

HANS-PETER KRÜGER (Potsdam)

**Verantwortung für die Fraglichkeit des Menschen?
Zum Status der Philosophischen Anthropologie heute**

**Responsibility for the Questionability of Human Being?
On the Status of Philosophical Anthropology**

Abstract

Responsibility means not just to give the right response to a question. It should not necessarily succeed to ask and respond about acts, and to submit them to some discursive rules. In fact, responsibility is related to an indefinite questioning: How could some question-answer-rules, which consequences exceed a situation, be adequately applied to this situation? To give an answer to this questionability, it would be necessary to move in a self-relating language as well as in a distancing intuition. Thus, the author argues that it would be irresponsible if the philosophic-anthropological question about the human being could be answered by the application of some discursive rules.

Keywords: Helmut Plessner, Arnold Gehlen, philosophical anthropology, responsibility, behavior

**1. Verantworten als Problem: Sind bestimmte Frage-Antwort-Regeln
hinsichtlich ihrer indirekten Konsequenzen situativ angemessen?**

In den Verwendungsweisen der Tätigkeitsbezeichnung "ver-antworten" schwingt das Verb "antworten" mit. Dies trifft auch auf das Englische zu, wenn man an den Bedeutungshof von "to respond to" und "to answer for something to somebody" denkt, auf das Französische, wenn man sich die Verwendungen von "répondre de ..." und "responsable de ..." vergegenwärtigt, und auf das Russische, erinnert man sich an "otwetschatj za ... i pered". Das Verantworten, so lautet der Wink auch weiterer Umgangssprachen, kann vom "antworten" ausgehend verstanden werden. Das Antworten bezieht sich, sowohl zeitlich als auch von den Referenzen her, auf das Fragen, und es hat Konsequenzen, die über die augenblicklichen Folgen hinausgehen. Eine bestimmte Kultur besteht aus der regulären Zuordnung von Fragen und

Antworten. Insofern gibt es in ihr gemeinschaftlich eingespielte Kriterien dafür, wer in welchen Kontexten welche Fragen stellt und welche Antworten von wem darauf als die richtigen zu gelten haben. Das Antworten erschöpft sich indessen nicht in solchen Diskursregeln, wie heute in der öffentlichen Diskussion oft angenommen wird. Auch ehrlich und gut gemeinte politische Korrektheiten können sich verkehren in Konsequenzen, die nicht intendiert waren. Das Antworten bezieht sich schon umgangssprachlich auf die Folgen des gesamten Interaktionszusammenhanges, auf eine bestimmte Art und Weise zu fragen und zu antworten.

In Diskursregeln gerinnen die Tätigkeitsformen, zu fragen und zu antworten, zu Relationen zwischen mehr und mehr substantivierten Fragen und Antworten. Dies führt zwar zu Gewinnen an Reproduzierbarkeit, Eindeutigkeit, Bestimmbarkeit und Bedingbarkeit von Fragen und Antworten. Die Konditionalangaben werden so immer differenzierter. Aber weshalb verschieben sich die einmal bestimmten und aufeinander zugeordneten Fragen und Antworten *geschichtlich*? Warum lassen sich solche regulären Zuordnungen nicht feststellen? – Selbst und gerade in der Wissenschaftsgeschichte sterben ganze Diskursformationen aus und brechen andere hervor. Die wissenschaftliche Forschung ist das beste Beispiel für den geschichtlich offenen Charakter menschlicher Unternehmungen. Es gibt Fragen ohne Antworten, nach denen daher noch gesucht wird. Es gibt Antworten, deren Fragen schon wieder vergessen oder noch nicht gestellt worden sind. Es werden aber auch Fragen fallen gelassen, weil sie nicht beantwortbar scheinen, oder umgekehrt: Antworten erübrigen sich, weil sie inzwischen implizit durch Habitualisierung mitlaufen und daher nicht mehr in der Sprache expliziert werden müssen. Forschung muss in kein Happy End münden und sich oft, wie z. B. die Krebsforschung seit einem Jahrhundert, mit Teilerfolgen und problematischen Nebenwirkungen zufriedengeben. Es ist nicht sicher, ob Kandidaten aus den Kreisen möglicher Fragen und möglicher Antworten zueinander passend gemacht werden können. Gelänge diese Zuordnung, könnte man wenigstens für diesen Ausschnitt von Fragen und Antworten wissenschaftliche Verantwortung übernehmen. Aber nicht einmal sie, geschweige das Antworten von Menschen im weitesten Sinne, hängt nur von dem ab, was Wissenschaftler in ihren diskursiven Praktiken tun können und an indirekten Konsequenzen zu überschauen erlernen. Das Etwas, das verantwortet wird, und der Jemand, vor dem verantwortet wird, beide übersteigen in ihren indirekten Folgen dasjenige Etwas und denjenigen Jemand, die in der Diskursformation hier und heute zur Sprache kommen. Es gibt Unachtsamkeit und Fahrlässigkeit, die im *Unterschreiten* errungener und bewährter Regeln bestehen. Hier wäre aber die Verantwortung in der Regelbefolgung als Antwort gegeben und selbst kein Problem. *Verantworten* beginnt ein Problem zu werden erst in diesem Überstieg, d. h. in demjenigen, das die reguläre Zuordnung bestimmter Fragen und Antworten in

ihren indirekten Konsequenzen *überschreitet*. Verantwortungsethiker wie Max Weber, John Dewey oder Helmut Plessner haben im Unterschied zu den Gesinnungsethikern dieses Problem der indirekten Folgen von Interaktionen "Gesellschaft" im Unterschied zur "Gemeinschaft" genannt.

Warum hören die Tätigkeiten, zu fragen und zu antworten, nicht einfach auf? Statt endlich in eindeutige Fragen mit eindeutigen Antworten aufgelöst werden zu können, wachsen die Tätigkeitsformen, zu fragen und zu antworten, den Diskursformen nach und voraus. Aber woher kommen sie dann, wenn nicht einfach aus den Diskursregeln? Man könnte hier die Sprache als *unbestimmten* Ermöglichungsgrund für die jeweils *bestimmten* Diskurse stark machen. Aber diese Sprache sieht sowohl Aktivformen als auch Passivformen für viele Tätigkeiten vor, insbesondere aber für die, zu fragen und zu antworten. Wir können fragen und in Frage gestellt werden. Wir können antworten und uns kann geantwortet werden. Schon wenn wir die Tätigkeiten, zu fragen und zu antworten, in der Verwendung von Personalpronomen binden können an ein Ich, Du, Er/Sie/Es, Wir, Ihr und Sie ist klar, dass mit diesen Personen mehr als innersprachliche Entitäten gemeint sind. Umso mehr scheint der bezeichnete Inhalt der Aktiv- und Passivformen aus der Sprache heraus und womöglich wieder in sie hinein, während die Sprachformen geschichtlich leerlaufen, da ihnen die Erfüllung personaler Zuordnung fehlt. Hinter der anonymisierten Form von "Es fragt sich, fragt sich nicht" oder "Es antwortet/antwortet nicht" kann noch etwas Anderes stecken als die neutralisierte Form der dritten Person. Geschieht überhaupt jemandem etwas? Oder geschieht niemandem nichts? Streicht man die letzten personalen Ausdrücke "Es", "jemand" und "niemand", "etwas" und "nichts", gerät man so in die Grenzen sprachlicher Artikulierbarkeit, nicht nur die Grenzen der Aussagbarkeit. Auch und gerade der Dichter personalisiert, während der Wissenschaftler ohnehin keinen Sachverhalt ohne die Methoden einer dritten Person reproduzieren kann. Was sollte es hier noch der Sprache selbst und ihr allein ermöglichen, diesen Unterschied an ihrer eigenen Grenze zu treffen, den Unterschied zwischen dem, was überhaupt *angemessen personalisiert* und *nicht angemessen personalisiert* werden kann?

Die Selbstbezüglichkeit der Sprache beruht, das zeigt ihre grammatikalische Struktur, auf der Möglichkeit zu personalisieren. Sie erlischt in dem Maße, als man ihr diese Personalisierungsmöglichkeiten nimmt. Von woher aber wird bewertbar, ob die sprachlichen Personalisierungsmöglichkeiten überhaupt angemessen sind und falls ja, wie sie angemessen werden können? Wie und wann fangen Fraglichkeit und Antwortlichkeit an, und wie und wann hören sie auf, in der Sprache hier und jetzt Sinn machen zu können? – Die Ausdrücke "Fraglichkeit" und "Antwortlichkeit" sollen hier nur diejenigen Möglichkeiten, zu fragen und zu antworten, bezeichnen, die nicht in jeweils *bestimmten* Fragen und Ant-

worten aufgehen. Das Verantworten wird, so lautete die erste Behauptung, erst zum Problem, wenn die reguläre Zuordnung *bestimmter* Fragen und Antworten auf ihre indirekten Konsequenzen überschritten wird in eine unbestimmte Fraglichkeit und deren nicht minder unbestimmte Verantwortlichkeit hinein. Unbestimmt sind die Tätigkeiten, zu fragen und zu antworten, zunächst im Unterschied zu dem, was durch reguläre Zuordnung in einer Kultur bestimmt werden kann. Es ist auch möglich, gleichsam spekulativ Unbestimmtheit herzustellen, indem man die Negationsformen der Sprache gegen die Sprache selbst laufen lässt, bis deren Sinnentleerung hervortritt. Das Verantwortungsproblem wird im zweiten Schritt deutlicher, wenn man es als die Gegenfrage versteht, wann und wie der Eintritt in ein bestimmtes Frage-Antwort-Spiel angesichts seiner Folgen Sinn macht. Welche selbstbezügliche Sprache ist in dieser Situation angemessen und macht in dieser Situation überhaupt eine Sprache Sinn, die nach dem Modell der Grammatik selbstbezüglich ist?

Ich siede also das Verantwortungsproblem hier an: in der situativen Angemessenheit zu fragen und zu antworten, da eine bestimmte Regel der Zuordnung von Fragen und Antworten Konsequenzen zeitigt, die die Situation überschreiten. Man erfährt dieses Problem nur, wenn man lebt, d. h. sich sowohl in einer selbstbezüglichen Sprache bewegt als auch nicht in ihr bewegt, d. h. sich in der Anschauung verhält. Damit gebe ich zu erkennen, dass ich zwei Strategien für philosophisch fruchtlos halte: die positive oder negative, so oder so spekulative Steigerung der Selbstreferenz von Sprache *ohne* Rückgang in die Anschauung einerseits und ein Anschauen *ohne* seinen Beschreibungsversuch in einer selbstbezüglichen Sprache andererseits, der als Kontrastmittel für die Grenzen sprachlicher Thematisierungspotentiale nötig ist. Von Brecht ist der Ausruf überliefert: "Glottzt nicht so romantisch!", nicht aber die Bemerkung: "Bleibt dem Anschauungsunterricht des Theaters fern!" Man muss kein Brechtianer sein, um den Überschuss der Sprache über die Anschauung und umgekehrt den Überschuss der Anschauung über die Sprache verstehen zu können. Theaterexperimente entfremden Anschauen und Sprechen einander, was übrigens auch Laborexperimente, nur auf andere Weise, tun. Gewöhnlich ist unsere Wahrnehmung sprachlich schematisiert und habitualisiert, wodurch Anschauen und Sprechen einander angepasst werden. Experimente, ob wissenschaftliche oder künstlerische, in der Geschichte freiwillige oder unfreiwillige, brechen diese gegenseitigen Voranpassungen auf, wodurch Anschauen und Sprechen auseinandertreten.

Sie vermuten zu Recht, dass in dieser methodischen Überkreuzung von Anschauen und Sprechen das philosophisch-anthropologische Vorurteil zum Vorschein kommt, als bestünde die wesentliche Spezifik des menschlichen Lebensvollzuges eben in derartigen Verschränkungen statt Trennungen von Anschauen und Sprechen. Von "Verstehen" würde ich in der Tat erst reden, insofern solche Verschränkungen im Leben gelingen, und dies in

dem sehr weiten Sinne von Dilthey: Leben versteht Leben. Diesen Ansatz haben Buytendijk und Plessner den Rückgang in die "Verhaltungen" (statt *behavior*) und den Neustart vom Ausdrucksverhalten her genannt (vgl. Buytendijk / Plessner 1982a). Und von "Interpretieren" werde ich, um Missverständnissen vorzubeugen, nur sprechen, wenn Texte einer selbstbezüglichen Sprache ausgemacht werden können. "Selbstbezüglich" soll hier einfach heißen, dass zum Verstehen der Bedeutungen der Sprache nicht aus ihr herausgetreten werden muss, etwa in eine Deixis (Zeigehandlung), sondern in ihr fortgefahren werden kann. Dies bedeutet umgekehrt, dass man sich zum Verstehen ihrer Sinn Grenzen auch außerhalb dieser Sprache positionieren können muss. – Ich komme nun zur Offenlegung des philosophisch-anthropologischen Vorurteils, das in der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner eigens thematisiert wird als die Fraglichkeit, nach dem Menschen zu fragen und darauf zu antworten.

2. Die Fraglichkeit des Menschen – Zum Status der Plessner'schen Philosophischen Anthropologie im Unterschied zu anderen philosophischen Anthropologien

Unter "Anthropologie" wird die Lehre (griech.: *logos*) vom Menschen (griech.: *anthropos*) verstanden. Sie hat insbesondere seit dem 18. Jh. zu einer Vielfalt von erfahrungswissenschaftlichen Anthropologien (biologische, medizinische, geschichtliche, politische, Sozial- und Kultur-Anthropologien) geführt. Im Unterschied zu diesen Anthropologien beschäftigt sich die *philosophische* Anthropologie mit dem Wesen des Menschen, das in seiner Lebensführung - alle anthropologischen Teilaspekte strukturell integrierend – vollzogen wird. Seit den 1920er Jahren ist umstritten, ob die philosophische Anthropologie nur eine besondere Disziplin innerhalb der Philosophie darstellt oder darüber hinaus die Fundierungs- und Begründungsaufgaben der Philosophie selbst übernehmen kann. Der letztere Anspruch wird "Philosophische" Anthropologie (Arlt 2001, 13) genannt. Die philosophische Anthropologie behandelt als Philosophie die Grenzfragen der menschlichen Lebensführung, aber als Anthropologie bezieht sie die Grenzfragen auf die Themen und Methoden zweier Vergleichsreihen, der "horizontalen" und der "vertikalen" Vergleichsreihe (Plessner 1975, 32): In der vertikalen Richtung wird die Gattung bzw. Spezies menschlicher Lebewesen mit anderen organischen (pflanzlichen und tierischen) Lebensformen im Hinblick auf die Frage verglichen, ob die Spezifikation des Menschen im Rahmen der lebendigen Natur hinreichend erfolgen kann oder darüber hinaus durch einen "Wesensunterschied" (Scheler 1995, 36) fundiert und begründet werden muss. In horizontaler Richtung werden Soziokulturen des *homo sapiens sapiens* untereinander im Hinblick auf das für die Spezifikation menschlichen Daseins wesensnötige Minimum an Möglichkeiten verglichen. Dies erfolgt

sowohl historisch unter Einschluss ausgestorbener als auch in der Unterscheidung gegenwärtig lebender Soziokulturen. In der englischen und französischen Literatur wird das zuletzt genannte Vergleichsproblem eher unter dem Titel der "Ethnologie" als der "Anthropologie" diskutiert. Der Zusammenhang der vertikalen und horizontalen Spezifikationsrichtungen des Menschen als Individuum und Gattung wird selbst geschichtlich herausproduziert und bedarf daher einer "politischen Anthropologie" der "geschichtlichen Weltansicht" (Plessner 1981 b, 139-144).

Anthropologische Fragen nach der Spezifik des Menschen setzen geschichtlich immer wieder eine gewisse Überwindung von Anthropomorphismen (in vertikaler Richtung) und von Ethnozentrismen (in horizontaler Richtung) voraus. Dabei wird kulturgeschichtlich unter Anthropomorphismus zunächst verstanden, dass die von den Menschen verehrten Natur- oder Götterwesen nach dem der Menschen eigenen Vorbild und ihrer eigenen Gestalt gebildet wurden, ohne dass die davon betroffenen Menschen darum wussten (vgl. Landmann 1982, 14f). So verwandt sich die frühen Völker mit den von ihnen verehrten Wesen fühlten, so wenig fühlten sie es sich mit ihresgleichen: "Alle Fremden waren keine 'Menschen'. Man nennt dieses Phänomen Ethnozentrismus." (ebd. 16). Die erste Überwindung von Anthropomorphismen und Ethnozentrismen setzt vorphilosophisch in den schriftlichen Hochkulturen ein und wird philosophisch artikuliert, insofern unter Gebildeten argumentativ mit den in Mythen und Religionen enthaltenen Menschenbildern umgegangen wird. Dieser Umgang ist für die griechische und römische Antike und für die Reflexion der jüdisch-christlichen Religion nachgewiesen, wozu ich hier nur auf Landmann verweisen kann.

Der Durchbruch zur philosophischen Anthropologie erfolgte erst seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts gegen Heilsgeschichten und für ein neues Geschichtsverständnis (vgl. mit Landmann 1982 dagegen Marquard 1995, 143 ff.): Im anthropologischen, von der göttlichen Transzendenz emanzipierten Kreis der Wissenserzeugung spielt der Mensch seither eine doppelte Rolle. Er wird empirisches Objekt positiver Wissenschaftsdisziplinen und normativer (transzendentaler) Ermöglichungs- und Begrenzungsgrund (Subjekt) seiner Selbstobjektivierungen (vgl. Foucault 1971, 301, 390, 412, 436). Das anthropologische "Ende des Menschen" scheint in jeder vermeintlich abschließenden Wesensdefinition des Menschen auf. Demgegenüber beginnt das Philosophierens in der erneuten Wahrung der Würde des Menschen. Die anthropologischen Enden des Menschen und die erneuten Anfänge des Philosophierens überholen sich gegenseitig und wellenförmig im geschichtlichen Wettlauf der beiden letzten Jahrhunderte. Der Kampf um das Primat in der Menschenfrage, ob sie anthropologisch definitiv beantwortet oder philosophisch begründet offengehalten wird, ist selbst die in der Moderne entscheidende Strukturpolitik. In dieser Strukturpolitik

wird Lebensmacht gewonnen und verloren, Lebenspolitik entgrenzt und begrenzt wird (vgl. Foucault 1999).

Plessner hatte bereits 1931 in seinem Buch "Macht und menschliche Natur" (vgl. Plessner 1981b) drei Grundvarianten der strukturellen Primatsetzung durchgespielt: Worin bestehen die Folgen, wenn a) die Politik einer anthropologisch abschließenden Wesensdefinition des Menschen unterstellt wird, b) wenn die Politik ihrer bisherigen Intensivierung durch Freund-Feind-Verhältnisse (C. Schmitt) weiterhin folgt, oder wenn sich c) die Politik an einer lebensphilosophischen Bewahrung der geschichtlichen Offenheit des Menschen durch die "wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen" in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit orientiert? – Er setzte damit seine Erklärung der gesellschaftlich-öffentlichen und der individuellen "Grenzen der Gemeinschaft" aus dem Jahre 1924 fort.

Seit Arnold Gehlens Selbststilisierung (vgl. Gehlen 1986) zum systematischen Begründer der philosophischen Anthropologie und Habermas' Kritik an der Philosophischen Anthropologie (vgl. Habermas 1958) hat sich die Vorstellung verbreitet, als ob die Philosophischen Anthropologien von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen einen einheitlichen Strömungszusammenhang oder wenigstens einheitlichen Denkansatz (inzwischen im Rahmen von Plessner, vgl. Fischer 2000) bilden würden. Diese falsche Vereinheitlichung hat die Auseinandersetzung mit den drei verschiedenen Philosophischen Anthropologien (wirkungsgeschichtlich zunächst zugunsten von Gehlen) enorm vereinfacht, aber auch dazu geführt, phänomenologische Anthropologie insgesamt als ein angeblich "subjektphilosophisch gebundenes Denken" abzuwerten (Habermas 1985, 369). Dem steht seit den 1990er Jahren eine problemgeschichtliche Lektüre und systematische Entfaltung allein der Plessnerschen Philosophischen Anthropologie gegenüber (vgl. Beaufort 2002), die angesichts des naturphilosophischen Defizits der Gegenwartsphilosophie inzwischen auch Habermas (2001, 27 f., 64 f., 89 f.) rezipiert. Plessners Philosophische Anthropologie wird als der naturphilosophisch-phänomenologische und mit klassischen Pragmatismen vergleichbare Ausweg aus den Grenzen der sprachanalytischen Dualisierung und der sprachhermeneutischen Denaturalisierung des Menschen rekonstruiert. Diese Rekonstruktion erfolgt angesichts der lebenswissenschaftlich und menscheitsgeschichtlich neuen Herausforderungen, ohne hinter das Niveau an schriftsprachlichen "Dezentrierungen des Subjekts" (im Sinne von Derrida oder Habermas) zurückzufallen (vgl. Krüger 1999, 2001; zur Vergleichbarkeit Plessners mit Foucault oder Derrida auch Seitter 1985; Eßbach 1994, Waldenfels 1994; Kämpf 2003).

Schellers Anspruch, der systematische Begründer der Philosophischen Anthropologie zu sein, steht entgegen, dass sie bei ihm noch in den metaphysischen Dualismus von Leben und Geist (Scheler 1995, 37 f., 70 f., 80 f., 91) spekulativ personalistisch eingebunden wird.

Sein für die Philosophische Anthropologie bleibendes Verdienst besteht aber in der gegenüber Edmund Husserl neuen phänomenologischen Methode, die Ermöglichungsstruktur von Erfahrung so freizulegen, dass durch kein hermeneutisches Vorurteil vorab die Antwort zugunsten der transzendentalen *Subjektivität* feststeht. Um die Begegnung mit und Beschreibung von *spezifisch lebendigen* Phänomenen zu ermöglichen, *neutralisiert* Scheler das phänomenologische Verfahren *gegen die dualistische Vorentscheidung*, das Phänomen müsse entweder *physisch* oder *psychisch bestimmt* werden. Dadurch kann das Phänomen sich *von sich aus als* gerade und nur *in dem Doppelaspekt zwischen* Physischem und Psychischem *Lebendiges zeigen* (vgl. Scheler 1995, 18 f., 39, 42). Dem entspricht in W. Diltheys geschichtlicher, die Geisteswissenschaften begründender Lebensphilosophie, den methodischen Ausgangspunkt der Rekonstruktion vom Ausdruck alles Lebendigen zu nehmen.

Plessner entwarf die methodische Überkreuzung von Schelers Phänomenologie und Georg Mischs Systematisierung Diltheys für die Fundierung sowohl der Natur- als auch der Kulturwissenschaften. Er entdeckte in dieser Überkreuzung das in der einheitlichen Perspektive des Doppelaspektes von Physischem und Psychischen durchzuhaltende *naturphilosophische* Verfahren: Plessner durchlief in die fortlaufende Spezifikation alles Lebendigen von dem seine eigene Grenze realisierenden Körper, der sich dezentral oder zentral organisiert und sich dementsprechend positionieren kann, bis zur "exzentrischen Positionalität" (Plessner 1975, 7. Kapitel). Sie ist die letzte in Anspruch zu nehmende Struktur, die die Begegnung mit merkwürdigen Phänomenen der Verhaltensbildung ermöglicht. Sie besteht aus einer Struktur des Bruches zwischen der Dezentrierung der Verhaltensbildung vom Körperleib weg und der Rezentrierung der Verhaltensbildung auf den Körperleib hin. Da die fundierende Struktur, die Hiatusgesetzlichkeit, aus einem Bruch besteht, kann sie nur geschichtlich-expressiv in Differenzen statt Dualismen gelebt werden. In der exzentrischen Positionalität erfolgt die Verhaltensbildung von *außerhalb des organischen Zentrums* und seiner Vorangepasstheit an eine bestimmte *Umwelt her*, d. h. *weltoffen* und daher eines *geschichtlichen* Rückbezuges auf die expressive Körper-Leib-Differenz bedürftig. Die exzentrische Positionalität ist methodisch-semiotisch - für die Ausbildung der funktional ästhetischen Einheit der Sinne (vgl. Plessner 1980) - diejenige Drittheit, die die sinngemäße Unterscheidung der sprachlichen Unterscheidungen ermöglicht. Sprachliche Dezentrierungen stellen für Plessner zwar den "Existenzialbeweis" (Plessner 1975, 340) für die exzentrische Positionalität dar, aber diese Art und Weise der Verhaltensbildung lasse sich auch in anderen als allein sprachlichen Phänomenen aufweisen, so insbesondere in den Grenzen der Verhaltensbildung im ungespielten Lachen und Weinen (vgl. Plessner 1982). Die exzentrische Positionalität tritt – bei Plessner metaphysisch-ontisch gesehen - als die Negativität des Absoluten (*homo absconditus*) an die Stelle von Schelers Geistbegriff.

Schelers Geisteskonzeption wird so zu einer historischen Auslegung derjenigen "Mittelt" relativiert, von der her in der exzentrischen Positionalität erst Außen- und Innenwelt unterschieden werden können. Plessners "Mittelt" liegt in der Rekonstruktion der Ermöglichungsstruktur von lebendiger Erfahrung noch vor der Unterscheidung zwischen "Einzahl und Mehrzahl" (Plessner 1975, 305). Sie kann daher weder in einer bewusstseinsphilosophischen noch in einer intersubjektivitätstheoretischen Auslegung aufgehen (vgl. zu ihrem Missverständnis Habermas 1981, 139 f.). Diese Interpretationen ergeben sich bei Plessner erst als das historische Ergebnis des kultur- und sozialanthropologisch konstitutiven Schauspielens *in* und *mit* Rollen, die Privates und Öffentliches, die Grunddifferenz des Politischen, zu unterscheiden ermöglichen (vgl. Plessner 1981 a, 4.-6. Kap.). Soziokulturelle Rollen kann man sprachlich anhand der Verwendungsweisen von Personalpronomina rekonstruieren, aber ihre strittigen und umkämpften Grenzen werden im ungespielten "Lachen und Weinen" (Plessner 1982) erfahren.

Gehlen hat demgegenüber die Philosophie der Anthropologie auf eine interdisziplinäre Funktion der künftigen Erfahrungswissenschaft reduziert (vgl. Gehlen 1986, 16 ff.) und Schelers ebenso wie Plessners anthropologische Grundeinsicht umgewertet, nach der Menschen aus ihrer exzentrischen Weltoffenheit heraus geschichtlich immer erneut ihre soziokulturellen Umwelten erst produzieren müssen. An die Stelle von Schelers *Ausgleich* bzw. Plessners *Verschränkung* zwischen der Exzentrierung und der Rezentrierung in der menschlichen Verhaltensbildung tritt bei Gehlen eine andere, nämlich die folgende Frage: Wie kann der Mensch durch *Entlastung* von seiner zweifellos kommunikativen Weltoffenheit (vgl. Gehlen 1993, 2. Teil) *in* künstlich geschaffenen Umwelten, die aus eindeutigen Handlungsschemata und autoritär-hierarchischen Institutionen bestehen, am Leben gehalten werden? Der Maßstab zur Beantwortung dieser Frage ist ein bioanthropologischer, nämlich das "Strukturniveau eines Volltieres" (Eßbach 1994, 20). Rothacker (vgl. 1982, 174 ff.) beansprucht die gleiche Umwelt-Funktion dieser Bio-Anthropologie für seine Kultur-Anthropologie gemeinschaftlicher Kulturstile. Heideggers Kritik an der Philosophischen Anthropologie (vgl. Arlt 2001, 44-56) trifft auf Schelers Metaphysik und Gehlens Empirismus zu, nicht aber auf Plessners *naturphilosophisch indirektes* Verfahren, die Wesensspezifik des Menschen in ihrer geschichtlichen *Fraglichkeit* offen zu halten (vgl. Krüger 2004).

3. Verantwortung für die Fraglichkeit des Menschen

Für Plessner ergibt sich aus der Bruchstruktur der exzentrischen Positionalität, dass die ihr angehörenden Lebewesen, die keine uns bekannten Menschen sein müssen, einer offenen Fraglichkeit der Verhaltensbildung ausgesetzt sind. Diese Ausgesetztheit aus der

lebendigen Natur heraus erfordert eine Verantwortlichkeit, sich in Formen produktiven Könnens selber setzen zu lernen, was Plessner in einem produktiven Sinne Machtbildung nennt. Die Machtbildung kann als Antwort missverstanden werden, wenn der sie fundierende Grund, die Bruchstruktur der offenen Fraglichkeit exzentrischer Lebewesen, untergeht. "Theoretisch definitiv ist die Wesensbestimmung des Menschen als Macht oder als eine offene Frage nur insoweit, als sie die Regel gibt, eine inhaltliche oder formale theoretische Fixierung als (...) *fernzuhalten*, welche seine Geschichte in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein einem außergeschichtlichen Schema der Geschichtlichkeit unterwerfen möchte. Zugleich ist diese Bestimmung theoretisch richtig, (im Kant'schen Sinne sogar konstitutiv), weil sie den Menschen in seiner Macht zu sich und über sich, von der er allein durch Taten Zeugnis ablegen kann, trifft. Man darf nur nicht dabei übersehen, dass ihm in dieser Wesensaussage das Kriterium für die Richtigkeit der Aussage selbst *überantwortet* ist. Denken wir das 'offene-Frage-Sein', die Macht als eine *Essenz* im Menschen, dann kann ihre Wahrheit nur durch die Geschichte selber erhärtet werden. Dann gilt der Dilthey'sche Satz, dass der Mensch das, was er ist, nur durch die Geschichte erfahren könne, auch im praktischen Sinne. Eine andere Garantie dafür, dass sich einander heterogene Kulturen auf einer gemeinsamen Basis der Menschlichkeit begegnen können, gibt es nicht und darf es nicht geben, wenn das Leben und Tun der Menschen den Sinn haben soll – den Sinn der Geschichte – diese Basis immer neu zu erobern, um ihrer sicher zu sein; wenn Geschichte mehr sein soll als eine große Maskerade der Zufälligkeiten, hinter der sich das eine unbewegliche Antlitz der Menschheit verbirgt." (Plessner 1981b, 190 f.)

Plessner übernimmt in seiner Philosophischen Anthropologie Verantwortung für die Fraglichkeit des Menschen als eines sich exzentrisch positionierenden Lebewesens. Versteht man Antworten als das Problem, sich zu den unbestimmt werdenden indirekten Konsequenzen regulärer Frage-Antwort-Spiele verhalten zu müssen, heißt Antworten, die Fraglichkeit exzentrischer Positionalität gegen alle ihre bestimmten Antworten zu verteidigen, damit das Erlernen der Antworten kein Ende habe, also künftige Revision möglich bleibt. Plessner ist Kant in der Aufdeckung der Dialektik des Scheines verpflichtet, alle Fehlübertragungen von Bestimmtem und Bedingtem auf Unbestimmtes und Unbedingtes zu kritisieren. Er vertritt klar wie selten ein Autor eine Metaphysik der Negativität des Absoluten gegen alle positiven Fassungen des Absoluten und gegen alle vermeintlichen Anti-Metaphysiker. Folgerichtig versteht Plessner die Souveränität der Machtbildung gänzlich anders, als es seit Jahrhunderten bis heute üblich ist. Souverän ist nicht, wer seine Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung auf unbedingte Weise durchsetzt, sei es individuell oder kollektiv. Souverän ist vielmehr, wer die geschichtlichen Grenzen der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung bejaht, wodurch der das Menschsein fundierende Bruch,

seine Fraglichkeit, künftig bewahrt werden kann. Souverän ist, wer nach den Erfahrungen ungespielten Lachens und Weinens wieder lächeln kann.

Prof. Dr. Hans-Peter Krüger, Institut für Philosophie, Universität Potsdam,
wilhelm[at]uni-potsdam.de

Literaturhinweise

- Arlt, Gerhard. *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart/ Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2001.
- Beaufort, Jan. "Plessner lesen", *Information Philosophie*, 31 (2003): 40-50.
- Buyetndijk, J. J. Frederik/ Plessner, Helmut. "Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs (1925)", in Plessner, Helmut, *Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 a.
- Eßbach, Wolfgang. "Der Mittelpunkt außerhalb", in Dux, Günter und Ulrich Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, 15-44.
- Fischer, Joachim. *Philosophische Anthropologie, sozialwissenschaftliche Dissertation an der Universität Göttingen*, Göttingen, 2000.
- Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Foucault, Michel. *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Gehlen, Arnold. *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen (1957/61)*, Reinbek: Rowohlt, 1986.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch*, in idem. *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- Habermas, Jürgen. "Anthropologie", in *Fischer Lexikon Philosophie*, Frankfurt am Main: Fischer, 1958.
- Habermas, Jürgen. *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Haucke, Kai. *Das liberale Ethos der Würde*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Kämpf, Heike. *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*, Berlin Parerga Verlag, 2003.
- Krüger, Hans-Peter. *Zwischen Lachen und Weinen*, 2 Bde., Berlin Akademie Verlag, 1999 und 2001.
- Krüger, Hans-Peter. "Die Aussetzung der lebendigen Natur als geschichtliche Aufgabe in ihr", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1 (2004): 77-84.
- Landmann, Michael. *Philosophische Anthropologie*, Berlin/ New York: de Gruyter, 1982.

Marquard, Odo. "Der Mensch 'Diesseits der Utopie'", in idem. *Glück im Unglück*, München: Fink, 1995, 142-155.

Plessner, Helmut. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: de Gruyter, 1975.

Plessner, Helmut. *Die Einheit der Sinne*, in idem. *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

Plessner, Helmut. *Grenzen der Gemeinschaft*, in idem. *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981a.

Plessner, Helmut. *Macht und menschliche Natur*, in idem. *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981b.

Plessner, Helmut. *Lachen und Weinen* (1940), in idem. *Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Rothacker, Erich. *Philosophische Anthropologie*, Bonn: Bouvier, 1982.

Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier, 1995.

Seitter, Walter. *Menschenfassungen*, München: Boer, 1985.

Waldenfels, Bernhard. *Antwortregister*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.