukturformeln ist noch eine Hinweis nötig: Helmuth Plessner faßt sie nicht evolutionär auf in dem Sinne, daß die letzte Stufe höher zu bewerten wäre als die anderen beiden. Sie gelten als drei gleichwertige Formen der Stellung zur Welt; es gibt keine Verbesserung. Für den Menschen ist seine Gebrochenheit, die Exzentrizität die Bedingung der Möglichkeit, daß er überlebt. Deshalb hat Helmuth Plessner eine Abneigung gegen bestimmte Formen der Philosophie, die ein transzendentes Ich konstruieren. Hier wird, so könnte man mit Helmuth Plessner folgern, eine kopflastige Anthropologie betrieben, die von oben die Welt von einem transzen-

dentalen Ich aus rekonstruiert und sich so ein luxuriertes Denken leistet, ohne die Position des Menschen zu erkennen.

Das Strukturgesetz der exzentrischen Positionalität legt Helmuth Plessner im folgenden in drei anthropologischen Grundgesetzen aus, die - paradox formuliert - die Gebrochenheit und die ungleichgewichtige Befindlichkeit des Menschen charakterisieren sollen:

1) Der Mensch unterliegt als exzentrisches Wesen, daß sich verdoppeln muß, um überleben zu können, dem *Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*. Das meint, der Mensch muß sich als Verschränkung von Natur und Freiheit in der Geschichte eine Kultur schaffen. Ohne Künstlichkeit, ohne Kunst-Schaffen würde es ihm nicht gelingen zu überleben. Er muß sich zu dem, was er ist, machen. Er muß die Kultur, die eigene Umwelt aus sich heraussetzen. Das ist keine Natur im eigentlichen Sinne, sondern seine eigene, die er aus sich hervorbringt und die er auslegen muß. Deshalb wendet sich Helmuth Plessner gegen alle Versuche, die Natur gegen Kultur ausspielen. In seinen Augen sind die beiden Phänomene elementar miteinander vermittelt: Der Mensch muß Kultur leben, um im Gleichgewicht bestehen zu können.

2) Das zweite der anthropologischen Grundgesetze im Horizont der exzentrischen Positionalität des Menschen lautet: Der Mensch unterliegt als offenes und ungleichgewichtiges Wesen dem *Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit*. Er muß sich sein Unmittelbares, seine Umwelt, seine Mitmenschen ausdrücklich vermitteln. Er ist deshalb ein Wesen der Expressivität, er hat z.B. Sprache um sich darüber Welt zu vermitteln. Das heißt, im Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit wird Welt im Subjekt - Objekt - Schema vermittelt. In diesem Sinn gibt es für den Menschen nichts Unmittelbares, das nicht schon ver-

mittelt ist, und nichts Vermitteltes, das nicht unmittelbar ist. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit zeigt an, daß für den Menschen alles schon durch ihn selbst vermittelt ist.

3) Die dritte der anthropologischen Kernaussagen Helmuth Plessners, das *Gesetz des utopischen Standorts*, fragt: Wo ist das Wesen, das da ausgewandert ist aus sich selbst? Helmuth Plessner sagt, der Mensch als gebrochen existierendes Wesen unter den Bedingungen der Geschichte ist konstitutiv wurzellos. Das hat zur Folge, daß er ortlos ist. Man kann auch sagen, er ist überall und nirgends. Wenn er sich selbst einen Ort geben will, so kann das nur mit einem Sprung in den Glauben geschehen. Die einzige Möglichkeit, die Gebrochenheit in einem transzendenten Horizont auszubalancieren, ist der Sprung in den Glauben. In diesem Sprung in die Utopie kann er seine Mitte finden und die offene Ordnung in eine stimmige Ordnung überführen. Die Aufhebung der exzentrischen Positionalität im Glauben hat allerdings ihren Preis, wie Helmuth Plessner auf Seite 342 der "Stufen" formuliert:

"Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück."

Das heißt, letzterer bleibt in der ortlosen Unbehaustheit, in der der Mensch existiert. In der nächsten Sitzung wollen wir das, was wir heute über die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners erfahren haben, vertiefen und uns dazu ausgiebig Gedanken machen.

Heute wollen wir auf einen wiederholenden Rückblick verzichten, um uns in einem direkten Anschluß an die Gedanken der letzten Sitzung auf die anthropologischen Strukturgesetze der exzentrischen Positionalität von Helmuth Plessner zu konzentrieren. Wir hatten uns bisher auf das 7. Kapitel der "Stufen des Organischen und der Mensch" bezogen. Nun wollen wir in den Kreis der Betrachtung noch aufnehmen die Schrift: "Die Frage nach der *Conditio humana*" und hier im besonderen das Kapitel, das sich im letzten Drittel dieses Werks befindet mit dem Titel: "Die Elemente menschlichen Verhaltens". (Helmuth Plessner selbst hat eingeräumt, daß er seine Gedanken - in diesem Abschnitt die Erläuterung der exzentrischen Positionalität des Menschen - d.h., in dieser späten Schrift verständlicher formulierte als in den "Stufen".) Wir machten uns Helmuth Plessners anthropologisches Strukturgesetz der exzentrischen Positionalität in mehreren Gedankenschritten klar:

- 1) Helmuth Plessner findet sein Strukturgesetz auf einem klassischen Weg, auf dem Weg des *Vergleichs*. Er vergleicht
 - a) das Unbelebte mit dem Belebten und
 - b) das Belebte, und hier speziell die tierische Lebensform, mit dem bewußt Belebten, mit der menschlichen Lebensform.

Das allgemeine Tertium der Vergleiche, die er anstellt, ist das *Leben*. Für ein Verständnis und eine richtige Einordnung der Vorgehensweise Helmuth Plessners ist es wichtig, sich das auffallen zu lassen. Die Absicht der Vergleiche ist, die unterschiedliche Lebensform

des Lebendigen am Lebendigen zu analysieren. Daher ist es nicht Plessners Absicht, die unterschiedlichen Lebensformen in eine Rangordnung zu stellen, sondern sie als verschiedene Ausprägungen in und zum Leben zu deuten. Die Mittel, mit denen Helmuth Plessner die Lebensformen und Lebensstrukturen vergleicht, entstammen der Biologie und der Philosophie.

2) Das Grundkriterium des Vergleichs zwischen tierischen und menschlichen Lebensvollzügen ist die "*Positionalität*". Was heißt das? Positionalität, so machten wir uns klar, bedeutet das Hineingestellt-Sein eines Lebendigen in ein Umfeld, mit dem es gemäß seinen biologischen Lebensbedingungen und seinem Lebensprogramm interagiert. Helmuth Plessner unterscheidet zwischen der allgemeinen Lebensstruktur und Lebensform der zentrischen Positionalität als zentrisches Hineingestellt-Sein einerseits und der exzentrischen Positionalität als exzentrisches Hineingestellt-Sein andererseits. Lebewesen mit der Lebensform der zentrischen Positionalität leben, so kann man sagen, aus der Mitte in die Mitte. Ihre Lebenspraxis ist unmittelbar. Tiere sind und haben sich, ohne daß ihr Sein und Haben für sie selbst zum Thema würde. Sie leben ihr Leben selbstverständlich, leben in sich konzentrisch ausbreitenden Aktionskreisen, leben erfolgreich und keineswegs dumpf, aber auch nicht idyllisch. Der Austausch des zentrischen-positional existierenden Lebewesens mit seiner Umwelt liegt innerhalb bestimmter Leistungsgrenzen. Werden diese Grenzen überschritten, dann besteht die Gefahr, daß diese zentrisch strukturierten Lebensformen zusammenbrechen.

3) Mit der Heraufkunft des Menschen setzt sich innerhalb der Mannigfaltigkeit der zentrisch positionalen Lebensform und -struktur

und neben ihr eine neue durch, die exzentrisch positionale. Das heißt, auch der Mensch ist, Helmuth Plessner zufolge, wie ein Tier in die Welt gestellt, also positional existierend. Auch er ist ein natürliches Lebewesen. Aber im Vergleich mit andersartigen Lebewesen unterscheidet er sich von ihnen dadurch, daß er aus der Mitte ausgewandert ist, daß er nicht in sich, sondern neben sich steht.

Hauptmoment dieser exzentrisch-zentrischen Lebensform, die den Menschen bestimmt, ist die *Reflexivität*, verstanden als *Gebrochenheit*. Ist Leben in der zentrischen Positionalität in Auseinandersetzung mit der Welt in Übereinstimmung mit sich, so ist es in der exzentrischen Positionalität immer über sich hinaus. Es tut sich eine Kluft zwischen Sein und Haben auf. Der Mensch kann sein Leben nicht aus einer Mitte heraus ab-leben, sondern es muß es - nach Helmuth Plessner - führen. Der Mensch kann es führen, weil die Reflexivität seiner Lebensform es ihm ermöglicht, Ich zu sagen, sich als Ich zu begreifen. Er kann und muß den Unterschied zwischen dem Ich, das er ist, und dem Ich, das er nicht ist, in den Horizont einer Absicht, eines Ziels stellen. Anders gesagt: Aus der Differenz, daß der Mensch ist, aber sich nicht hat, ergibt sich die Möglichkeit und die Notwendigkeit, sich vorzuhaben. Im *Sich-Vorhaben* muß der Mensch als Lebewesen in der exzentrischen Positionalität versuchen, das für ihn charakteristische Ungleichgewicht von Ich und Welt in Übereinstimmung zu bringen. Er muß die Differenz ausgleichen zwischen dem Ich, das er apriori ist und denkt und von dem Ich, das er ist und noch nicht ist. Dabei hat er, weil er neben sich steht, eine größere Chance, als es eine zentrisch existierende Lebensform hätte. Die exzentrische Lebensform macht den Menschen apriori nach zwei Seiten hin offen: Er lebt selbst-

und weltoffen. Man kann sagen, daß er insofern eine plastischere Lebensform ist als die zentrische.

Auf der Ebene des Körperlichen kommt bei der Definition der exzentrischen Positionalität die *Differenz zwischen Leib und Körper* zum tragen. Das heißt, der Mensch hat nicht nur einen Körper, sondern er *verhält* sich auch zu ihm als Leib. Er kann den Körper als Leib denken, erfahren, praktizieren. Der Mensch steht in einem körperlichen Verhältnis zu seinem Körper, das ihn in die Lage setzt, etwas mit seinem Körper zu tun, etwas damit zu leisten. Dieser Differenz entspringt die Möglichkeit der *Verkörperung*, d.h. die Möglichkeit, den Körper ebenso als Darstellungsmittel wie als Werkzeug und Instrument einzusetzen.

Insgesamt können wir festhalten: Die exzentrische Lebensform macht den Menschen zu seinem eigenen *Doppelgänger*. Er ist wesentlich Doppelgänger, d.h. er verdoppelt seine Existenz im Ich, er verdoppelt die Welt im Objekt, er verdoppelt den Körper im Leib. Das Doppelgängertum des Menschen als Folge der gebrochenen Existenzweise und die Möglichkeit und Notwendigkeit der Verkörperung als Folge der Differenz von Körper und Leib sind zentrale Kategorien Helmuth Plessners bei der Beschreibung der menschlichen Daseinsweise. Die Phänomene der Verkörperung und Gebrochenheit machen für Helmuth Plessner wesentlich das aus, was der Mensch ist. Das meint er nicht im Sinne einer ontologischen Wesensbestimmung des Menschen, sondern immer im Sinne eines Strukturgesetzes: Der Mensch muß sich immer fremd sein, um er selbst zu sein. Er muß sich verkörpern und in der Verdoppelung formulieren, sonst ist er als Mensch nicht möglich. Gleichwohl hat die exzentrische Lebensform ihre

Chance - und ihren Preis, das müssen wir hinzufügen. Die Chance liegt in einer enormen Steigerung der Überlebenschmöglichkeit im Vergleich zu allen zentrisch positional lebenden Lebewesen. Der Preis, den der Mensch zu zahlen hat, ist der Verlust des inneren und äußeren Gleichgewichts. Er lebt in ständigem Ungleichgewicht mit sich und der Welt, er ist überall und nirgends. Im Menschen ist das Leben zwar hinter sich gekommen, aber es entdeckt sich da nicht als etwas Bestimmtes, sondern ist uneinholbare Offenheit. Die Paradoxie, so Helmuth Plessner, die für jede menschliche Lebensform gilt, liegt darin, daß der Mensch als Subjekt gegen sich und die Welt steht und darin zugleich sich selbst entrückt ist, d.h. sich nicht selbst begreift.

Soweit ging unser Versuch, in einem knappen Überblick in drei Punkten eine Grundansicht der exzentrischen Positionalität, wie sie Helmuth Plessner versteht, zu entwickeln. In einem zweiten Schritt versuchten wir, Helmuth Plessners anthropologische Grundgesetze, die wir in der letzten Sitzung schon thematisierten, genauer in den Blick zu nehmen:

Das Strukturgesetz der exzentrischen Positionalität definiert den Menschen als Lebewesen, das ist, aber sich nicht hat. Das heißt, es definiert ihn als unauflösbares *Paradox von Naturfreiheit und Naturreflexivität*. Diese Worte klingen zunächst ungewohnt, denn traditionell wird zwischen Natur und Freiheit, zwischen Natur und Reflexivität streng unterschieden. Helmuth Plessner zieht sie jeweils, um dem Paradox der menschlichen Lebensform Ausdruck zu verleihen, in einem Wort, in einem Kompositum zusammen:

Der Mensch ist reflektierte Natur und naturhafte Freiheit und umgekehrt. Er ist naturhafte Reflexivität und freiheitliche Natur. In

dieser Provokation spannen sich traditionelle anthropologische und philosophische Positionen und fallen in den Paradoxa Naturfreiheit und Naturreflexivität zusammen. Helmuth Plessner wendet sich somit gegen einen eingeschliffenen anthropologischen Dogmatismus, der den Menschen als freies Wesen auf Naturgrund, als *mixtum compositum* von Natur und Freiheit versteht. Ein Paradox ist wörtlich genommen etwas, was gegen die Lehre steht. Gegen diese formuliert Helmuth Plessner seine Paradoxa.

Um uns die drei anthropologischen *Grundgesetze* der exzentrischen Positionalität noch deutlicher zu machen, bezogen wir sie im folgenden auf drei anthropologische *Grundverhältnisse*, die wir in Oppositionen zu fassen versuchten:

Exzentrische Positionalität

1) Gesetz der natürlichen Künstlichkeit:

Verhältnis von Wirklichkeit und Unwirklichkeit oder
Verhältnis von Natürlichkeit und Unnatürlichkeit

2) Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit

Verhältnis von Innerlichkeit und Entäußerung

3) Gesetz des utopischen Standorts

Verhältnis von Nichtigkeit und Transzendenz

Wir versuchten nun, die Grundverhältnisse mit den jeweiligen Gesetzesformeln, auf die sie sich beziehen, in Beziehung zu bringen.

Wichtig dabei war, daß die jeweiligen Entgegensetzungen zum Problem gemacht wurden und in die Diskussion der Gesetze einfließen. Dabei ging es uns darum, die Bedeutung und die Folgen des Grundgesetzes des menschlichen Lebensbaues, d.h. der exzentrischen Positionalität, besser abschätzen zu können.

1) In einfachster Formulierung ist das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit eine Folge der Feststellung, daß eine exzentrische Lebensform für ein Lebewesen bedeutet: Es ist, aber es hat sich nicht. Was heißt das? Das heißt, sagten wir, daß der Mensch sein Sein künstlich durch Haben schaffen muß. Die Tatsache, daß der Mensch sich durch Haben schaffen, daß er überhaupt Haben schaffen kann und muß, ist keine besondere Auszeichnung oder Qualität, sondern ist die Naturform des Menschen. Jede Denkform, jede Philosophie oder Anthropologie, die den Menschen nur als Naturwesen oder nur als Kulturwesen begreift, ist nach Helmuth Plessner falsch! Schon die Formulierung des Gesetzes als Alternative zu lesen, geht am Kern des Problems und damit an der Bestimmung des Menschen vorbei. Man darf nicht diese Oppositionen nach zwei Seiten hin auflösen und den Menschen als Kultur- oder Naturwesen bezeichnen, sondern sie sollen als *Paradoxien gegen die alte Lehre* stehen: Weder darf man die Natürlichkeit des Menschen zum Ausgangspunkt nehmen und ihn naturalistisch verstehen noch die Künstlichkeit in den Vordergrund rücken und ihn kulturalistisch definieren. Gegen diese beiden Positionen, die sich in der Denkgeschichte der Neuzeit zeigen, richtet sich das Gesetz von der natürlichen Künstlichkeit. Es läßt das Wesen Mensch, wenn die exzentrische Positionalität die Struktur ist, die das menschliche Leben bestimmt, nur im Paradox aufscheinen. Künstlichkeit und

Diese Kopie wird nur zur Mitteilung und
im Paradox aufscheinen. Künstlichkeit und
Form der Vervielfältigung oder Ver-
wertung bedarf der ausdrücklichen vor-
herigen Genehmigung des Urhebers.

Natürlichkeit sind keine Alternativen, die sich nur vor dem Hintergrund einer falschen Anthropologie ergeben, sondern charakterisieren im Verbund die Lebensform der exzentrischen Positionalität. Als exzentrisch positioniertes Wesen muß der Mensch sich erst zu dem machen, was er schon ist. Der korrespondierende Satz des anthropologischen Grundgesetzes dazu lautet: Er ist, aber er hat sich nicht.

2) Zum Verhältnis von Innerlichkeit und Entäußerung im Horizont des zweiten anthropologischen Grundgesetzes der vermittelten Unmittelbarkeit: Auch diese beiden Oppositionen dürfen nach Helmuth Plessner nicht als Alternativen verstanden werden. Es wäre nicht im Sinne eines Denkens, das der exzentrischen Positionalität entspricht, wenn man entweder den Menschen als Wesen der Innerlichkeit bestimmte oder ihn ausschließlich durch Äußeres determiniert sähe. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit, das sich auf das Verhältnis Innerlichkeit - Entäußerung beziehen läßt, richtet sich gegen solche falschen Alternativen, die alle Tätigkeit des Menschen entweder auf einen autonomen Geist zurückführen möchten oder auf eine heteronome Quelle. Die Alternative Autonomie oder Heteronomie als Quelle menschlicher Tätigkeit ist unsinnig, es gibt sie in Wirklichkeit nicht: "Der Mensch kann nur erfinden," so sagt Helmuth Plessner, "so weit er entdeckt." Das Geheimnis des Schöpfertums liege im "glücklichen Griff". Der Hammer, z.B., konnte nur erfunden werden, weil es einen Tatbestand gibt, dem er Ausdruck verleiht. Die Erfindung ist also die Umsetzung der Möglichkeit in Wirklichkeit. Der Tatbestand, dem die Erfindung Ausdruck verleiht, hat schon vorher existiert. Mit anderen Worten: Dieses Verhältnis von Innerlichkeit und Entäußerung

ist wiederum ein Wechselverhältnis. Jede "Innerlichkeit" ist auf Äußerung angelegt. Sie kann sich nur insofern äußern, als das Äußere die Äußerung zuläßt. Der Mensch ist also im Sinne des zweiten anthropologischen Grundgesetzes das sich objektivierende Wesen. Seine "Innerlichkeit" ist auf Ausdruck angelegt. Damit er sich aber äußern kann, bedarf es äußerer Bedingungen, die die Äußerung zulassen. Kommen diese beiden Aspekte zusammen, dann ist die Voraussetzung für die Entstehung eines originären Ausdrucks, wie z.B. der Sprache, erfüllt. Der originäre Ausdruck des Menschen ist nach Helmuth Plessner weder unmittelbarer Selbstausdruck (autonom) noch unmittelbarer Weltausdruck (heteronom), sondern der originäre Ausdruck, die menschliche Entäußerung, ist als Zusammenkommen dieser beiden Äußerungen zu verstehen. Es gibt keine andere Lebensform, die in einem solchem Verhältnis von Innerlichkeit und Entäußerung steht. Helmuth Plessner versucht auch mit diesem zweiten, wieder in einem Paradox formulierten Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit, traditionelle anthropologische Vorurteile abzubauen, die entweder die eine Seite, das Selbst, die Innerlichkeit, oder die andere Seite, die Welt, das Äußere, dogmatisch in den Vordergrund rücken.

3) Zum dritten anthropologischen Grundgesetz des utopischen Standorts, das sich im Verhältnis von Nichtigkeit und Transzendenz bewegt: Das Strukturgesetz der exzentrischen Positionalität impliziert für Helmuth Plessner, daß der Mensch gleichsam ständig zwischen der Ortlosigkeit seines sich wissenden Ich auf der einen Seite und dem Wunsch nach fester Verortung auf der anderen Seite schwebt. Mit den Mitteln des Bewußtseins ist der Schwebezustand zwischen Nichtigkeit und Transzendenz nicht in den Griff zu bekommen bzw. nicht aufzu-

lösen. Nur durch einen Sprung in den Glauben - die Assoziation an S. Kierkegaard ist statthaft - kann so etwas wie ein fester Standort gefunden werden. Dieser hebt aber die exzentrische Positionalität des Menschen nicht auf, sondern im Gegenteil: Der utopische Standort der exzentrischen Positionalität setzt sich als Zweifel auch gegen den im Sprung genommenen Glaubensstandort wieder durch. Plessner sagt dazu am Ende des siebten Kapitels der "Stufen des Organischen und der Mensch", S. 346:

"Die Exzentrizität seiner Lebensform, sein Stehen im Nirgendwo, sein utopischer Standort zwingt ihn, den Zweifel gegen die göttliche Existenz, gegen den Grund für diese Welt und damit gegen die Einheit der Welt zu richten."

Das Verhältnis ist also zwischen Nichtigkeit und Transzendenz nicht zu entscheiden, sondern es liegt, wie bei den anderen beiden auch, eine Wechselbeziehung vor. Deshalb kann man in diesem Sinne sagen, eine existenzialistische Anthropologie (Sartre) ist genauso einseitig wie eine theologische Anthropologie. Erst im kritischen Wechselbezug baut sich die exzentrische Positionalität auf und setzt sich durch.

Wir haben gesehen, daß es sich in allen drei anthropologischen Grundgesetzen Helmuth Plessners um paradox formulierte Versuche handelt, Phänomene der menschlichen Existenz zu fassen:

- | | |
|-----------------------|-----------------------------|
| 1) Tätigkeit, Arbeit: | natürliche Künstlichkeit |
| 2) Bewußtsein: | vermittelte Unmittelbarkeit |
| 3) Religion: | utopischer Standort |

Wer die Oppositionen als Alternativen versteht und eine wählt, schiebt das Gesetz der exzentrischen Positionalität weg und verfällt ei-

ner Einseitigkeit, die nach Helmuth Plessner die anthropologische Tradition bestimmt. Nur wer die Paradoxien aushält, operiert auf der Ebene einer philosophischen Anthropologie, die der geschichtlichen Stunde, in der sie formuliert wurde, entspricht.

7. Sitzung

1.7.1993

Wir versuchten in dieser Sitzung, wiederum unter Verzicht auf einen Rückblick, noch besseren Stand im Problem der exzentrischen Positionalität zu finden. Es fehlt noch ein wichtiger Aspekt, den wir bei unserer Beschäftigung mit Helmuth Plessners Gedanken noch nicht richtig in den Blick genommen haben. Es handelt sich um das Problem der *Verkörperung*. Wir versuchten, der Frage nachzugehen: Wie stehen exzentrische Positionalität und Verkörperung zueinander? Dabei bezogen wir uns auf Helmuth Plessners Werk mit dem Titel: "Die Frage nach der *Conditio humana*" und hier vor allem auf den Abschnitt: "Die Elemente menschlichen Verhaltens", S. 56 ff. (Verkörperung I und Verkörperung II). Dieses Buch ist erschienen 1976, d.h. 48 Jahre nach den "Stufen des Organischen und der Mensch" und 40 Jahre nach der Groninger Antrittsvorlesung. Helmuth Plessner konkretisiert und resümiert hier die Grundgedanken seiner philosophischen Anthropologie vor dem Hintergrund einer größeren Denk- und Erfahrungsgeschichte. So gewinnen die anthropologischen Grundgesetze an Verständlichkeit und Überzeugungskraft. Im Hauptabschnitt erläutert Helmuth Plessner das Grundphänomen der exzentrischen Positionalität unter den Gesichtspunkten Lachen, Weinen und Lächeln. Die Le-

bensform der exzentrischen Positionalität mit ihrem Grundsatz: Ich bin, aber ich habe mich nicht, unterstreicht und akzentuiert die *Leiblichkeit des Daseins*, auf die Helmuth Plessner immer wieder in einem Gegenzug zu einer naturalistischen und spiritualistischen Anthropologie zurückkommt. Exzentrische Positionalität, kann man sagen, ist *Leiblichkeit als Vollzug* und bedeutet: Der Mensch muß anders als das Tier seinen Körper, den er wie es als physische Ausstattung hat, entwickeln im Sinne einer Beherrschung des Körpers. Das heißt: Die Leiblichkeit als Körperbeherrschung ist die Grundantwort auf die exzentrische Positionalität. Das Ziel der Körperbeherrschung ist nicht nur eine gymnastische Frage, sondern Körperbeherrschung in der exzentrischen Positionalität vollzieht sich als Handelnlernen, Sprechlernen und Gestaltenlernen. Helmuth Plessner formuliert diesen Gedanken am Beginn des Abschnitts "Elemente menschlichen Verhaltens" wie folgt:

"'Ich bin, aber ich habe mich nicht', charakterisiert die menschliche Situation in ihrem leibhaften Dasein. Sprechen, Handeln, variables Gestalten schließen die Beherrschung des eigenen Körpers ein, die erlernt werden mußte und ständige Kontrolle verlangt."

Das heißt, daß z.B. die Voraussetzung der Sprachorgane erst gegeben sein muß, damit Sprache und Sprechen möglich wird. Genauso müssen bestimmte körperliche Organe entwickelt sein, z.B. die Hände, damit Gestalten als Form des Handelns möglich wird. Die Leiblichkeit in der exzentrischen Positionalität bedeutet für Helmuth Plessner, sich in und mit dem Körper zurechtzufinden. Das ist die Aufgabe eines jeden Tieres, das als Nestflüchter geboren wurde. Für den Menschen heißt das: Leiblichkeit ist ein Prozeß der permanenten Umstruk-

turierung des Selbstverhältnisses zum Körper und des Körpers zu seinem Umfeld, der nie zu Ende kommt und der keiner Teleologie folgt. Es geht Helmuth Plessner mit der exzentrischen Positionalität darum aufzuzeigen, daß der Körper in der leiblichen Befindlichkeit des Menschen nicht als Mittelpunkt vorliegt, sondern daß der Mensch mittig verschoben lebt. Mit anderen Worten: Wenn der Mensch in seinem Leib ist, ist er nicht einfach in seinem Körper. Auch mit seinem Körper umzugehen ist eine Aktivität, die einer Reflexion bedarf.

Der Punkt, der uns im direkten Zusammenhang mit dem Phänomen der Leiblichkeit im Horizont der exzentrischen Positionalität beschäftigt, war die sogenannte *'Verkörperung'*. Der Prozeß der Zivilisation des Menschen, sagten wir, wurzelt in seiner Leiblichkeit. Er steht unter den Strukturbedingungen seiner leibhaften Existenz in einer doppelten Distanz zu sich und der Welt. Diese Distanz zwingt ihn dazu, sich eine Kultur-Welt als Natur-Welt zu schaffen. Das ist wiederum kein einmaliger Vorgang, sondern ein kontinuierlicher, auch in Brüchen verlaufender Prozeß. Jede Zivilisation, jede Kultur wirkt bedürfnisverändernd und -steigernd auf die Menschen zurück, die sich als leibliche in ihr darstellen. Diese Objektivation in der Kultur, diese Schaffung der Kultur-Welt als Natur-Welt stellt für den Menschen keine Alternative dar, die er unter anderen, z.B. der eines Naturzustands, auswählen könnte. Er muß zwangsläufig und notwendig seine Kultur schaffen, um überleben zu können.. Der Unterschied zum Tier, der sich aus diesem Phänomen des Kulturschaffens ergibt, ist, daß der Mensch nicht nur Bedürfnisse hat, sondern auch *Bedürfnisse produziert*. Die Möglichkeit der Produktion von Bedürfnissen gründet in der exzentrischen Positionalität selbst.

Kulturen sind nach Helmuth Plessner institutionalisierte Formen der Bedürfnisabdeckung. Weil der Prozeß der Zivilisation und Kultivierung nie an sein Ende kommt, sind alle Kulturen und Zivilisationen verschieden. Eine Möglichkeit, diesen Prozeß zu Ende zu bringen und damit die exzentrische Positionalität aufzuheben, gibt es nicht. In jeder Kultur stellt sich der Mensch auf je verschiedene Weise dar. Insofern ist die Kultur ein Ausdruck der exzentrischen Positionalität. Die Bedürfnisvariation und -steigerung der Kulturen läßt sich in keiner Utopie der Natürlichkeit aufheben. Helmuth Plessner denkt dabei an Rousseau, der mit der Konstruktion eines Naturzustands versucht, die exzentrische Positionalität des Menschen und alle kulturellen Decadenzen zu überwinden. Helmuth Plessner nennt auch Marx, mit dem er sich intensiv auseinandergesetzt hat und der in einer humanen utopischen Gesellschaft die Entfremdung des Menschen überwinden möchte. Für Helmuth Plessner verkennen beide Ansätze, Rousseaus Ideal einer Naturalisierung des Menschen wie Marx' Utopie einer Humanisierung des Menschen im Zeichen einer Theorie der Entfremdung, die Grundtatsache der exzentrischen Positionalität, die jede Natur- wie Kulturteleologie ausschließt. Das Geheimnis der Verkörperung ist das Geheimnis des Sich-fremd-werden-Müssens. Gebrochenheit und Ungründlichkeit des Menschen sind nicht zu überwinden, weil sie ihn a priori bestimmen. Deshalb kann es kein Entrinnen aus der exzentrischen Positionalität geben, obwohl Helmuth Plessner nicht ausschließt, daß es noch andere Lebensformen außer der anorganisch a-positionalen, der organisch zentrisch-positionalen oder exzentrisch-positionalen geben kann. Die Stufen des Organischen als Strukturgesetze des Lebendigen schließen nicht aus, daß es Lebewesen gibt, auf

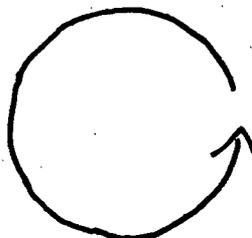
die alle drei Strukturformen nicht passen, so z.B. Götter oder der Übermensch im Sinne Nietzsches als der neue Gott. Diese hätten dann eine andere Lebensform als die exzentrische Positionalität, denn kein Gott steht in Unergründlichkeit und Gebrochenheit zu sich selbst. Diese aber kennen wir als Menschen nicht, vielleicht können wir sie auch nicht kennen. Es kann ebenfalls unendlich verschiedene Verkörperungen der exzentrischen Positionalität geben, sie müssen nur als Varianten dieser Grundstruktur erkennbar sein. Wenn sie sich davon unterscheiden, sind es keine menschlichen Lebensformen.

Schon der Steinzeitmensch befand sich in dem Moment in einer Reflexion, als er ein Werkzeug fertigte. Indem er z.B. ein Beil als Werkzeug herstellte mußte er in einem Selbstverhältnis zu seinem Körper stehen. Hier zeigt sich die menschliche Reflexivität der exzentrischen Positionalität, die der Steinzeitmensch kannte und praktizierte. Wir heute neigen dazu zu behaupten, daß die Menschheit erst im Horizont des reflexiven Bewußtseins ermöglicht wurde. Für Helmuth Plessner, so kann man sagen, beginnt das Menschentum mit dem Faustkeil, weil dieser genauso viel von der menschlichen Grundstruktur zeigt wie das reflexive Bewußtsein, das zum Überleben in der komplexen modernen Lebenswelt beiträgt.

Im Horizont der Strukturgesetze des Lebens kann es keinen Fortschritt, keine Teleologie, keinen Leitfaden in den Kulturen geben. Es mag der eine Kulturkreis technisch besser instand gesetzt sein als ein anderer, - z.B. wird moderne Heizungstechnik statt Kohleofen oder offenes Feuer verwandt - nur: das ist kein Fortschritt im Sinne einer Teleologie! Geht man von dieser Prämisse aus, dann kann es auch keine Geschichte, keine Historie geben. Für Helmuth Plessner hat sich die

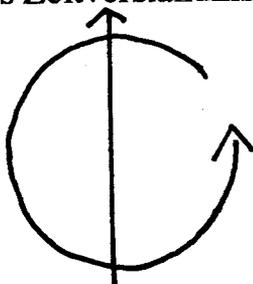
Geschichte erst auf einer bestimmten Kulturstufe gezeigt. Erst als in der europäisch - abendländischen Zivilisation bestimmte traditionelle Vorstellungen von der Zeit verabschiedet wurden, konnte Geschichte als Fortschritt verstanden werden. Die moderne Geschichtsauffassung trifft aber nicht zu für die Grundformen des Lebens: anorganisch-unbelebt, organisch-belebt. In der Universalgeschichte des Lebens, wie sie Helmuth Plessner in den Blick nimmt, gibt es keinen Fortschritt. Die Zeit des Lebens verläuft zyklisch. Unter den Bedingungen der Zeit muß sich der Mensch in einer bestimmten Kultur verkörpern. Innerhalb dieses Prozesses ist, soweit wir ihn heute übersehen können, kein Fortschritt auszumachen, denn der Mensch ist sich in seiner Struktur immer gleich geblieben. Man kann sagen, die exzentrische Positionalität ist in den Augen Helmuth Plessners ein anthropologisches Schicksal. Solange es sie gibt, gibt es den Menschen, gibt es sie nicht mehr, dann existiert auch der Mensch nicht mehr. Die Variationen der Kultur des Menschen basieren alle auf dem Boden dieser unabänderlichen Struktur. Deshalb wird Geschichte bei Helmuth Plessner immer zyklisch gesehen. Jeder kann diese Zeitvorstellung auch heute noch an sich erfahren, wenn er z.B. den Wechsel der Jahreszeiten als Maßstab nimmt. Für die Landwirtschaft war und ist diese Betrachtung von Zeit von großer Bedeutung.

zyklisches Zeitverständnis:

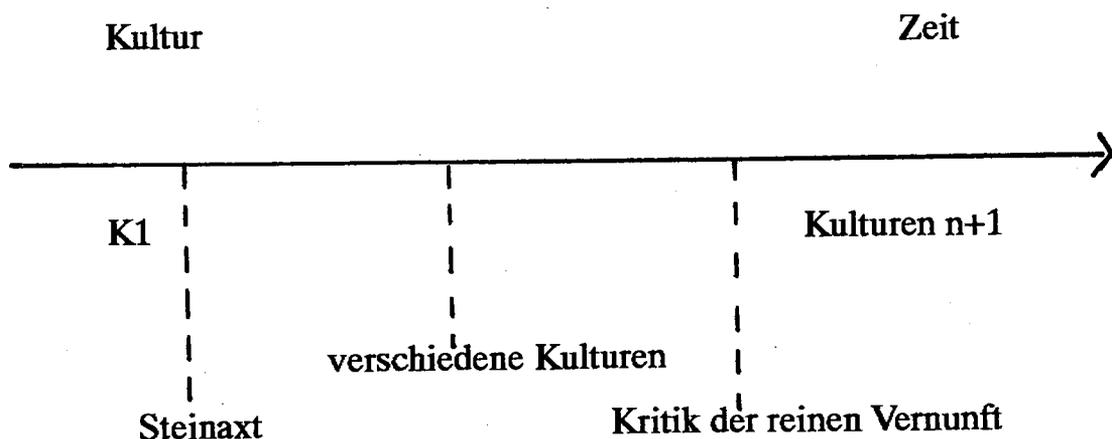


So ist z.B. die analoge Zeitmessung mit der Uhr in diesem Sinne immer zyklisch. Auch Kinder haben zuerst ein zyklisches Zeitverständnis und kein analogisierendes. Fortschritt kann es erst geben, wenn man, graphisch dargestellt, einen Linie durch die zyklisch wiederkehrende Zeit zieht.

analogisierendes Zeitverständnis:

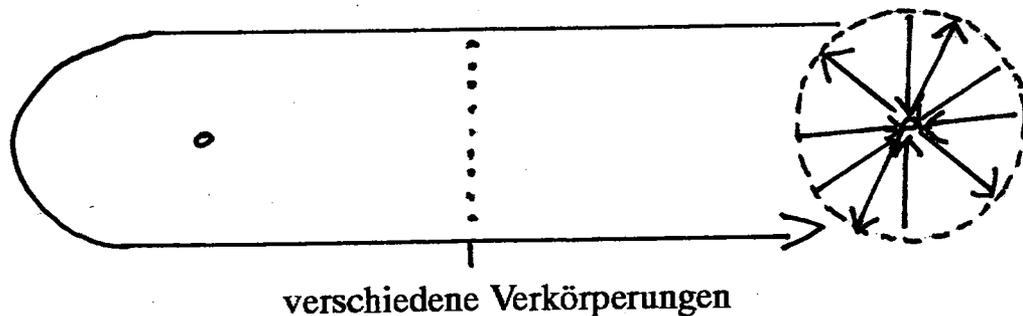


Diese Auffassung von der Zeit ist erstens eine sehr späte und zweitens eine typisch europäische. Zeit wird, z.B. von den Historikern, als fortschreitende Linie gedacht, aus der dann ganz natürlich die Frage nach dem Fortschritt sich ergibt. Anders gesagt: Es stellt sich hier die Frage, ob die Vorstellung von geschichtlichem Fortschritt nur die Folge einer bestimmten Schematisierung von Zeit ist. Die Linie könnte man in einer Skizze so darstellen:



Wenn wir nun die verschiedenen Kulturen unter struktureller Hinsicht in den Blick nehmen, dann zeigt sich in allen das Gesetz der exzentrischen Positionalität. Es gilt sowohl für die Steinaxt wie auch für Kants Kritik der reinen Vernunft:

Struktur der exzentrischen Positionalität:



Wir können also im Hinblick auf die Vorstellungen der Zeit in einer ersten Zusammenfassung drei Momente ausmachen:

1) Das zyklische Verständnis der Zeit. Es entspringt der Beobachtung und Messung der Bewegungen der Himmelskörper und ist ursprünglich eine Priesterkunst, die in einem engen Zusammenhang mit der Entwicklung von Mathematik und Geometrie steht.

2) In dieser zyklischen Anschauung hat die Vorstellung der Zeit als einer Linie ihren Ursprung. In dem Augenblick, als der Mensch sesshaft wurde, in dem das Nomadisieren aufhörte, taucht das Herkunft-Zukunft-Problem auf. Das Überschauen der Zeit als ein Zyklus wird analogisiert und als Linie interpretiert.

3) Heute, kann man sagen, kennen wir beide Formen der Zeitan-schauung. Wir organisieren z.B. mit der Uhr, die mit der Kreisbewe-gung des Zeigers auf einem zyklischen Bild der Zeit basiert, unseren

Tagesablauf. Die Uhr hat für uns im alltäglichen Leben in der Ordnung der Wiederkehr ihre strukturierende und organisierende Bedeutung. Das Aufkommen der digitalen Uhren könnte somit eine Bewußtseinsveränderung zur Folge haben, denn hier wird auf analoge Zeitrepräsentanzen Bezug genommen: Man muß rechnen, will man Zeit messen und sich in ihrem Fluß orientieren. Als ein anderes, prominentes Beispiel für Strukturierungen der Zeit, das nicht nur eine persönliche, sondern eine universelle Bedeutung beansprucht, führten wir das Christentum an. In seiner Lehre finden wir eine Vorstellung von Zeit, die auf das Herkunft-Zukunft-Problem des Menschen Antwort gibt. Es gibt Interpretationen, die im Christentum den Ursprung der modernen Geschichtsvorstellung (als Fortschritt) sehen. Man kann aber auch sagen, daß das christliche Denken Zeit zyklisch auffaßt als Heilsgeschichte, die sich vom Sündenfall bis zur Rückkehr in den göttlichen Ursprung erstreckt. Der Zeitsinn des Christentums ist, obwohl teleologisch strukturiert, nicht der Sinn eines Fortschrittsdenkens, der die moderne Profangeschichte bestimmt.

Wir brachen an diesem Punkt unsere Überlegungen zur linearen und zyklischen Zeitauffassung ab und wandten uns im weiteren Seminarverlauf dem Problem der menschlichen Sozialität, wie sie Helmuth Plessner sieht, zu. Bevor wir weiterschritten in unserem Überblick über die Grundgedanken der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, rekapitulierten wir unsere Überlegungen: Wir hatten Helmuth Plessners zyklisches Verständnis von Zeit, das er der Universalgeschichte im Horizont der Grundformen des Lebens zugrunde legt, von der modernen, linearen und providentiellen Zeitauffassung abgegrenzt. Wir erinnerten uns in einer Wiederholung an Helmuth

Plessners Bestimmung der Gebrochenheit des Menschen in der exzentrischen Positionalität: Die Gebrochenheit des Menschen ist in keiner Kultur zu liquidieren. Das Motiv für ihr Entstehen läßt sich in keiner vollendeten Kultur aufheben. Der Mensch ist schöpferisch, kulturschaffend, weil er in Distanz zu sich selbst steht. Trifft das nicht mehr auf ihn zu und ist die exzentrische Positionalität aufgehoben, dann hat er als Mensch aufgehört zu existieren.

- Als Nebenbemerkung: Wir frugen, den Stellenwert der Strukturgesetze überdenkend: Ist das eine ontologische Struktur? Helmuth Plessner würde sagen, daß das eine formale und keine ontologische Struktur ist. Der Mensch muß sich in seiner Gebrochenheit als Leib zu sich selbst stellen. Man darf, so schlossen wir, das Phänomen der Gebrochenheit bei Helmuth Plessner nicht existenziell interpretieren. - Wir faßten zusammen: Gebrochenheit heißt:

- 1) in Distanz zu sich selbst zu stehen,
- 2) über seinen eigenen Körper vermittelt zu sein,
- 3) über den Anderen vermittelt zu sein.

Wir nahmen im folgenden den dritten Punkt, das Moment der *Sozialität* des Menschen als Ausdruck seiner Gebrochenheit genauer in den Blick. Wir sagten, daß Helmuth Plessner in seiner Anthropologie so etwas wie eine philosophische Rollentheorie aufnimmt, die sicher auch für den Soziologen interessant ist, z.B. im Horizont einer Theorie der Sozialisation. Helmuth Plessner unterscheidet drei Formen, in denen sich der Mensch in einer *Rolle* verkörpert:

- 1) Jeder Mensch steht in einem Rollenverhältnis zu sich selbst, er spielt die erste Rolle für sich selbst. Helmuth Plessner meint, daß die erste Form der Sozialität die *Selbstverkörperung* ist, die sich im Ich

einen Namen gibt. Ein sozialer Vorgang ist einer, in dem das Ich zu einem Jemand wird. Wir müssen also verschiedene Formen der Rollenübernahmen unterscheiden.

Wir versuchten, das Problem genauer zu verstehen. Was heißt hier Rolle? Inwiefern ist die Selbstverkörperung eine Rollenpraxis? In dem Augenblick, in dem man etwas vorhat, ist man in der Rolle, die man einnehmen muß, um etwas vorzuhaben. Der Mensch muß sich in eine Position zu seinem Körper bringen, indem er gewissermaßen von außen auf sich schaut. In diesem Sinne ist die Selbstverkörperung unmittelbar gesetzt mit der Leibhaftigkeit des Menschen. Helmuth Plessner nennt diese Rolle auf der einfachsten und unmittelbarsten Ebene die *elementare Rolle*. Auch sie wird schon im Horizont der konstitutiven Gebrochenheit des Menschen praktiziert. Sie ist elementar in der Hinsicht, daß z.B. der Säugling in einem körperlichen, gebrochenen Selbstverhältnis steht und so seine Leibhaftigkeit erfährt, indem er z.B. mit seinem Körper spielt, ihn erkundet. Sie ist andererseits auch von außen bestimmt und sanktioniert, indem die Eltern dem Säugling einen Namen geben. Durch die *Namengebung* kommt der Säugling schon in die Situation, in einem sozialen Kontext eine Rolle zu spielen. Das Baby beginnt, sich darzustellen, auch im Horizont der Anderen. Die Urstiftung, der Urakt der Rollenhaftigkeit liegt begründet in der mit der Verkörperung gegebenen leibhaften Existenz, die eines Namens bedarf. Dadurch wird sie zur Person, übernimmt eine Rolle als Grundverhältnis zu ihrer sozialen Umwelt. Anders gesagt: die Identität der Selbstverkörperung wird mit der Namengebung fixiert und sanktioniert. Die Namengebung ist deshalb nicht bloß ein Code, sondern kon-

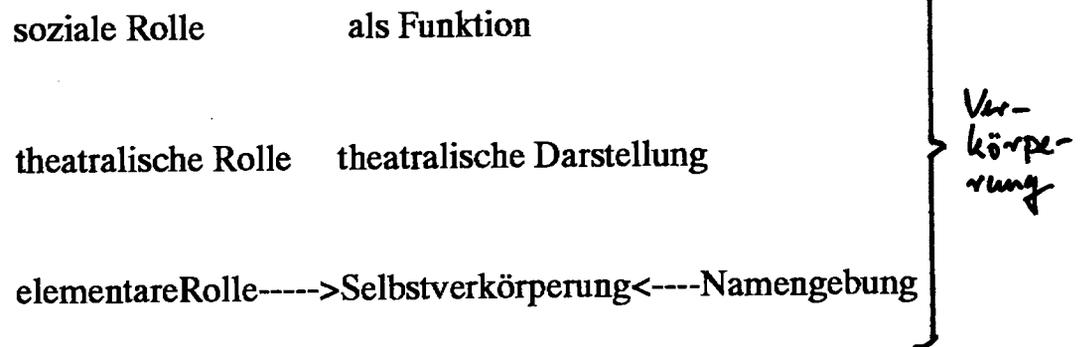
stituiert eine elementare Rollenbildung, in der sich eine ebenso elementare Differenz zeigt.

Rolle ---> Selbstverkörperung <--- Namengebung

2) Der zweiten Begriff von Rolle, den Helmuth Plessner einführt, ist der *theatralische*. Eine *theatralische Rolle* spielt man, indem man in eine Rolle schlüpft. Voraussetzung dafür ist aber, daß man jemand ist, der schon eine Rolle hat, d.h. es muß in einem elementaren Sinne die Möglichkeit bestehen, den Körper als Körper darzustellen. Der Rollenträger muß gleichsam seine Existenz wechseln, um eine andere Rolle zu spielen. Helmuth Plessner betont das Spiel in und mit den Rollen, das nun, auf einem höheren Niveau, möglich wird. Der Mensch kann in vorgegebene oder erfundene Rollen schlüpfen, weil die Identität schon gesichert ist. Die Möglichkeit, den Körper als Körper darzustellen, ist die Voraussetzung für eine *theatralische Rolle*. Sie baut auf der Unmittelbarkeit der Selbstverkörperung in der elementaren Rolle auf. Mit anderen Worten: Wenn ich weiß, wer ich bin, kann ich z.B. Hamlet spielen.

3) Der dritte Begriff der Rolle bei Helmuth Plessner ist die *soziale Rolle* im Sinne der Übernahme einer Funktion in einem sozialen Gebiet, d.h. in der Gesellschaft. Der Rollenbegriff erfährt hier eine weitere Formalisierung: Rolle als gesellschaftliches Funktionselement erlaubt es dem Angehörigen einer Generation, dem Inhaber einer Stellung, eines Berufes usw., in der modernen Leistungsgesellschaft eine "öffentliche Figur" zu machen, wie Helmuth Plessner sagt. Wir ver-

suchten uns, die Formen der Verkörperung in den drei Rollen, in denen sich Sozialität aufbaut, in einem Schaubild zu verdeutlichen:



Voraussetzung für die Übernahme einer sozialen oder theatralischen Rolle, für die Möglichkeit der Imitation Anderer ist die Tatsache, daß der Mensch zu sich selbst, zu seinem Körper in einem Selbstverhältnis steht. Die Urstiftung der Rollenhaftigkeit des Menschen liegt in der unmittelbaren elementaren Rolle begründet. Anders ausgedrückt: Die elementare Rollenhaftigkeit ist die Bedingung der Möglichkeit, daß er Rollen übernehmen kann, weil er nicht mit sich selbst identisch ist, weil er zwei "Ichs" hat und sich damit in und mit seinem Körper zur Darstellung bringen muß. In jeder Rolle exerziert der Mensch sein Doppelgängertum, das er schon als Säugling praktiziert. Die Rolle ist - anthropologisch gesehen - nichts anderes als Ausdruck der elementaren Selbstfremdheit des Menschen: Er ist, aber er hat sich nicht und wird sich niemals haben, solange er Mensch ist. Das heißt, daß Körperlichkeit und Rollenhaftigkeit elementare menschliche Leistungen sind. Oder, anders gewendet: die Sozialität ist nicht etwas, was zur menschlichen Natur hinzukommt, sondern ist schon immer angelegt in der je eigenen exzentrischen Positionalität. Auf diese Im-

plikation des Rollenbegriffs bei Helmuth Plessner gilt es besonders zu achten: Das Rollenphänomen wird nicht soziologisch oder pädagogisch, sondern anthropologisch gesehen.

Hier zeigt sich das Spezifikum der exzentrischen Positionalität: Der Mensch ist nicht in der Weise bei sich, außer sich und in sich, wie es andere Lebewesen sind. Er steht in Distanz zu sich selbst, ist wesentlich ein Doppelgänger. Wenn das richtig ist, dann gibt es keine Möglichkeit für den Menschen, in den natürlichen oder göttlichen Ursprung zurückzukehren. Die Selbstfremdheit als Praxis des Lebensvollzugs kann nicht überwunden werden. Ein Rückfall hinter diese Struktur wäre nach Helmuth Plessner unmöglich und unsittlich, weil unmenschlich. Das würde bedeuten, daß er die Distanz zu sich selbst in der Rückwirkung auf die elementare Rolle aufheben würde. Die Verkörperung seines Selbst in der exzentrischen Positionalität bedeutet, daß sich der Mensch selbst vorhaben muß und immer wieder eine Rolle übernehmen muß. Der Übergang von der zentrischen zur exzentrischen Positionalität ist, biblisch gesehen, die Vertreibung aus dem Paradies, allerdings ohne Möglichkeit der Rückkehr. Der Mensch muß sich verdinglichen, schon in dem Moment, in dem er anfängt, seinen Körper zu beherrschen.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

In diesem Oberseminar haben wir in drei Schritten versucht, in unser Thema: "Die Frage nach der *Conditio humana* bei Helmuth Plessner" hineinzukommen. In einem ersten eigenen Überlegen frugen wir uns selbst: Was ist Anthropologie? Was ist philosophische Anthropologie? Danach stimmten wir uns anhand der Groninger Antrittsvorlesung auf Helmuth Plessners Gedanken ein. Er nimmt dort eine Bestimmung der Aufgaben der philosophischen Anthropologie vor. In einem dritten Schritt haben wir uns am Leitfaden seiner Schriften: "Die Stufen des Organischen und der Mensch" sowie: "Die Frage nach der *Conditio humana*" die exzentrische Positionalität und ihre Folgesetze verdeutlicht. Es folgte ein erweiterter Rückblick auf die letzte Seminarsitzung, d.h. auf Helmuth Plessners Explikation der exzentrischen Positionalität in der Schrift: "Die Frage nach der *Conditio humana*", insbesondere in den Abschnitten: "Elemente menschlichen Verhaltens. Exzentrische Position. Verdinglichung und Verdrängung", "Verkörperung I: Rolle und Darstellung" und "Verkörperung II: Lachen, Weinen, Lächeln". Wir wollten das Gesetz der exzentrischen Positionalität in der Sache noch genauer verstehen. Zu diesem Zweck mußte von einem Gesamtrückblick auf den Gedankengang des Seminars abgesehen werden.

Wir nahmen in unserem Rückblick zunächst Helmuth Plessners Bestimmung der exzentrischen Positionalität in dem Satz: Ich bin, aber ich habe mich nicht, in den Blick. Wir erinnerten uns: der Mensch muß sich zu dem machen, was er schon ist, indem er sich verkörpert. Was impliziert diese Grundbestimmung? Wir sagten, darin liegt der Risikocharakter des *homo absconditus* - der lateinischen Version der philoso-

phisch-anthropologischen Bestimmung des Menschen nach Helmuth Plessner - begründet. Diese Charakterisierung der menschlichen Existenz als eine wesentlich riskante Verkörperung zeigt, daß sie für Helmuth Plessner keine spekulative These, sondern eine Folge der strukturell-biotischen Disposition bzw. der strukturellen Lebensdisposition des Menschen ist. Diesen Hintergrund müssen wir bei der Auseinandersetzung mit Helmuth Plessners Gedanken immer berücksichtigen: Der homo absconditus ist keine philosophische Spekulation und bedeutet keine Gegenmetaphysik. In diesem Sinne sagt Helmuth Plessner, der Grundzug der Verkörperung sei die Praxis der exzentrischen Lebensform. Diesen Gedanken versuchten wir im folgenden genauer zu verstehen.

Ver-körperung heißt bei Helmuth Plessner: Der Körper ist dem Menschen nicht nur natürlich gegeben, wie wir gemeinhin unterstellen, sondern er ist ihm zugleich entzogen und aufgegeben. Der Mensch ist Körper, aber er hat ihn nicht, er muß sich in ihm und mit ihm zurechtfinden. Auf einer elementaren Ebene heißt das: Die Verkörperung ist eine unaufhebbare Verspannung von Körper-Sein und Körper-Beherrschung. Die fortlaufende Überbrückung der Gebrochenheit leibhafter Existenz geschieht im Horizont der exzentrischen Positionalität als Entwurf von Verhaltensstrategien, die dem Menschen erlauben zu überleben. Entscheidend dabei ist die Tatsache, daß der Mensch nicht etwa erst auf der Ebene ausdrücklicher Reflexion sich ver-körpern muß, sondern schon auf der Ebene des vor-reflexiven Verhaltens zum eigenen Körper. Schon für Kleinkinder gilt das Gesetz: Man kann nur bei sich sein, indem man außer sich ist. Körperlich existieren heißt, sich zu seinem Körper verhalten, ihn erforschen, ihn an äußeren Wi-

derständen erfahren. Das Baby ist um des Überlebens willen auf die Beherrschung des eigenen Körpers angewiesen, die es in spielerischer Bewältigung von Lebensaufgaben lernt. Man kann sagen, das Kind ist schon auf der einfachsten Stufe Darsteller der Körperlichkeit. Es muß sich in und mit seinem Körper zurechtfinden. Es muß erfahren lernen, daß der Zeh zu ihm gehört. Anders gesagt: Das Kind muß lernen, den Körper einzusetzen, um sich in der Welt erhalten zu können. Wir fügten erläuternd hinzu, daß jede Form von Lernprozessen, z.B. das Sprechenlernen, eine Weise der Verkörperung ist in der Weise, daß man etwas lernt, und in der Weise, daß man sich selbst lernt.

An diese Gedanken anschließend und diese vertiefend, versuchten wir nun in einer Wiederholung der Ergebnisse unserer Überlegungen der letzten Sitzung Helmuth Plessners Explikation des Phänomens der Verkörperung im Abschnitt: "Verkörperung I. Rolle und Darstellung" zu erläutern. Wir sagten, die Verkörperung ist die Weise der Praxis der exzentrischen Positionalität. Wir müssen uns vorsehen, daß wir den Begriff der Verkörperung nicht zu eng auffassen. Helmuth Plessner meint ihn nicht solipsistisch, sondern interaktiv. Das heißt, die Verkörperung bedarf *des anderen* (das gemeint ist die Welt, die Dinge im Sinne des sachlich anderen, das, was man nicht ist) und bedarf *der Anderen* (im Sinne der Mitmenschen, der Umwelt und Mitwelt). Die Verkörperung bedarf dieser beiden Gegenüber, um sich praktizieren zu können. Sofern die Verkörperung der Mitmenschen bedarf - darum geht es in "Verkörperung I" -, ist jeder Verkörperungsakt ein sozialer Vorgang. Man kann auch sagen, er spielt sich, mit Eugen Fink gesprochen, in einem Koexistentiellen Horizont ab. Das Phänomen der Sozialität oder der Koexistenz ist nicht eine Folge der Verkörperung,

sondern ist gleichursprünglich mit dieser. Das heißt, zwischen individueller und sozialer Verkörperung besteht ein Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit: ohne individuelle Verkörperung gibt es keine soziale und umgekehrt. Die Frage nach dem Primat der Person oder der Gemeinschaft ist nach Helmuth Plessner falsch gestellt. Die Person wird bei Helmuth Plessner im Unterschied zur traditionellen Metaphysik und zur Theologie nicht als Urgegebenheit vor aller Existenz verstanden. (So ist etwa bei Scheler Individualität vor aller Gemeinschaft gestiftet.) Helmuth Plessner sieht Personalität als eine Folge der Verkörperung des Einzelnen im Horizont des Anderen. Person ist für Helmuth Plessner elementar sozial gestiftet und nicht in einem metaphysischen Akt der Vergeistigung, z.B. im transzendentalen Ich. Der Grund dafür liegt in der Vitalstruktur der exzentrischen Positionalität. Individuelle und soziale Verkörperung, Person und Gemeinschaft stehen in einem wechselseitigen Fundierungsverhältnis.

Die Notwendigkeit der Verkörperung im ursprünglichen Wortsinne versucht Helmuth Plessner anhand der drei Formen der Rollennahme als Ausdruck und Praxis der Verkörperung in der exzentrischen Positionalität zu zeigen: Verkörperung als Übernahmen der

- 1) elementaren Rolle,
- 2) theatralisch-repräsentativen Rolle und
- 3) Rollennahme in einem gesellschaftlich-funktionalen Rollensystem.

Die Übernahme der elementaren Rolle vollzieht sich als Namensgebung aus dem Horizont der Anderen. Schon auf dieser elementaren Ebene vollzieht sich die Konstitution der Individualität und Personalität in einem sozialen Rahmen. Durch den Akt der Namensgebung ist es

dem Kind möglich, sich in seiner Personalität wahrzunehmen, und zugleich kann es in seiner Personalität wahrgenommen werden. Das ist die Voraussetzung dafür, daß es in eine andere Rolle schlüpfen kann. Das Kind ist somit fixiert in seiner Identität, und auf dem Boden dieser kann es Rollen übernehmen, die ihm in seiner Kultur zuwachsen, es kann Rollen im Theater oder in der Öffentlichkeit spielen. Mit anderen Worten: Nur weil der Mensch einen Namen hat, kann er Hamlet spielen oder eine gesellschaftliche Rolle als Weise der öffentlichen Repräsentation einnehmen. Im Rahmen des Rollenspiels in unserer funktionalen Gesellschaft ändert sich nichts an der elementaren Notwendigkeit, sich in Rollen verkörpern zu müssen. Wir faßten unseren Gedankengang zum Phänomen der Verkörperung in Rollen bei Helmuth Plessner zusammen:

1) Die Rollenhaftigkeit des Menschen dient dem Ausbalancieren der exzentrischen Positionalität, des notorischen Ungleichgewichts desjenigen, der ist, aber sich nicht hat.

2) Die Rollenübernahme ist ein sozial institutionalisierter Vorgang. Das Ich, welches ist, bringt sich in der Rollenübernahme mit dem Nicht-Ich in einen Gleichgewichtszustand. Diese Balance ist nur auf dem Wege der Verkörperung zu erlangen.

Der Mensch befindet sich immer schon in einer doppelten Perspektive zu sich selbst: Er ist einmal der Träger einer Rolle, und zum anderen ist er auch jener, der sich den Text zu seiner eigenen Aufführung schreiben muß. Dieser Doppelcharakter setzt sich nach Helmuth Plessner in der Gesellschaft fort. Eine Entfremdung in und durch die Gesellschaft kann es nach Helmuth Plessner nicht geben, weil die Differenz, die in einer Utopie des unverbildeten, natürlichen Men-

schen aufgehoben werden soll, schon im je eigenen Ich ursprünglich angelegt ist.

Die entscheidende Aussage Helmuth Plessners in diesem Zusammenhang ist: In der Verkörperung muß das spezifische Ungleichgewicht des Menschen in der exzentrischen Positionalität soweit wie möglich ausgeglichen werden. Dieser Ausgleich, das räumt Helmuth Plessner sogleich ein, der prekären Lage des Menschen, etwas zu sein und etwas nicht zu sein, ist nur bedingt möglich. Das prekäre Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seiner Umwelt gehört zu seinem Wesen dazu. Trotzdem muß er ein Programm entwickeln, seine Körperlichkeit erfolgreich zu praktizieren. Er muß aus sich herausgehen, um Kulturen schaffen, seine Mängelhaftigkeit abfedern und um seine Positionalität abfangen zu können. Der Mensch, der in der exzentrischen Positionalität neben sich steht, weiß um seine Weltoffenheit aufgrund eines biotischen Programms. Er weiß sogar, daß er stirbt und nicht verendet wie das Tier. Die Tatsache der weltoffenen Existenz und die Notwendigkeit, ein Gleichgewicht herstellen zu müssen, bedeutet für den Menschen Chance und Bedrohung, Gefahr und Möglichkeit zugleich. Rolle, Gemeinschaft und Sozialität sind gegründet auf dem Vermögen der notorischen Doppelgängerschaft als dem je eigenen Verhältnis des Menschen zu sich selbst.

Hier zeigt sich der Unterschied von Plessners Begriff des Doppelgängers als Rollennehmer in verschiedener Hinsicht und dem soziologischen Rollenbegriff: Helmuth Plessner unternimmt im Grunde eine anthropologische Begründung der soziologischen Rollentheorie. Der Mensch ist nach Helmuth Plessner auch als Individuum schon sozial! Die Namengebung ist die Bedingung der Möglichkeit, Individua-

lität und Personalität ausbilden zu können. Man kann auch sagen, die Person ist nichts anderes als die benannte Individualität. Das ist, so überlegten wir, fast schon ein Rousseauscher Gedanke: Auch der Naturmensch wird erst zur Individualität im Horizont von Gemeinschaft. Auch er ist erst Mensch durch Gemeinschaft. Für Helmuth Plessner bedeutet Individualität, daß der Mensch neben sich steht und für seinen Auftritt in einer der Rollen den Text selbst schreiben muß. Dabei ist er aber immer schon im Horizont von Gemeinschaft vermittelt. Gemeinschaft ist die koexistentielle Bedingung der Verkörperung. Der Gedanke an die Aufhebung der Verdinglichung als Entfremdung ist formal unsinnig, weil, wie Helmuth Plessner sagt, der Mensch sich immer fremd sein muß, um bei sich sein zu können. Es gibt immer einen Wechselbezug als gegenseitiges Bedingungsverhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit der Verkörperung. Die Namensgebung ist Stiftung der Individualität und zugleich Stiftung der Koexistenzialität in der Individualität. In dem Moment, in dem die exzentrische Positionalität via Programm in die zentrische aufgelöst wird, hört für Helmuth Plessner die Existenz des Menschen als anthropologische auf. Das heißt, so fügten wir am Ende dieses Abschnittes an, das Wechselverhältnis von Individuum und Gemeinschaft beruht auf einem biotischen Gesetz. Es muß für den Menschen, damit er überleben kann, eine Rolle als Verkörperung geben, als Realisierung der Struktur des Lebens, in dessen Horizont er angetreten ist.

Im weiteren Verlauf des Seminars wandten wir uns dem zweiten Begriff von Verkörperung zu, den Helmuth Plessner im Abschnitt "Verkörperung II. Lachen, Weinen, Lächeln" erläutert. Wir frugen zunächst ganz "naiv": Was heißt hier Verkörperung? Fallen Verkörper-

nung und Rolle zusammen? Ich kann doch Lachen und Weinen verkörpern? Was verkörpert jemand, der explodierend lacht? Wieso wird das Verhältnis von Rolle und Verkörperung in einem zweiten Modus beleuchtet? Wir überlegten im folgenden: Es geht hier um eine Situation, in der etwas zum Ausdruck gebracht wird. *Lachen und Weinen* stellen zunächst einen Ausdruck dar. Aber einen Ausdruck wovon? Die Rolle ist, sagten wir, Ausdruck des Entwurfcharakters unserer Existenz, in der wir leben müssen, um sein zu können.

Lachen und Weinen sind nach Helmuth Plessner spezifische Formen des menschlichen Ausdrucks. Im Horizont der exzentrischen Positionalität heißt das, so überlegten wir: Lachen und Weinen sind Anzeichen für die Selbstdistanz des Menschen. Ich bin, wenn ich lache oder weine, in Distanz zu mir. Das Entscheidende nach Helmuth Plessner ist die Tatsache, daß sich im Lachen und Weinen der Sachverhalt verkörpert, daß ich nicht Herr meiner selbst bin. Wir erinnerten uns: Verkörperung heißt bei Helmuth Plessner die Art und Weise, wie ich meinen Körper beherrschen lerne. Man kann also sagen, daß sich im Lachen und Weinen die Verkörperung nicht als Kontrolle über den oder als Beherrschung des Körpers zeigt. Sie sind Reaktionsweisen des Menschen auf extreme Situationen, auf Grenzsituationen, in denen die Verkörperung als Kontrolle nicht mehr funktioniert. Insofern sind sie Anzeige für die Verkörperung *ex negativo*. Man kann auch sagen, Lachen und Weinen sind negative Indizien für die Verkörperung, die zeigen, daß der Mensch in Grenzsituationen kommt, in denen die Verkörperung als Balanceinstrument zusammenbricht. Insofern zeigen Lachen und Weinen mehr an als eine Affektentladung in ungewöhnlichen Situationen. Helmuth Plessner unternimmt den Versuch, das Phäno-

men der Verkörperung in den Phänomenen des Lachens und Weinens gleichsam in seinem Zusammenbruch auftauchen zu lassen. Das heißt, im Lachen und Weinen verliert der Mensch die notwendige Distanz zu sich selber; im Verlust der Ordnung zeigt sich die Unmöglichkeit, das Verhältnis zwischen Person und Körper entgültig zu fixieren. In den explosiven Reaktionen des Lachens und Weinens ist im Überwältigt-Sein und Hingenommen-Sein das Gleichgewicht zur eigenen Gebärde aufgehoben und die Distanz zum eigenen Gesicht zusammengebrochen: Der Mensch hat sich nicht mehr in der Gewalt, er verliert die Beherrschung.

Im *Lächeln* hingegen herrscht noch dieses Gleichgewicht. Der Mensch hat sich in dieser mimischen Gebärde noch in der Gewalt. Helmuth Plessner führt an, daß Lächeln unergründlich wirken kann, weil es Verslossenheit wie Geöffnetheit, Freude wie Wut ausdrücken kann. Der Mensch bringt die Distanz zu sich und zu der Welt im Lächeln gleichsam spielend zum Ausdruck.

An diesem Punkt wurde eingewandt, daß Lachen und Weinen sozial festgelegte Reaktionsweisen und insofern relativ sind. Wie kann sich dann eine allgemeingültige Struktur zeigen? In anderen Kulturen reagiert man genau umgekehrt: Bei dem Tod eines nahen Verwandten z.B. wird gelacht. Das würde bedeuten, daß Lachen und Weinen sozial determiniert sind. Was heißt das für Helmuth Plessners Interpretation der Phänomene? Uns wurde klar, daß die Vertauschung der Reaktionsweisen von Lachen und Weinen nichts an der Tatsache ändert, daß in diesen Phänomenen der Zusammenbruch der Distanz zu sich selber aufscheint. Nur der Mensch kann in eine solche Situation geraten, weil nur er in der exzentrischen Positionalität leben muß. Lachen und Wei-

nen sind im Unterschied zu den menschlichen Affekten wie Wut, Ärger, Zorn, Freude usw. nicht transparent. Sie sind in diesem tieferen Sinne keine genuinen Ausdruckshandlungen, sondern werden erst in der Unverhältnismäßigkeit der Reaktion im Verlust der Ordnung der Verhältnisse von Person und Körper verständlich.

Wir können daran anschließend zusammenfassen: Nach Helmuth Plessner wird die Grundstruktur der exzentrischen Positionalität und damit das prekäre Selbstverhältnis des Menschen auf drei Ebenen offenbar:

1) Das Gleichgewicht in der exzentrischen Positionalität wird mit der Verkörperung in den drei Rollenformen hergestellt (Verkörperung I).

2) Lachen und Weinen zeigen ex negativo die Notwendigkeit der Verkörperung an (Verkörperung II).

3) Diese kommt ebenfalls durch die sog. *Entkörperung*, den dritten Punkt in Helmuth Plessner Explikation der exzentrischen Positionalität des Menschen zum Ausdruck. Die Entkörperung bezieht sich auf das dritte anthropologische Grundgesetz des utopischen Standorts. Wir sammelten zunächst Assoziationen: Als erste kam uns eine Verbindung mit dem Tod in den Sinn. Bedeutet Entkörperung das Ende der Verkörperung in der Weise, daß im Tod der Körper aufhört zu existieren und die exzentrische Positionalität zusammenbricht? Wir kamen zu der Einsicht, daß Entkörperung bei Helmuth Plessner als Horizont der Verkörperung zu sehen ist. Das heißt, das Ich existiert immer auf dem Hintergrund des Nichts. Die Entkörperung ist also nicht das Ende der Verkörperung, sondern als Gehalt in jeder Verkörperung präsent. Auch der Tod ist nicht das Ende der Verkörperung, sondern

steht als etwas gegen den Menschen, gegen das er in der Verkörperung immer zu kämpfen hat. Verkörperung ist ständig bedroht durch Entkörperung, Lebensführung steht immer im Schatten des Versagens, das irgendwann im Tod siegt. Deshalb kann Helmuth Plessner im Abschnitt "Entkörperung" in der "Conditio humana" sagen:

" ... Todeserfahrung und Lebenserfahrung bilden von allem Anfang an eine Einheit, weil in der Verkörperung die Entkörperung als ihr Gegenzug mit enthalten ist."

Das Leben entwirft sich gegen die Möglichkeit der Entkörperung, gegen den Tod. Es ist also nicht eine Frage des Schicksals, sondern Tod und Entkörperung gehören zu jeder Verkörperung, zum menschlichen Leben in prekärer Lage dazu. Wie Lachen und Weinen im Zusammenbruch des Gleichgewichts in einer Grenzsituation die Notwendigkeit der Verkörperung anzeigen, so wird diese ebenso von Entkörperung und Tod bestätigt, gegen die sich das Leben durchsetzen muß. Der *Tod* wird bei Helmuth Plessner *biotisch* gefaßt. Das heißt, das Leben ist immer bedroht in *Angst und Sorge*. Das sind die Formen der Bedrohung des Lebens durch den Tod. Helmuth Plessner dreht in seiner Analyse die Termini Heideggers, Tod, Angst und Sorge, um und faßt sie auf dem Boden seiner Strukturgesetze. Nicht der Tod gründet in Angst und Sorge, sondern diese gründen in der exzentrischen Positionalität des Menschen. In dieser sieht Helmuth Plessner auch den Ursprung des Kultus. Menschliches Dasein muß kultisch gestaltet werden, um seine ambivalente Lage auszugleichen. Das gilt für die magische Weltbewältigung der Jäger ebenso wie für heidnische Götter oder für den jüdisch-christlichen Einen Gott: Sie alle sind Versuche des Menschen, dem radikalen Ungleichgewicht mit sich und mit

der Welt zu entkommen, und sich in der exzentrischen Positionalität in ein Gleichgewicht zu stellen, was sich immer im Horizont von Geschichte vollzieht. Mit anderen Worten: Die Vorstellung von Göttern oder vom Einen Gott geben dem Menschen die Möglichkeit, die ständige Bedrohung durch die Entkörperung abzufangen. Sie sind eine Reaktion des Wesens, das im notorischen Ungleichgewicht mit sich und der Welt steht, auf die Situation der exzentrischen Positionalität und auf das bedrohliche Verhältnis von Verkörperung und Entkörperung. Der Mensch, so Helmuth Plessner, kann als wesentlich unergründliche und weltoffene Existenz nicht absehen, inwieweit das Unverhältnis mit den ständig präsenten Gegnern Tod und Entkörperung in einer Versöhnung ausbalanciert werden kann.

Zum Abschluß unserer Überlegungen zu Helmuth Plessner unternahmen wir eine kritische Einordnung seiner Gedanken. Unsere Frage lautete: Wird mit der Rede von der exzentrischen Positionalität des Menschen nicht doch eine Ontologie eingeführt? Gibt Helmuth Plessner nicht eine Antwort auf die Frage, was der Mensch eigentlich ist, obwohl er sich ausdrücklich gegen jede Wesensformel und Ontologisierung des Lebens und des Menschen wendet? Kann man nicht sagen, der Mensch ist eigentlich ein in der exzentrischen Positionalität lebendes Wesen, das sich verkörpern muß? In unserem Gespräch standen zunächst zwei Meinungen gegeneinander: Auf der einen Seite wurde der Ontologieverdacht verworfen mit Hinweis auf die strukturelle Perspektive der Gesetze. Es handelt sich demnach nicht um Eigentlichkeitsbehauptungen und ontologische Hypostasierungen, sondern um die Beschreibung von formalen Strukturen des menschlichen Lebens, die sich in jeder geschichtlichen Situation, in jeder Kultur an-

ders darstellen können. Dagegen wurde eingewandt, daß Helmuth Plessner mit den Strukturgesetzen gleichsam hinterrücks eine Ontologie einführt, die, auf biotische Gesetze gestützt, nicht nur den Menschen betreffen, sondern auch das Leben und die Natur miteinschließen. Insofern kann man sogar von einer Biosophie als spekulative Verbindung von biologischen und philosophischen Elementen sprechen, die, von einem übergeordneten Standpunkt aus argumentierend, sich in apriorischen Wesensaussagen im Gewande von Strukturbehauptungen verrät. Diese könnte man so formulieren: Wird das biotische Gesetz der exzentrischen Positionalität und die Notwendigkeit der Verkörperung in der Wechselbeziehung von Individuum und Gemeinschaft nicht eingelöst, bricht die Distanz zu sich selbst und zur Welt zusammen, dann hört der Mensch (eigentlich) auf zu existieren.

Wir fragen in einer abschließenden Besinnung zunächst: Ist jedes Gesetz bereits eine Ontologisierung? Hat sich Helmuth Plessner damit nicht gewissermaßen aus dem Ontologie-Verdacht herausgehoben? Das entscheidende Kriterium, so überlegten wir, das Helmuth Plessner geltend machen muß, ist der *Entwurfcharakter* der Gesetze. Sind die anthropologischen Gesetze Entwürfe oder philosophisch spekulative Setzungen? Helmuth Plessner sagt, sie gelten apriorisch. Die entscheidende Frage ist nun, inwieweit die Gesetze gegen die Möglichkeit stehen, sie als Entwürfe und Verkörperungen eines Wesens zu begreifen, das sich selbst verkörpern muß. Dann könnten sie in der Geschichte überholt werden, weil sie selbst Verkörperungen auf einer bestimmten geschichtlichen Stufe darstellen. Anders gefragt: Ist die ganze Entfaltung der Strukturgesetzlichkeit des Lebens selbst eine Entfaltung eines Entwurfs unter der Strukturgesetzlichkeit der exzentrischen

Positionalität? Helmuth Plessner würde dazu sagen, daß sein Versuch an bestimmte biologische und philosophische Dispositionen gebunden ist wie Neukantianismus und Historismus

Wir mußten unsere Diskussion an dieser Stelle abbrechen und eine kritische Würdigung der Gedanken Plessners, die sich auf eine sehr gute Textkenntnis stützen muß, die in nur acht Seminarsitzungen nicht zu erlangen ist, einer späteren Auseinandersetzung anheimstellen. Helmuth Plessners Strukturgesetze der Stufen des Organischen und des Menschen stellen, so formulierten wir zum Abschluß unseres Seminars, einen großartigen Versuch dar, eine überzeugende Formel für den Menschen zu finden, die mit der Tatsache ernst macht, daß er sich in keiner Formel einholen kann. Das müßte auch für die exzentrische Positionalität des Menschen zutreffen. Insofern hält Helmuth Plessner mit der Strukturformel der exzentrischen Positionalität offen, was der Mensch eigentlich ist.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz