

Der Mensch als Macht

Helmuth Plessner
zum hundertsten Geburtstag

Von Gerhard ARLT (München)

(4. September 1892 – 12. Juni 1985)

I.

Als Helmuth Plessner 1985 starb, war gerade der letzte Band der zehnbändigen Gesamtausgabe erschienen. Der Blick war frei auf eine Gedankenwelt, die trotz ihrer großen Themenvielfalt eine innere Geschlossenheit und Kontinuität aufweist. Das Lebensthema wird zum erstenmal 1923 („Die Einheit der Sinne“) angeschlagen und 1928 („Die Stufen des Organischen und der Mensch“) programmatisch verdichtet: die Grundlegung einer Theorie der geisteswissenschaftlichen Erfahrung. Damit war für den 31jährigen Gelehrten eine überwiegend von Kant geprägte Frühperiode beendet und eine Dekade beginnt, die das reife Werk begründet.

Dem überschlägigen Blick präsentiert sich das Gesamtwerk in einer theoretischen (Zwei-)Teilung: Die „Einheit“ (1923) und die „Stufen“ (1928) bemühen sich um eine naturphilosophische Klärung des Problems der Sinnlichkeit bzw. des Lebens (Teil I).¹ „Grenzen der Gemeinschaft“ (1924) und „Macht und menschliche Natur“ (1931) arbeiten das Spezifikum des gesellschaftlichen und geschichtlichen Lebens heraus und begründen die Anthropologie als politische Disziplin (Teil II).² Insgesamt begegnen sich der naturphilosophisch-anthropologische mit dem sozialphilosophisch-politischen Teil unter der Ägide der hermeneutischen Lebensphilosophie. Der Eindruck der Homogenität des Plessnerschen Werkes beruht vor allem darauf, daß unter der Leitung eines variationsfähigen Prinzips („exzentrische Positionalität“) eine präzise umrissene Ausgangsfrage in unterschiedlichen Horizonten durchgespielt wird. Das Ziel einer Philosophie des Menschen ist unter dem Aspekt der Diltheyschen Frage exponiert worden, ohne sie jedoch „von der Tragfähigkeit des Diltheyschen Reformversuchs abhängig zu machen“ („Stufen“ [1928] Bd. IV, 76).

In den „Stufen“ stellt Plessner ein Forschungsprogramm vor, das folgende Be-

¹ Hinzu kommen wichtige Schriften, die die anthropologische Theorie ergänzen, vor allem „Lachen und Weinen“ (1941), „Die Frage nach der *Conditio humana*“ (1961).

² Sieht man vom Frühwerk ab, so begründet sich Plessners Gedankengebäude in der verhältnismäßig kurzen Periode von 1923–1935, in der Werk auf Werk folgt. Die dritte und letzte Periode besteht überwiegend in der thematischen Nachlese des reifen Werkes, abgesehen von soziologischen Projekten.

gründungshierarchie aufweist: „Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte“ (ebd. 68 f.). Kurzum, die allgemeine Hermeneutik, als deren Teildisziplin sich die philosophische Anthropologie versteht, bedarf der Begründung durch eine Philosophie der Natur.

Was macht die Grundlegung der Hermeneutik nötig? Der Begriff „Leben“ muß in der thematischen Weite, die ihm innewohnt, entwickelt, der Mensch in den Schnittpunkt von Geschichte *und* Natur gerückt werden. Die Naturphilosophie muß ihren Weg zwischen Geschichtswissenschaft und Biologie finden. Sie darf weder Anleihen bei der Natur der Physik machen, die die Verabsolutierung des Physiologischen im Zeichen der Mechanik betreibt, noch bei der Biologie, die ebenfalls den für sie zutreffenden Aspekt absolut setzt (vgl. „Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie“ [1930] Bd. IX, 64). Sie hat sich der eingeleiteten „Relativierung des Menschen und seiner von ihm absolut gesetzten Natur auf das [...] Leben“ anzuschließen (ebd. 62). Ihr Ziel ist es, den Kreis zu schließen „zwischen dem geschichtsgebundenen Naturbild und dem naturgebundenen Geschichtsbild ‚im‘ Menschen als einer die gegenseitige Relativierung dynamisch ermöglichenden, selbst auf Natur und Geschichte relativen lebendig sich wandelnden Einheit“ (ebd. 72).

Die Philosophie der Natur, die die Natur aus der absoluten Objektstellung „als großes Gemälde für die Sinne und das Vorstellungsvermögen“ zu befreien hat (ebd. 67), kann ihre Aufgabe nicht als synthetisch-kombinatorische Disziplin, als induktive Metaphysik erfüllen.

Plessner legt nun zwei Lösungsvorschläge für das philosophische Problem (Theorie der geisteswissenschaftlichen Erfahrung) vor: eine Ästhesiologie des Geistes („Einheit“ [1923]) und eine apriorische Theorie des Lebendigen („Stufen“ [1928]), beides systematisch ausgearbeitete Theorien.

Zur ersteren Lösung: Die Ästhesiologie des Geistes, jeder ausgearbeiteten Erkenntnistheorie und Ästhetik voraus, verbindet eine Theorie des Geistes mit einer Kritik der Sinne. Das Verhältnis Mensch-Lebenswelt soll von der Sinnlichkeit her neu bestimmt werden. Die Pole Sinne und Sinn, sinnlich-leibliche Organisation und Sinngebung (Geist) werden zueinander in das Wechselverhältnis von Mannigfaltigkeit und Einheit gebracht. In einem dreistufigen Schema (Wissenschaft, Sprache, Kunst) wird gezeigt, wie die Versinnlichung der geistigen Gehalte und die Vergeistigung sinnlicher Materialien (Erzeugung von Sinn in der Sinnesanschauung) ineinandergreifen. Mit anderen Worten: kulturelles Formensystem und sein sinnlicher Gehalt werden unter *einem* Aspekt erforscht. So ergibt sich eine „Strukturtheorie der Person“, die die Verklammerung von Bewußtsein (Anschauung, Auffassung) und leibliche Haltung, Leib und Geist zum Thema hat. Gemäß dem naturphilosophischen Postulat geht es hier nicht um „Sinnlichkeit“ in einem formalen Sinn, sondern um die „erscheinende Natur“, um das „qualitative Aussehen der Welt“. Das Konzept bietet einen Beitrag zum Leib-Seele-Problem und versteht sich als Revision der Verstehens-Erklärens-Dichotomie.

Der zweite Lösungsvorschlag („Stufen“ [1928]) stellt den obigen Theorieentwurf auf eine breitere Basis: An die Stelle einer Ästhesiologie des Geistes tritt eine Kategorienlehre des Lebendigen, die nicht mehr an methodische Vorgaben (Ausgang von faktischer Kultur) gebunden ist und den verengten Blickwinkel Mensch-Lebenswelt aufgibt zugunsten einer Stufung der organischen Welt unter *einem* Gesichtspunkt (Pflanze, Tier, Mensch). Modale des Lebendigen verdrängen die Modale der Sinne. Auch in der neuen Konzeption wird die psychisch-physische Indifferenz gewahrt.

Methodischer Ausgangspunkt ist die Revision des „cartesianischen Alternativprinzips“. Aufgabe und Pflicht der Philosophie ist es, den komplexen „Doppelaspekt von Körperlichkeit und Innerlichkeit“ auf seine Fundamentalität hin zu prüfen. Die entscheidende methodische Forderung lautet: Nicht auf die Überwindung des „Doppelaspekts“, sondern auf die Beseitigung seiner Fundamentalisierung kommt es an (vgl. „Stufen“ [1928] 115).

Es gehört zum Wesen des Menschen, im „Doppelaspekt“ zu existieren. Eine Reduktion in die eine oder andere Richtung, die Verabsolutierung einer Seite verstellt nicht nur das „Bild“ des Menschen, es verhindert einen zureichenden Begriff des Lebens, der Lebendigkeit. In dieser Entscheidung liegt der neuralgische Punkt des opus magnum. Der Doppelaspekt ist aus *einer* Grundposition zu begreifen. Die Forschungsmaxime lautet: Die Doppelaspektivität (das Ineinander nicht überführbarer Richtungen) *anschaulich* zu präzisieren.

Schlüsselbegriff der Konzeption, die pflanzliches, tierisches und menschliches Dasein umfaßt und in einem Stufenmodell aufeinander bezieht, ist der Begriff der Positionalität. „Positionalität“ meint das Verhältnis des Organismus zu „seiner“ Grenze. Die Stufen des Lebendigen unterscheiden sich durch die Art ihrer Grenzrealisierung. Die menschliche Sonderstellung weist sich als „exzentrische“ Position aus. Mit dem Strukturbegriff der exzentrischen Positionalität erreicht die Gedankenführung ihren Höhepunkt. Mit diesem Leitfaden der apriorischen Theorie des Lebendigen ist gleichzeitig das Prinzip des reifen Werkes gefunden. Dies sind die methodischen Ausgangsbedingungen der „Stufen“ (1928):

- Der „Doppelaspekt“ soll aus *einer* Grundposition heraus begriffen und als „anschaulicher Antagonismus“ beschrieben werden (der lebendige Körper im Unterschied zum unbelebten zeigt sich im Phänomen des Doppelaspekts).
- Das Lebendige, Organische ist in seiner Minimalbedingung in einem einheitlichen Stufenmodell darzustellen. Gesucht wird ein elementarer Leitfaden.

Die Antwort auf die methodische Ausgangsfrage ist der Begriff der „Positionalität“. Die Position eines organischen Körpers ergibt sich aus seinem Grenzverhältnis, genauer: aus der Art, seine eigene Grenze zu realisieren. Die Grenze eines Organismus, die nicht einfach mit der äußeren Umhüllung zusammenfällt, erfüllt eine doppelte Funktion: sie hat gleichermaßen gegen das „Außen“ abzuschließen und aufzuschließen. Das Grenzverhältnis vermittelt den Organismus mit ihm selbst. Die Grenze ist die Möglichkeitsbedingung des Überschreitens eines lebendigen Körpers als „Über-ihm-Hinaus“ und „Ihm-Entgegen“. In den spezifischen Weisen der Grenzrealisierung (Grenzdurchgang) „wird der Körper

aufgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht, strenger gesagt: ist der Körper außerhalb und innerhalb seiner“ („Stufen“ [1928] 184). In dieser Selbstvermittlung ist der organische Körper ihm selbst vorweg.

Ersichtlich greift hier Plessner bei der „Beschreibung“ des Phänomens der Lebendigkeit im Doppelaspekt auf die Reflexionstheorie zurück. Positionalität als Grenzrealisierung wird als ein Vermittlungs- und Selbstvermittlungsgeschehen beschrieben, vermöge dessen sich Organismus und Positionsfeld, Selbst und Umwelt, Ich und Welt konstituieren. Die „Grenze“ hat somit konstitutiven Charakter: sie setzt den Organismus zum Positionsfeld und zu ihm selbst in ein Verhältnis. Der Organismus gewinnt dadurch Ganzheit und Selbständigkeit.

Leben organisiert sich je nach Art und Weise der Grenzrealisierung als pflanzliches, tierisches, menschliches Leben. Aber erst auf der tierischen Stufe, die die pflanzliche in sich birgt, und erst recht auf der menschlichen Stufe, die das tierische Leben in sich begreift, ist aufgrund eines „Zentrums“ Vermittlung und Rückvermittlung im eigentlichen Sinn möglich. Damit ist der Organismus auf ein „höheres Seinsniveau“ gelangt. Erst auf dieser Stufe erweist sich das Grenzverhältnis als Distanz setzende Selbstvermittlung. Hiatus, Selbstreflexion und die Fähigkeit zur Vergegenständlichung sind aus *einem* Ursprung zu denken. Im Strukturmodell der „Stufen“ (1928) ist dieser „Ursprung“ die Exzentrizität des Menschen. Die Positionsform des Menschen ist exzentrisch. Der Mensch ist das aus seinem Zentrum gefallene Tier, sein Fluchtpunkt liegt gleichsam außerhalb seiner selbst. Der Charakter des Außersich-seins macht das Tier zum Menschen.

Das grundlegende Grenzverhältnis (Positionalität) muß das Thema Verhältnisbestimmung in seiner äußersten Spannweite variieren können: von unvermitteltem Austausch und Steuerungsprozessen (etwa in einem geschlossenen Funktionskreis) über rudimentäre Formen von Vermittlung und Distanz, die den Organismus für Augenblicke in ein instrumentelles Verhältnis zum eigenen Körper versetzen (Tier), bis hin zum unheilbaren Bruch, der den Organismus exponiert und zum fortwährenden Oszillieren zwischen Körper-Sein und Körper-Haben nötigt (Mensch). Das Verhältnis von Organismus und Positionsfeld ist damit auf eine prinzipiell höhere Stufe gestellt. Das „Leben“ in dieser Position, der Leib in dieser Stellung zeigt die spezifischen Merkmale der Instrumentalität und Expressivität.

Das Wesen in dieser Position macht den Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, des Selbstseins, „hinter“ Körper und Leib aus (vgl. „Stufen“ [1928] 368). Es ist darum ortlos und ins Nichts gestellt. Exzentrische Position kennzeichnet ein doppeltes Verhältnis zum eigenen Körper, das zwischen den Seinslagen, ein Körper zu sein und einen Körper zu haben, hin und her schwingt. Gemäß dieser exponierten Stellung ist dem Menschen die Fähigkeit zur Versachlichung, zur Vergegenständlichung zugewachsen. Aber für dieses Vermögen ist ein hoher Preis zu entrichten: Alles, was er tut, fällt unter das „Gesetz der Entfremdung“. Dazu die erhellenden Sätze von Karl Löwith, der für die Anthropologie und Plessner entschieden Partei ergreift: „Ohne eine solche entfernende Abstandnahme gibt es keine Welteröffnung.“ „In dieser alles menschliche Verhalten kennzeichnenden Abständigkeit liegt die Möglichkeit der *Vergegenständlichung* dessen, wozu man

sich verhält. Wer sich aber der Welt und sich selbst kraft eines solchen entfernenden Abstandnehmens vergegenständlichend gegenüberstellt, der hat sich damit der Welt und sich selbst *entfremdet*.³ Im Unterschied zum Tier ist der Mensch seinem Vorwegsein vorweg, er muß sein Leben vollziehen.

Das Dilemma der Dualität klingt an in den Metaphern der „Janushaftigkeit“, des „Doppelaspekts“, des „Doppelgängertums“. Hier spiegelt sich das methodische Problem wider, mit dem sich Plessner von Anfang an konfrontiert. Er überspringt die Subjekt-Objekt-Problematik nicht, sondern gibt ihr eine dynamische Wendung in einer doppelseitigen Konfiguration.

Eine weitere Folge ist das Experimentieren Plessners mit verschiedenen Methoden, wobei gelegentlich phänomenologische mit konstruktiven Methodenelementen konkurrieren. Das Denken muß die Struktureinheit „Mensch“ in einen offenen Horizont stellen, es darf die antagonistische Spannung der „Doppelaspektivität“ nicht auflösen. Die vier „anthropologischen Grundgesetze“ geben davon ein beredtes Zeugnis ab:

- das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit: der Mensch ist „von Natur“ künstlich;
- das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit;
- das Gesetz des utopischen Standorts: der Mensch ist nirgends zu Hause;
- das Gesetz der Unergründlichkeit, das später ein großes Gewicht bekommt.

Das Werk der mittleren und späten Periode läßt sich im Bild eines Kraftfeldes wiedergeben, dessen Gravitationszentrum die exzentrische Positionalität ist. Die exponierte Stellung des Menschen weist ihn als Wesen aus, das sich „vermitteln“ muß. Sich vermitteln kann heißen: sich ausdrücken, entäußern, verkörpern, vergegenständlichen, vergesellschaften, ermächtigen usw. Nach den Vermittlungs- oder Brechungsmedien ergeben sich unterschiedliche Bereiche und damit die verschiedenen thematischen Schwerpunkte: leiblicher Ausdruck (Mimik, Gestik), Ästhetik, Natur, Geschichte, Gesellschaft, Macht, Politik, Sprache usw.

Dies ist das Experiment Plessners: Den „Cartesianismus des Zweiweltenaspektes“ als Doppelaspekt von Körperansicht und Inneneinsicht in einem einzigen methodischen Griff zu umfassen und die auseinanderstrebenden Kräfte in einem Punkt zu bündeln: in der Exzentrizität. Exzentrische Positionalität ist der Schlüsselbegriff, den das reife Werk Plessners in unterschiedlichen Konfigurationen durchspielt. Aus dem leiblichen In-der-Welt-Sein⁴ werden die menschlichen Grundpositionen, einschließlich der Reflexivität, herausgearbeitet. Es ist der Versuch, der Subjekt- und Reflexionsphilosophie, der nach Plessners Auffassung noch die Daseinsanalytik Heideggers erlegen ist, zu entgehen.

³ K. Löwith, *Sämtliche Schriften* 1, Mensch und Menschenwelt, 285.

⁴ Auf die Nähe der Intentionen Plessners zu Merleau-Ponty sei hier nur kurz verwiesen. Aufschlußreich wäre nicht nur ein Vergleich zwischen der Ästhesiologie des Geistes in der „Einheit“ (1923) und den „Stufen“ (1928) einerseits mit der Phänomenologie der Wahrnehmung und des Leibes („Phänomenologie der Wahrnehmung“, 1966) andererseits, interessanter noch wären die Differenzen, die sich aus der Abwehr Plessners sowohl der Phänomenologie Husserls als auch der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers ergeben. In welchem Verhältnis steht das Spätwerk Merleau-Pontys zu „Macht und menschliche Natur“ (1931)?

II.

Schon 1924 widmet Plessner dem sozialphilosophischen, politischen Thema („Grenzen der Gemeinschaft“ [1924]) eine kleinere Arbeit und legt den Grundstein zur Anthropologie als politischer Disziplin. Er nimmt ein aktuelles Ereignis zum Anlaß, den „sozialen Radikalismus“ sozialistischer Bewegung, aber vor allem der Jugendbewegung, und greift dabei zurück auf die Antithese Gemeinschaft-Gesellschaft, die der Soziologe Ferdinand Tönnies schon im vergangenen Jahrhundert in die wissenschaftliche Diskussion geworfen hatte.⁵ Noch vor der ausdrücklichen Herausarbeitung der exzentrischen Positionalität des Menschen werden hier die grundlegenden anthropologischen Motive angeschlagen; die thematischen Verbindungslinien verweisen auf „Macht und menschliche Natur“ (1931) und „Die verspätete Nation“ (1935/1959). Der soziale Radikalismus als radikaler Irrationalismus, Wertrigorismus und Kollektivismus gründet auf einer dualistischen Auffassung des Menschen, die eine ehrwürdige Tradition hat. Der Mensch ist zerrissen in der Zweierheit einer physischen Seinsweise, die ihm auf Schritt und Tritt Gewaltmittel niederster Art aufzwingt (vgl. „Grenzen“ [1924] Bd. V, 26), und einer geistig-seelischen Innerlichkeit. Die rigoristische Haltung nimmt eine sozialetische Wertung vor. Sie gliedert „den Menschen als Seele und Geist einer unsinnlichen Gemeinschaft“ ein (ebd.) und versieht gleichzeitig die Gesellschaft mit dem Makel der Abkünftigkeit und Uneigentlichkeit. „Gemeinschaft“ meint den Gleichklang der Seelen, die unmittelbare, harmonische Gebundenheit von Person zu Person.

Der „soziale Radikalismus“ erliegt einem Ursprungsmythos, weil er den Charakter des Menschen als vermittelte Unmittelbarkeit, natürliche Künstlichkeit verfehlt. Er verabsolutiert die Sphäre geistig-seelischer Innerlichkeit und glaubt, in der Gemeinschaft den einzig angemessenen Sozialtypus gefunden zu haben. Die geschlossene und unvermittelte Immanenz grenzt das Andere ihrer selbst (Leib, Dinglichkeit) aus und denunziert es als Ursache der Entfremdung. Dies hat zweierlei zur Folge: Es entsteht der Glaube, daß der Mensch aus dem Zustand der Entfremdung zurückgeholt werde könne; dieser Glaube evoziert Unduldsamkeit und ein Ressentiment gegen alle Formen sozialer Vermittlung: Politik, Gesellschaft, Öffentlichkeit.

Dem Gemeinschaftsgedanken setzt Plessner die „Kultur der Unpersönlichkeit“ entgegen und fordert ein Recht auf Distanz. Der Seligkeit besinnungslosen Sichverschenkens, dem Weltbund der Völker zur Wahrung des ewigen Friedens (vgl. „Grenzen“ [1924] 28) begegnet er mit der Pflicht zu Macht und Öffentlichkeit – im Interesse der Einzelseele.

Das Thema hat nichts von seiner Aktualität eingebüßt in einer Zeit, da Intimität zur Tyrannei geworden ist⁶ und man wie je an der Illusion festhält, mit Moral

⁵ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887, Neudr. Darmstadt 1991).

⁶ Vgl. R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität* (Frankfurt a. M. 1983).

Politik machen zu können. Die Abwehr dieser Bestrebungen hat dem Begriff „Fundamentalismus“ zu ungeahnter Konjunktur verholfen. Der allgemeinen Politisierung der ausgehenden sechziger Jahre folgte die „Psychologisierung“ als ihr komplementäres Gegenbild auf dem Fuße. Im Mythos der „Gruppe“ und im Spontaneitätskult des Leibes und der Gefühle lebt das Ethos der Gemeinschaft fort.

Das „Seelenbild“, das die Schrift von 1924 („Grenzen“) entwickelt, nimmt die exzentrische Positionalität im Begriff der „ontologischen Zweideutigkeit“ der Seele (ebd. 63) und in der Spannung von Geist und Leib vorweg. Die Argumentation hat hier bereits ihren Stil und ihre Richtung gefunden. Sie demonstriert die ursprüngliche Gebrochenheit und Vermittlungsbedürftigkeit des Menschen im Hinblick auf das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit, Individualität und Gesellschaftlichkeit.

„Vermittlung“ im thematischen Feld der Gesellschaft heißt: der Mensch muß sich vergesellschaften, veröffentlichen, oder wie die terminologische Formel Plessners lautet, „irrealisieren“. Der Bedeutungshorizont des Begriffs der Irrealisierung ist das Imaginäre, die Künstlichkeit. Rolle, Maske, Spiel weisen auf das „Doppelgängertum“ des Menschen hin, auf seine Neigung zur ästhetischen und gesellschaftlichen Selbstdarstellung, mit deren Hilfe er sich stabilisiert. Die Metaphorik des Theaters ist hier nicht zufällig gewählt, sie ist das entscheidende Bild für die Stellung des Menschen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit: der Mensch als Schauspieler, die menschliche Welt als *theatrum mundi*.

„Am anderen wird der Mensch seiner habhaft. Diesen anderen trifft er auf dem Umweg über die Rolle, genau wie der andere ihn.“ („Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung“ [1960] Bd. X, 224) Beide (ego und alter ego) treffen sich in der Öffentlichkeit zu einem „Spiel“, dessen Sinn die Irrealisierung des natürlichen Menschen zur Trägerschaft einer Bedeutung, einer Rolle, eines offiziellen Gesichtes ist. Nur auf dem Wege öffentlicher Irrealisierung, unter der „Macht der Künstlichkeit“ und der „Gewalt des Nimbus“ „erreichen die Menschen die gegenseitige Achtung ihrer Würde und bilden in ihrem Geist die Gesellschaft“ („Grenzen“ [1924] 92). Der „Rückhaltlosigkeitsbeziehung“ des Gemeinschaftsgedankens steht die Distanz gegenüber, dem Gleichklang der Herzen die Idee des Zeremoniells, das persönliche Reibungsflächen auf ein Minimum reduzieren soll.⁷

Der Antagonismus der Doppelaspektivität spiegelt sich wider im Konzept des Menschen als Doppelgänger. Im Doppelgängertum sind Rollenträger und Rollenfigur unauflöslich miteinander verknüpft. Im Akt der Vergesellschaftung, der Veröffentlichung konstituieren sich gleichursprünglich Rolle, äußere Figur, und Person, private Innerlichkeit. Im Doppelgänger ist eine theoretische Konstellation gedacht, die sich auf das Substanz-Akzidenz-Verhältnis nicht abbilden läßt. Vielmehr zeigt sich hier die Selbstvermittlung eines Wesens, das unmittelbar

⁷ „Mit der gesinnungsmäßigen Preisgabe eines Rechts auf Distanz zwischen Menschen im Ideal gemeinschaftlichen Aufgehens in übergreifender organischer Bindung ist der Mensch selbst bedroht.“ („Grenzen“ [1924] 28)

nicht sein kann. Die Rolle als „Nahtstelle zwischen Individuum und Gesellschaft“ schafft Abstand, den Abstand nach „außen“ zu den Mitsubjekten und nach „innen“ zum eigenen Erlebnisraum. Damit wird letztlich der Spielraum eröffnet, der eine Individualisierung ermöglicht. Das Individuum ergreift sich als Individuum in der Differenz zum öffentlichen Leben, aber nicht unabhängig von ihm.

Der Verletzlichkeit der Seele, so lautet die Forderung, solle man mit Abstand, mit den distanzierenden Umgangsformen begegnen: der Kultur der Verhaltenheit, den „Hygienewerten des Taktes“ und der „Logik der Diplomatie“, mit Zartgefühl und Höflichkeit.

Plessner erweist sich in dieser Schrift als scharfsichtiger Analytiker, der die (Unheils-)Zeichen seiner Zeit zu deuten wußte. 1933 vorwegnehmend⁸ warnt er vor den Gefahren, die von Idol und Mythos der Gemeinschaft ausgehen. Es bedürfe nur des Machthabers, der sich seiner Macht über die Gemüter unbedenklich bedient ... (vgl. „Grenzen“, 28), schreibt er 1924. Bis zur Inauguration der verschworenen „Volksgemeinschaft“ waren es noch neun Jahre.

III.

Während die Ausgangsfrage (Theorie der geisteswissenschaftlichen Erfahrung) auch für „Macht und menschliche Natur“ (1931) bestimmend bleibt, verlagert sich der Akzent von der naturphilosophischen auf die politische Perspektive. Die allgemeine Hermeneutik verschränkt sich nun mit einer *politischen* Anthropologie, oder genauer: „Politik als Organon“ soll den Leitfaden abgeben für eine angemessene Verhältnisbestimmung von Mensch und Geschichte. Dies bedeutet nicht, daß die Naturseite des Menschen vernachlässigt würde, vielmehr wird hier der Mensch ausdrücklich in den Horizont gestellt, der ihm als Exzentrum wesensmäßig ist: die Geschichte. Erst die politische Dimension in ihrer Offenheit gibt den Blick frei auf den Menschen als Geschichtswesen. Politik und Macht als Schlüssel zur Geschichtlichkeit sind gleichzeitig das Schibboleth in der Frage nach einer Philosophie, die ihre Zeit in Gedanken zu erfassen vermag. Sie werden zu polemischen Waffen in der Auseinandersetzung Plessners mit der Existenzphilosophie, vor allem mit Heidegger.

⁸ Es gehörte eine erstaunliche intellektuelle Reife und ein unbestechliches Urteilsvermögen dazu, gegen den geistigen Zug der Zeit anzudenken und anzuschreiben. Plessner besaß dies schon in jungen Jahren. Philosophische Reflexion war ihm von Anfang an soziologische, politische Analyse. Plessners Kölner Lehrtätigkeit endete im WS 1932. „Das Hitlerregime hatte den Professoren, die von den Bestimmungen für die sogenannten Nichtarier betroffen waren, liebenswürdigerweise empfohlen, für das Sommersemester nicht anzukündigen.“ („Selbstdarstellung“ [o. J.] Bd. X, 332) Auf Einladung seines Freundes Buytendijk ging Plessner nach Groningen. Nach Einmarsch der deutschen Truppen in Holland tauchte er in Utrecht unter. Als dort der Boden zu heiß wurde, verschaffte ihm die Widerstandsorganisation einen Unterschlupf in Amsterdam, wo er das Kriegsende erlebte. In der Emigration widmete er dem geschichtlich-politischen Ursachenkomplex des Nationalsozialismus eine weit in die europäische Geschichte zurückgreifende Studie („Die verspätete Nation“ [1935/1959] Bd. VI).

„Grenzen“ (1924) erhält hier ein erweitertes methodisches Fundament. Dort wurde ein in sich vermitteltes „Seelenbild“ mit einem wertethischen Dualismus kontrastiert, der nur das einheimische Reich geistseelischer Innerlichkeit das Wesensprädikat zubilligte. Die physische Seinsweise wird als die Ursache des unheilvollen Bruchs betrachtet. Gemäß dem „Theorem der Zurückholbarkeit des Menschen aus der Entfremdung“ kann der Mensch das verlorene Paradies zurückgewinnen, wenn es ihm gelingt, alle Formen der Vermittlung zu überwinden. Dieser Ruf nach Natürlichkeit, Unmittelbarkeit und Eigentlichkeit nährt gleichzeitig ein Ressentiment gegen Politik, Öffentlichkeit, Gesellschaft, Macht. In dieser Auffassung spiegelte sich die Zeitsituation wider: Politik war der Geringschätzung ausgesetzt. Schuld daran waren in nicht geringem Maße die deutschen Intellektuellen als Repräsentanten einer sach- und lebensfernen Geistigkeit und einer romantisch-verklärten Kultur-Idee.⁹

Die Gedankenführung in „Macht“ (1931) hat im Durchgang durch die natur- und sozialphilosophische Gedankenwelt an Differenziertheit hinzugewonnen. Dem Menschen als Exzentrum und Doppelgänger tritt der „Mensch als Macht und offene Frage“ an die Seite. Die Gegenposition des Gemeinschaftsethos differenziert sich zur Kritik an der Existenzphilosophie aus. Wir treffen hier auf weitreichende Parallelen. Existenzanalyse zieht sich in das schattenlose Reich reiner Innerlichkeit zurück und schaut von dort auf die Regionen des Unvertrauten, Fremden, Dinglichen als auf Modalitäten der Abkünftigkeit und Uneigentlichkeit. Auch hier treffen wir die ethisch motivierte Trennung in „eigentlich“ und „uneigentlich“ wieder, auch hier die Diskreditierung und Verflachung der Öffentlichkeitsformen in der Verfallenheit an das Man. Die Folgen zeigen sich an einem verfehlten Menschen- und Geschichtsbild, an der Verabsolutierung des hermeneutischen Prinzips. Und nicht zuletzt führt die Ausgrenzung des Anderen zu einer Verkennung und Unterschätzung der Politik: als praktische Aufgabe wie als Organon der Philosophie. Prominentestes Opfer dieser Geisteshaltung war Martin Heidegger. Sein weitschweifender, in die Ferne gerichteter Blick fand an den naheliegenden politischen Realitäten keinen Widerstand. So mußte er das heraufziehende Unheil mißverstehen. Seine Verführbarkeit, die er mit Millionen anderer „Volksgenossen“ teilte, wirft einen tiefen Schatten auf sein Werk.

Die Ausgangsfrage kehrt nach dem Durchgang durch naturphilosophische Gefilde zu ihrem gleichsam angestammten Gebiet zurück: zur hermeneutischen Lebensphilosophie. Mit Dilthey und Misch reiht sich Plessner in eine philosophische Tradition ein, die die historische Relativierung zur Radikalität steigert. Sie durchbricht „die in der europäischen Denkgeschichte festgehaltene Zentralperspektive auf den ‚vernünftigen‘ Menschen“ („Immer noch Philosophische An-

⁹ „Wenn aber eine Philosophie, die das Dasein (Mensch) in die Alternative eines je zu sich und seiner persönlichen Möglichkeit Hinfindens und eines Verfallens an das Man einer depravierten Öffentlichkeit spannt und damit den durch das Luthertum tragisch erzeugten Riß zwischen einer privaten Sphäre des Heils der Seele und einer öffentlichen Sphäre der Gewalt saekularisiert, in Deutschland gerade bei den philosophisch Gebildeten Erfolg haben konnte, so zeigt das die Gefahr, der unser Staat und unser Volk durch den politischen Indifferentismus des Geistes ausgesetzt sind.“ („Macht“ [1931] 234)

thropologie?“ [1963] Bd. VIII, 242): Der Mensch wird als Exzentrum gefaßt. Damit entsteht das Problem der philosophischen Anthropologie. Plessner sieht gegenüber der ideenhistorischen Position Diltheys seine Aufgabe darin, die geistigen Leistungen des Menschen mit dem menschlichen Organismus zu verklammern.

Wir bekommen einen Eindruck von dem systematischen Gefüge, in dem Plessner sich bewegt. Philosophische Anthropologie hat ihren rechtmäßigen Ort im thematischen Feld der hermeneutischen, geschichtlichen Lebensphilosophie. Ihre Aufgabe besteht vorderhand darin, die allgemeine Hermeneutik auf ein breiteres Fundament zu stellen, indem sie die kulturelle Leistung des Menschen mit seiner leiblichen Organisation verschränkt (vgl. „Einheit“ [1923] und „Stufen“ [1928]). Philosophische Anthropologie stellt sich damit in den Dienst der Lebensphilosophie, die in ihrer hermeneutischen Wende der allgemeinen Tendenz zur Verendlichung und Konkretisierung folgt. Richtiger müßte es heißen: die Rehabilitierung der Doxa ruft die philosophische Anthropologie ins Leben. Der Mensch in seiner Vieldimensionalität, vor allem in seinen endlichen, lebensweltlichen Bezügen wird Angelpunkt der philosophischen Reflexion. In der Bewältigung dieser Aufgabe geraten nun Hermeneutik der Faktizität und des Daseins und die politische Anthropologie Plessners in ein Konkurrenzverhältnis zueinander. Beiden ist gemeinsam, daß die Konkretion und Faktizität menschlichen Daseins zur Grundlage genommen wird. Damit endet schon alle Gemeinsamkeit, und ein Spannungsgefüge eröffnet sich, das die Dramaturgie des Buches „Macht und menschliche Natur“ (1931) prägt.

Politische Anthropologie hat es sich zum Ziel gesetzt, „um der Sache des Menschen in der Politik und der Politik im Menschen willen die ganze Frage der Philosophie selbst“ aufzurollen („Macht“ [1931] 144). „Politik“, zum erstmaligen Thema in der Schrift von 1924 („Grenzen“), wird dort als „notwendige Brechungsform“ des Menschen bestimmt. Ihr systematischer Ort ist der „Selbstzwang“, vermittels dessen der Mensch sich selbst und dem Anderen gegenüber auf Distanz bringt in der Übernahme einer Rolle, einer Maske, eines Berufes und damit erst die Bedingung eines zeitlich unbegrenzten Zusammenlebens schafft. Politik, so wie sie in „Macht“ (1931) entwickelt und bestimmt wird, tritt dem Begriff der Geschichte, des geschichtlichen Lebens an die Seite und korrespondiert mit der Sonderstellung des Menschen als exzentrischer Positionalität. Nur das Wesen in der gebrochenen Stellung künstlicher Natürlichkeit und vermittelter Unmittelbarkeit muß sich zu sich selbst ermächtigen und vermag sich als „geschichtliches Zurechnungssubjekt seiner Welt“ zu setzen. In diesem Akt eigener Entscheidung eröffnet sich ihm die Dimension der Politik, das Feld der Entscheidungen und der Abhängigkeiten. Zugespißt ist „Politik“ der aller Metaphysik entsagende Blick auf die Geschichte.

Plessners schöpferische Frühperiode fällt in eine Zeit philosophischen Umbruchs. Die Ablösung vom Paradigma der klassischen transzendentalen Erkenntnistheorie führt zu einer Hinwendung zu den Geisteswissenschaften, deren führende Stellung die Historie innehatte. Die methodische Selbstversicherung der Geistes- und Humanwissenschaften bietet der philosophischen Reflexion einen

neuen Fluchtpunkt. In der Abwehr des Methodenideals der Naturwissenschaft und des Transzendentalismus kehrt sich die alte Begründungsrichtung von der Doxa auf die Episteme geradezu um. Es ist der großangelegte Versuch der Philosophie, sich in der Endlichkeit und Konkretion lebensweltlich-geschichtlichen Daseins zu „etablieren“. In Heidegger und Plessner liegen zwei unterschiedliche Entwürfe vor. Heidegger hat in seinem großen Entwurf von 1927 die Unsicherheit und Offenheit der philosophisch-geistesgeschichtlichen Situation für sich entscheiden können. Plessners opus magnum von 1928 („Stufen“) geriet erst in den Schatten von „Sein und Zeit“ (1927) und Schelers vielfältigen anthropologischen Intentionen, dann in die verordnete Zwangsvergessenheit eines rassistischen, antisemitischen Regimes. Aus der Sicht Plessners – dies die These von 1931 – verfehlt Heidegger sein Ziel, weil er blind ist gegenüber der politischen Dimension. Deshalb fällt er in einen geschichtsfremden Apriorismus zurück und entfernt sich damit auch von der theoretischen Grundlinie Diltheys.¹⁰

Politische Anthropologie operiert mit zwei Argumentationssträngen, dem geschichtlich-kulturellen und dem anthropologischen Strang, die im Punkt des „Lebens“ konvergieren. Faktische Ausgangssituation ist die in der griechisch-christlichen Tradition gesetzte Zentralperspektive auf den Menschen. Faßt man diese Wendung ad hominem als ein geschichtliches Ereignis, in dem der Mensch sich entsichert, sich in der durchschauten Machtstellung seiner selbst zu sich ermächtigt, dann ergibt sich daraus die immanente Forderung der Selbstrelativierung. Die Forderung läßt sich auf zwei Ebenen formulieren: Das abendländische Wert- und Daseinssystem, das die anderen Kulturen auf sich zentriert und damit als fremde, getrennte Kulturen deutbar macht und eine nie dagewesene Weite des Blicks gewinnt, erweist sich selbst als Perspektive unter Perspektiven. Der abendländische Mensch, durchgedrungen zu Selbstreflexion, Autonomie, Persönlichkeit, muß erkennen, daß „der Mensch im Sinne einer ethnisch und historisch abwandlbaren ‚Idee‘ selbst ein Produkt seiner Geschichte bedeutet, die Ideen Mensch, Menschlichkeit von ‚Menschen‘ eroberte Konzeptionen sind“ („Macht“ [1931] 163). Hier hat sich eine Entsicherung des menschlichen Denkens Bahn gebrochen, deren Radikalität in der Denkgeschichte immer wieder un-

¹⁰ Mit der Herausgabe der Bde. XIX und XX der Gesammelten Schriften Diltheys in den letzten Jahren hat sich das Dilthey-Bild differenziert. Im Programm einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften haben Anthropologie und „biologische Betrachtung“ (vgl. Bd. XIX) einen festen Platz. Plessner stützt sich auf zwei Prinzipien der Diltheyschen Hermeneutik: a) Das Leben legt sich in der Geschichte selbst aus (vgl. „Macht“ [1931] 174). b) „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte“ (Dilthey, Ges. Schriften VIII, 226). Die entscheidende Ergänzung Plessners lautet: „Wir müssen die *conditio humana* unterhalb ihrer geschichtlichen Prägungen ansetzen und sehen uns deshalb auf die elementarste, gegen alle Deutungen invariante Daseinsweise verwiesen, die wir mit Verkörperung bezeichnen.“ („Die Frage nach der *Conditio humana*“ [1961] 209) – Die Begriffe Politik und Macht im Lichte der hermeneutischen Lebensphilosophie zu betrachten, entspricht dem Bestreben Plessners, Hermeneutik von aller Metaphysik und apriorischen Geschichtskonstruktion frei zu halten. Zur neueren Dilthey-Forschung vgl. W. Orth (Hg.) (1985), F. Rodi (1990), R. A. Makkreel (1991).

terboten wurde: unterboten in Verabsolutierungen des europäischen Wert- und Kategoriensystems wie in der Hypostasis des abendländischen Vernunftsubjekts.

Ein universeller Blick auf den Menschen läßt sich nicht durch Synthese aller humanwissenschaftlichen Befunde (wenn sie denn möglich ist) gewinnen, wohl aber mit Hilfe jener radikalen geschichtlichen Auffassung, derzufolge der Mensch geschichtliches Zurechnungssubjekt seiner Welt ist. Der Mensch ergreift sich als Schöpfer seiner Welt, er setzt die überzeitlichen Systeme aus sich heraus, von denen seine Existenz Sinn empfängt. Aber diese Auffassung dringt zu ihrem Prinzip erst durch, wenn die entscheidende Bedingung erfüllt wird: auf die Vormachtstellung der abendländischen Position zu verzichten.

Im Gründungsakt belastet sich also die politische Anthropologie mit einer in ihren Folgen zweiwertigen Entscheidung. Die universelle Perspektive verbindet sich mit einer universellen Relativierung. Diesem Paradoxon entspricht eine offene, unabschließbare methodische Figur, die noch diesseits aller konkreten Entscheidungen über Gegenstandsbestimmung und Methodenwahl steht. Offengehalten wird diese Figur durch die Anerkennung des Prinzips der „Un-ergründlichkeit des Menschen“.

Das Urteil Plessners, gestützt auf die früh geäußerte Kritik Mischs an Heidegger, läßt sich so zusammenfassen: Die Existenzanalyse verliert sich in eine apriorische Wesensbestimmung des Menschen,¹¹ die eine Verengung ihres Blickfeldes zur Folge hat. Indem die Existenzanalyse „durch die methodische Anweisung das Eigentliche des Daseins als die Daseinheit (Menschheit) präsentiert, die allererst den Menschen zum Menschen macht, wird die Menschheit im Menschen zum Wesen des Menschen“ („Macht“ [1931] 158). Gemessen an dieser Absolutheitsposition verharren die anderen Kulturen und Völker im Zustand der „Unerwecktheit und Unerlöstheit zum Möglichkeitssinn ihrer eigenen Existenz“ (ebd.). „Das wäre dann im Prinzip die christliche Haltung gegenüber den Heiden, den noch nicht zur Gotteskindschaft durchgedrungenen Kindern Gottes.“ (Ebd. 159) Hier werden bestimmte menschliche Möglichkeiten hypostasiert und ein Maßstab errichtet, der außereuropäische Kulturen und Daseinssysteme dem Diktum des Mangels (an Individualität, Freiheit, Personalität) und der Verfallenheit an das Man unterwirft. Diese Perspektive verabsolutiert die eigene Kultur, ohne den Lebensinn der fremden je zu treffen. Es entsteht die paradoxe Situation, daß „die Träger von Kulturen, welche keine Möglichkeit zur Übernahme des eigenen Schicksals, zur Personalität, ja letzten Endes sogar zur Metaphysik im griechisch-christlichen Sinne haben, keine Menschen oder Menschen nur im Latenzzustand [sind]“ (ebd. 157f.).

Die zeit- und weltlose Substruktion des Existenzbegriffs (vgl. „Mit anderen Augen“ [1953] Bd. VIII, 102) wirft den Menschen auf den Binnenaspekt zurück. Menschliches Dasein, derart reduziert auf einen Wesenskern, wird zum Prinzip einer „apriorischen Anthropologie“. Die verinnerlichende methodische Apriorisierung hat weitreichende Folgen: Die Existenzanalyse, „die sich gegen die Breite

¹¹ „Ein wenn auch nur methodisch gemeinter Apriorismus führt zwangsläufig zur universalistisch-rationalistischen Ontologisierung menschlichen Wesens.“ („Macht“ [1931] 154)

der Kulturen und Epochen offenhalten wollte“ („Macht“ [1931] 158), bekommt in der Ausrichtung auf das Eigentlich-Menschliche nur *unser* Wesen, hier und heute, in den Blick, sie verabsolutiert das europäische Wert- und Kategoriensystem. Der „freischwebenden Existenzdimension“¹² mißlingt die Verklammerung mit der Naturseite des Menschen, ihr fehlt die Rückbindung an das Leben. Wenn man von einer „unter aller Geschichte liegende[n], Geschichte zeitigende Konfiguration ‚im‘ Menschen“ ausgeht, verflüchtigt sich Geschichte zu einer „zu nichts verpflichtende[n] Struktur der Geschichtlichkeit, die jedes Gewicht, weil jeden wirklichen geschichtlichen Gehalt verloren hat“ („Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege“ [1953] Bd. IX, 279).

Aus der Sicht der exzentrischen Positionalität gewinnt die Existenzanalyse ihr apriorisches Prinzip, indem sie sich auf den Binnenaspekt zurückzieht. Der Mensch gewinnt sich als Wesensverhalt, als begrenztes, definiertes Wesen nur durch den Ausschluß des Anderen seiner selbst als des Uneigentlichen, Abkünftigen. Diese Art einseitiger Grenzrealisierung verabsolutiert die „einheimischen Regionen“ seiner Selbstmächtigkeit und seines Selbstverständnisses. In Wirklichkeit ist der Mensch „durchgegeben“ in das Andere seiner selbst. Die „Grenze“ stellt sich als verschiebbare Horizontlinie dar, die Vertrautheit und Fremdheit miteinander vermittelt. Diese Grenze geht durch den Menschen hindurch. „Vermittelt“ heißt hier: der Mensch erfährt sich als durchscheinend auf das Andere seiner Macht und seines Selbst. Die „offene Immanenz“ gibt den Menschen frei auf das Andere seiner selbst. Das Andere seiner selbst ist *auch* er selbst (vgl. „Macht“ [1931] 225): das Fremde, das Unheimliche, das Feindliche, Dinglichkeit und Körperlichkeit, seine Ohnmacht und seine Unzurechnungsfähigkeit, das Sinnlose und Absurde.

Das Prinzip der exzentrischen Positionalität erfährt in „Macht“ (1931) seine Zuspitzung als „Durchgegebenheit in das Andere seiner Selbst im Kern des Selbst“ (ebd. 231).^{13, 14} Damit ist die geschlossene Immanenz methodisch aufge-

¹² „Hat man sich einmal von der Unmöglichkeit einer freischwebenden Existenzdimension überzeugt, so tut sich die Notwendigkeit ihrer Fundierung auf. Wie sieht sie aus und welche Mächtigkeit hat sie? Wie tief reicht ihre Bindung an den Leib? Eine berechtigte Frage, denn nur ein leibhaftes Wesen kann gestimmt sein und sich ängstigen. Engel haben keine Angst. Stimmung und Angst unterworfen sind sogar Tiere.“ („Stufen“ [1928] 22)

¹³ „Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum – wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds – das Unheimliche“ („Macht“ [1931] 193): „Der Mensch sieht ‚sich‘ nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des Anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von ‚Natur‘ begrenzt und erstreckt sich (gleichsam außergeschichtlich) bis zu einer gewissen Grenze, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen. Von dieser Unheimlichkeit und Fremdheit kommt der Mensch nicht einmal durch die Humanitätskonzeption los.“ (Ebd.) – Zum Thema Abgrenzung, Ausgrenzung, Verflechtung von Eigenem und Fremdem vgl. B. Waldenfels (1990).

¹⁴ Wieweit hier über sprachliche Anklänge hinaus thematische Überschneidungen bestehen zwischen der exzentrischen Positionalität und der „Egologie“ der strukturalen Anthropologie J. Lacans muß eine vergleichende Analyse ergeben. Vgl. dazu W. Seitter (1985) 205, der „von der eher ‚mittleren‘ Stellung Plessners zu den Theorie-Ansätzen einiger ‚extravaganter‘ Franzosen Brücken“ zu schlagen sucht, vor allem zu Lacan und Foucault.

sprengt, der Mensch wird in die Geschichte entlassen, er befreit sich zu sich selbst und setzt sich damit aus. Es ist die Befreiung zum schöpferischen Grund geschichtlichen Lebens. Diese Befreiung gelingt nur um den Preis der Anerkennung der eigenen Unergründlichkeit. Damit verliert die politische Anthropologie ihr absolutes Fundament und gewinnt die Blickbahn auf das geschichtliche Leben.

Der aus der Selbstentfesselung zu sich befreite Mensch ist der Mensch, der sich zu sich ermächtigt, d. h. seine eigene Machtstellung durchschaut hat. Dadurch fällt ihm die Macht zu, die zuvor gebannt war in der magischen Geste, im mythischen Kult, in der hypostasierenden Bestimmung, in der verabsolutierenden Geschichtskonstruktion. Diese Macht ist nicht die Allmacht eines absoluten Schöpfers, eines absoluten schöpferischen Subjekts. Sie wird freigesetzt, wenn auch das letzte Absolutum, der Mensch selbst als überzeitliche Setzung, fällt. Der Mensch durchschaut nur dann seine Machtstellung, wenn er zu sich in das Verhältnis der Unbestimmtheit tritt. Die exponierte, ungesicherte Stellung des Menschen begründet den Willen zur Macht. Das will sagen: der Mensch ermächtigt sich der Not gehorchend (Macht muß errungen sein) und in der Durchgegebenheit auf die eigene Ohnmacht. Der Mensch muß sich ermächtigen, weil er allmächtig nicht sein kann.¹⁵

An die Stelle der geschlossenen Immanenz der Existenzanalyse, die „das Wesen des Daseins diesseits und vor aller Individuation“ ansetzt (ebd. 187), tritt die offene Immanenz. Das Nachdenken über das Wesen des Menschen muß sich in der offenen Immanenz in der Schwebelage halten. Nach Misch halten wir dann das Band zwischen dem Hintergründig-Mächtigen und der geschichtlich ihm abgerungenen Individuation in Händen. In den Blick bekommen wir den Hervorgang des Menschlichen „aus“ dem Leben, sein Erwirktsein aus eigener Macht. Aber im Unterschied zur Existenzanalyse, die einen zeitlos zeitigenden Grund vor aller geschichtlichen Individuation meint setzen zu können, schließt die Daseinslage der offenen Immanenz den Absolutheitsanspruch aus: Das Erwirken kann strukturmäßig nicht für sich erfaßt werden, „sondern nur das Produkt kraft seiner Bedeutung, die es für den Menschen hat“ (ebd. 188).

Der Kritik Mischs an der Daseinsanalytik folgend, tauscht Plessner den Begriff der Möglichkeit gegen jenen des Könnens aus. „Können“ wird als Macht zu ... bestimmt. Was der Mensch sich in der Relation der Unbestimmtheit versagt, „wächst ihm als Kraft des Könnens wieder zu“ (ebd.).

Im Machtbegriff spiegelt sich das Bewegungsgesetz des geschichtlichen Lebens wider. Der sich zu sich ermächtigende Mensch ist der sich entschickende Mensch. Macht ist der entschickte Zustand des Sich-selbst-Ergreifens. Die mit der exzentrischen Positionalität korrespondierende Strukturformel lautet: der Mensch als Macht und als offene Frage. In „der Relation der Unbestimmtheit zu sich faßt sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage“ (ebd.).

Im Rhythmus des Lebens wechseln sich Entsicherung und Versicherung, Set-

¹⁵ Vgl. auch Seitter, a. a. O. 184, 189.

zung und Aufhebung der Setzung ab. Die offenen Horizonte, die freigegebenen Spielräume, im Wissen wie im Handeln, werden im Kampf, in der Verschränkung konkurrierenden Perspektiven und Interessen neu besetzt. Um die Macht wird gekämpft. Geschichte ist das freie Spiel dieser Kräfte.

Es gibt die durchschaute Machtstellung des sich selbst relativierenden Menschen und es gibt die undurchschaute „Macht“stellung des sich verabsolutierenden Menschen. Versicherungsformen setzen sich geschichtlich durch, die die Macht binden, den Kampf um die Macht entschieden haben: gebannte Macht im Dogma, in der Ideologie. Für den Menschen, der die Macht hat, sich selbst zu entmachten, bedeutet dies die eigene Ohnmachtsstellung. Er fesselt sich selbst, verschließt sich dem Unerwarteten und schließt sich von der Erfahrung aus, beraubt sich seines schöpferischen Könnens.

Die Perspektive der durchschauten Machtstellung ist gebrochen. Die Zentrierung der überzeitlichen Mächte auf den Menschen geschieht um den Preis der Relativierung der eigenen Macht. Macht verliert gleichsam ihr absolutes Zentrum: Es kann nicht eigentlich gesagt werden, wer „sich“ ermächtigt.¹⁶ Während die existenziale Ontologie das verstehend-existentielle Selbstverhältnis zur (transzendentalen) Rückgangsdimension macht, muß die politische Anthropologie, im Verzicht auf alle verabsolutierenden, übergeschichtlichen Versicherungsformen die Frage offen lassen, „wer“ das ist, der sich hier selbst befragt. Die Entscheidung über das Wesen des Menschen ist nicht ohne seine konkrete Mitwirkung möglich. Sie darf „in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur gesucht werden [...], sondern nur in seiner Geschichte als eine ständig nur erwirkte Entscheidung“ („Macht“ [1931] 187).

Indem der Mensch zu sich das Verhältnis der Unbestimmtheit einnimmt, bringt er sich als Geschichtssubjekt ins Spiel, setzt er sich in der Geschichte frei. Hier gilt indes: „Jede Sicherheit ist einer Unsicherheit abgekämpft und schafft neue Unsicherheit.“ (Ebd. 198) Die Macht des Menschen ist gewissermaßen gebrochen; oder richtiger: Es ist die Macht eines gebrochenen Wesens, das sich zu seiner Natürlichkeit, seiner Unmittelbarkeit ermächtigen muß.

Die „neue Anthropologie“ (neue Philosophie) versucht ein äußerstes: den in der abendländischen Tradition geöffneten Horizont offen zu halten, Enthaltung zu üben gegenüber allen verschließenden (verabsolutierenden) Versicherungsformen, das Denken in der Schweben zu halten zwischen Entsicherung und Versicherung. Für diesen Denk-Gestus¹⁷ gilt es, behutsam ein methodisches Programm zu formulieren.

Der hermeneutische Zirkel gibt der Philosophie die Gelegenheit, „auf eine ganz neue Art in Austausch mit der Erfahrung“ zu kommen: „durch eine ständig in Bewegung bleibende Zirkulation zwischen Erfahrung und dem, was sie mög-

¹⁶ In der Machtkonzeption nähern sich Plessner und Foucault einander an. Foucaults Ablehnung der Zauberformel „Anthropologie“ darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide Philosophen sich in der Haltung unnachsichtiger Skepsis gegenüber Ideologie und Metaphysik begegnen.

¹⁷ „In der Offenheit des Lebens denkend über dieser Offenheit sinnend verweilen ...“ („Macht“ [1931] 196)

lich macht“ (ebd. 174). Aber auch diese Position ist geschichtlich errungen. Und derjenige, der diese Wendung hervorgebracht hat (der Mensch, das Leben), ist sich selbst fraglich geworden (vgl. ebd. 222). Im Verstehen vollzieht sich keine Verschmelzung, „Verstehen ist nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen läßt“ („Mit anderen Augen“ [1953] Bd. VIII, 102). „Die Kunst des entfremdeten Blicks erfüllt [...] eine unerläßliche Voraussetzung allen echten Verstehens. Sie hebt das Vertraute menschlicher Verhältnisse aus der Unsicherheit, um in der Wiederbegegnung mit dem befremdend Auffälligen des eigentlich Vertrauten das Verständnis ins Spiel zu setzen. Ohne Befremdung kein Verständnis.“ (Ebd. 94)¹⁸

Aufgrund des schöpferischen Verzichts „gelangt die geistige Welt als eine bis in unsere lebendige Gegenwart hinein *unabgeschlossene* und von ihrer Gestaltung durch unser Denken und Handeln in jedem Augenblick *abhängige* Wirklichkeit in Sicht“ („Macht“ [1931] 182). Solange der Mensch an der „Konzeption seines Wesens als Macht festhält, hat er Macht und gibt es Entwicklung. Aber das Kriterium, mit ihr das Wesen des Menschen schlechthin getroffen zu haben, bleibt der Geschichte immanent und bleibt selbst eine offene Frage.“ (Ebd. 190)

Literaturverzeichnis

Plessner, H.: Ges. Schriften I–X, hg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker (Frankfurt a. M. 1980–1985).

- Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes („Einheit“) (1923) Bd. III.
- Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus („Grenzen“) (1924) Bd. V.
- Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie („Stufen“) (1928) Bd. IV.
- Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht („Macht“) (1931) Bd. V.
- Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1935/1959) Bd. VI.
- Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941) Bd. VII.
- Die Frage nach der *Conditio humana* (1961) Bd. VIII.

Dilthey, W.: Ges. Schriften Bd. VIII, hg. von B. Groethuysen (⁵1977).

–: Ges. Schriften Bd. XIX, hg. von J. Johach und F. Rodi (1982).

–: Ges. Schriften Bd. XX, hg. von H.-U. Lessing und F. Rodi (1990).

¹⁸ Um die Verschränkung von Fremdheit und Vertrautheit geht es auch Merleau-Ponty in seiner methodischen Anweisung für die Ethnologie, Anthropologie: „Eine einzigartige Methode: es geht darum zu lernen, wie man das, was unser ist, als fremd, und das, was uns fremd war, als unser betrachtet.“ (Merleau-Ponty [1986] 20)

- Foucault, M.: Überwachen und Strafen (Frankfurt a. M. 1977).
- : Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, hg. von Merve-Verlag (Berlin 1976).
- : Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, hg. vom Merve-Verlag (Berlin 1978).
- Heidegger, M.: Sein und Zeit (Tübingen 1927, ¹⁵ 1979).
- Lacan, J.: Schriften I–III, hg. von N. Haas (Freiburg i. Br. 1973–1980).
- Löwith, K.: Natur und Humanität des Menschen, in: K. Ziegler (Hg.): Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner (Göttingen 1957); aufgen. in: Karl Löwith: Sämtliche Schriften 1, Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie, hg. von K. Stichweh (Stuttgart 1981).
- Makkreel, R. A.: Dilthey. Ein Philosoph der Geisteswissenschaften (Frankfurt a. M. 1991).
- Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung, aus dem Französischen übers. u. eingef. von R. Boehm (Berlin 1966).
- : Von Mauss zur Claude Lévi-Strauss, in: A. Métraux und B. Waldenfels (Hg.): Leibhaftige Vernunft (München 1986).
- : Das Sichtbare und das Unsichtbare, hg. von C. Lefort, aus dem Französischen übers. von R. Giuliani und B. Waldenfels (München 1986).
- Misch, G.: Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, in: Kant-Studien Bd. 31 (Berlin 1926) 536–548.
- : Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl (Darmstadt ³1967).
- Orth, E. W. (Hg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart (Freiburg/München 1985).
- Rodi, F.: Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts (Frankfurt a. M. 1990).
- Seitter, W.: Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft (München 1985).
- Sennett, R.: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität (Frankfurt a. M. 1983).
- Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden (Frankfurt a. M. 1990).