

**Helmuth Plessners Philosophie des Organischen  
im Hinblick auf das Selbstbild des Menschen**

**Magisterarbeit**

**an der  
Technischen Universität Chemnitz  
Philosophische Fakultät  
Fachgebiet Philosophie**

Betreuer und Gutachter: PD Dr. habil. Thomas Rolf

Zweitgutachter: Prof. Dr. Dieter Münch

Vorgelegt von: Torsten Mayer, Bernsdorfer Straße 168, 09126 Chemnitz

Studiengang: MA Philosophie / Psychologie / GLW

Matrikelnummer: 19232

Eingereicht am: 13. Juni 2005



Prometheus, wie er einen Menschen bildet. Minerva setzt seinem Geschöpf einen Schmetterling, das Symbol der Seele, auf den Kopf, hinter ihr eine Schlange, als Symbol der Klugheit.

---

\* Quelle: Digitale Bibliothek Band 17: Wörterbuch der Mythologie, S. 6515 (vgl. WdM, S. 390)

## Inhaltsverzeichnis

### Einleitender Überblick

#### I. Die Ausgangslage. Suche nach dem Menschenbild in der Neuzeit

1. Mensch und Wissenschaftlichkeit
2. Descartes fundamentale Bestimmung als Ausgangspunkt der Subjekt-Objekt-Spaltung
3. Die Folgen der cartesianischen Alternative für das Bild des Menschen
  - 3.1 Innenraum, »Hier« und Satz der Vorgegebenheit
  - 3.2 »Empfindung«
4. Voraussetzungen der Philosophie des Organischen
  - 4.1 Lebensphilosophie
    - a) Die Geisteswissenschaften und die Aufgabe ihrer methodischen Fundierung
    - b) Hermeneutik
  - 4.2 Phänomenologie – Die Lehre von den »kategorialen Anschauungen«

#### II. Die Stufen des Organischen und der Mensch

1. Bestimmung des Lebendigen
  - 1.1 Die Aspektdivergenz von Dingen in der Wahrnehmung
  - 1.2 Ganzheit aufgrund der Divergenz der Modi »Innen« und »Außen«
  - 1.3 Anorganische und organische Modale
  - 1.4 Positionalität als Transzendierung des Ortes
  - 1.5 Prozesscharakter, Typenhaftigkeit, Entwicklungscharakter
  - 1.6 Altern und Tod
  - 1.7 Statische Realisierung der Positionalität: Systemhaftigkeit und »Selbst«
  - 1.8 Die Organe als »Mittel des Lebens«
2. Der Stufenaufbau der organischen Welt: Pflanze, Tier, Mensch
  - 2.1 Der Organismus im wechselseitigen Austausch mit der Welt
  - 2.1 Geschlossene und offene Organisationsform – Charakteristika für

## Pflanze und Tier

### 2.2 Exzentrische Positionalität – die Selbstvermitteltheit des Menschen

a) Vom »Selbst« zum »Sich« der geschlossenen Form

b) Vom »Sich« des Tieres zum »Ich« des Menschen

### 3. Die anthropologischen Grundgesetze

3.1 Das anthropologische Grundgesetz I: Natürliche Künstlichkeit

3.2 Das anthropologische Grundgesetz II: Vermittelte Unmittelbarkeit

3.3 Das anthropologische Grundgesetz III: Utopischer Standort

### 4. Kritik der Methode einer »Philosophie des Organischen«

## III. Philosophische Anthropologie

1. Begriffsbestimmung und Programm

2. Philosophische Anthropologie und die humanistische Tradition

3. Anwendungen

3.1 Lebensweltliche Deutungskompetenz in Natur- und Geisteswissenschaften

3.2 Die Mensch-Computer-Analogie im Licht der Philosophie des Organischen

3.3 Funktionalistische Reduktionismen

Abschließende Zusammenfassung der Arbeit

## Einleitender Überblick

Die vorliegende Arbeit fragt nach dem aktuellen Bild des Menschen im westlichen Denken. Es ist aber keine – wie zu erwarten wäre – philosophiegeschichtliche Zusammenstellung der darüber auffindbaren Behauptungen und Positionen. Auch an einen eigenen Deutungsversuch wagt sich die Arbeit nur vermittelt durch ihren Gegenstand. Dabei handelt es sich um eine acht Jahrzehnte zurückliegende philosophische Bestrebung, die, wie sich zeigen lässt, befruchtende Impulse in aktuelle Debatten und Theorien im Umkreis des Komplexes homo / humanitas einbringen kann.

Die hiermit vorgelegte Arbeit ist in der Hauptsache die detailgetreue Aufbereitung dieser Philosophie.

Das Buch des in der Zoologie geschulten deutschen Philosophen Helmuth Plessner, welches uns maßgeblich beschäftigen wird, »Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie« (1928)<sup>1</sup>, fragt, was das *organische Lebewesen* Mensch sei – in methodischer Absicht. Zur Beantwortung der Frage wird zunächst das organische Leben beginnend beim Einzeller, hinführend zum Menschen, untersucht. Das Ergebnis ist aber nicht das Endziel der Untersuchung, sondern Ausgangspunkt und Grundlage der philosophischen Anthropologie, welche Plessner als eine Hermeneutik entwirft und zum Fundament der Geisteswissenschaften erheben möchte. Plessner fand die Notwendigkeit dazu in der Ideengeschichte vor, die bereits zu seiner Zeit an einen Punkt gelangt war, an dem die Naturwissenschaften Leitfunktion übernommen hatten. »Philosophische Anthropologie« ist der Name eines interdisziplinären Programms im Dienste der Geisteswissenschaften (als einer Wissenschaft mit fundierter Deutungskompetenz). Die »Philosophie des Organischen« ist dieses Programms Kern.

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit wird davon gehandelt, wie es überhaupt zur Herausbildung der Trennung in Geistes- und Naturwissenschaften kam, dem von Plessner so bezeichneten »cartesianische Alternativprinzip«. Es wird sich zeigen, dass Plessner hiermit den Schlüssel zum Verständnis der Unvereinbarkeit von Geistes- und Naturwissenschaften gefunden hat – und damit den Schlüssel zur Überwindung dieses Dualismus. Einerseits wird das Entweder-Oder leiblicher *oder* seelischer Erklärungsmodelle für Grenzphänomene, die von sich aus fließende Übergänge fordern, damit

---

<sup>1</sup> Dieses Buch ist für die vorliegende Arbeit entscheidend. Wenn im Folgenden von ihm die Rede sein wird, einschließlich in Form von Literaturangaben, so wird dies in der Kurzform »Stufen« geschehen.

beendet<sup>2</sup>, andererseits der Grundstein für eine zukünftige Zusammenarbeit aller Richtungen *auf wissenschaftlicher Grundlage* gelegt.

Um die Herausforderungen an ein ganzheitliches Menschenbild geht es im weiteren Verlauf. Die Arbeit stellt kurz die für Plessners Philosophie relevante Lebensphilosophie und die Phänomenologie, welche er als »hermeneutische Deskriptionsmethode« einsetzt, vor. Bei ihnen handelt es sich sozusagen um Beiträge der »subjektiven Seite«, die gegen die Ansprüche der »objektiven, rationalistischen Seite« vorgebracht werden. Dilthey, dem die Geisteswissenschaften ihre Etablierung und methodische Linie verdanken, legte damit den Grundstein für Plessners weitergehende Bestrebungen. Denn mit Dilthey war zwar der Weg der Geisteswissenschaften vorgegeben, jedoch noch keineswegs frei geräumt. Plessner erkannte, dass dies auf dem Fundament einer »Philosophie des Organischen« geschehen musste, welche von einem Standpunkt aus zu entwerfen war, der den cartesianischen Dualismus überwunden hatte.

Um eine Darstellung dieses Weges geht es in der vorliegenden Arbeit. Sie zeichnet das Auffinden der kategorialen Merkmale von Lebendigkeit, der »organischen Modale« nach. Dahinter verbergen sich Begriffe wie »Grenzhaftigkeit«, »Positionalität«, »Entwicklung«, aber auch das »Selbst« und die »Organe«. Mit ihrer Hilfe lässt sich das Phänomen »Leben« fassen.

Die »Philosophie des Organischen«, und damit das Kapitel, gipfeln im Begriff der »exzentrischen Positionalität« und münden in drei daraus ableitbaren »anthropologischen Grundgesetzen«.

Erst im Anschluss wird zum Thema »Philosophische Anthropologie« übergeleitet. Wie bereits erwähnt, ist die philosophische Anthropologie fundiert durch die Philosophie des Organischen. Sie hat Bindegliedsfunktion. Ihre Aufgabe besteht darin, gültige Aussagen über das Bild des Menschen zu treffen im pluralistischen Dialog mit den Wissenschaften. Eine der zahlreichen daran anknüpfbaren Anwendungen findet die Arbeit in einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der »Lebendigkeit« im Zusammenhang mit der Erforschung künstlicher Intelligenz. Es zeigt sich, dass die offenbar unreflektiert vollzogene Annäherung der Begriffe »Intelligenz« und »Lebendigkeit« unzulässig ist.

---

<sup>2</sup> Als Beispiel nennt Plessner die speziellen Probleme der Psychosomatik.

## I. Die Ausgangslage. Suche nach dem Menschenbild in der Neuzeit

### 1. Mensch und Wissenschaftlichkeit

Ein ideengeschichtlicher Rückblick soll aufzeigen, was unter dem Plessnerschen Terminus »cartesianisches Alternativprinzip« zu verstehen ist und wie es sich herausgebildet hat. Weiterhin soll auf die wichtigsten Stationen der jüngeren Geistesgeschichte eingegangen werden, die Plessners Denken zugrunde liegen und ihm seine Richtung vorgeben.

Die folgenden Abschnitte widmen sich in grober Raffung dem Bild des Menschen in Antike und Mittelalter und dessen Wandel mit und in der Neuzeit.

Der Mensch der Antike ist seinem Mythos nach aus Lehm geschaffen und durch das Feuer des Himmels belebt worden.<sup>3</sup> Der Gott des Alten Testaments hat den Menschen in vergleichbarer Weise als materielles Wesen aus Erde erschaffen und ihm das Leben (die Seele) durch die Nase eingeblasen<sup>4</sup>.

Die erste wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Begriff des »Seelischen« oder »Psychischen« durch Aristoteles erklärt die Seele zur »ersten Entelechie«, d.h. zum »belebenden Prinzip des Körpers mit den drei Grundvermögen der Ernährung, der Empfindung und des Denkens.«<sup>5</sup>

Bis zur Neuzeit hatte die Grundkonstellation einer gottgeschaffenen materiellen Welt, die durch überzeitliche immaterielle Entitäten (Seelen) belebt ist, Bestand. Leben war ein *Seelisches* und war *nicht von dieser Welt*. Belebtes hatte eine Sonderstellung, ob nun innerhalb, als Teil, oder außerhalb, *über* der Natur.

Das Aufkommen der naturwissenschaftlichen Methode, gekennzeichnet durch Beobachtung und Experiment, induktives Schlussverfahren und Berechnung, mit Galilei (1564 – 1642) und Newton (1643 – 1727) ist auf das engste verbunden mit der »cartesianischen Wende«. Der neue Geist der Zeit verlangte die Loslösung von den theologisch-philosophischen Autoritäten der Kirche und setzte an die Stelle von deren Urteil das der Vernunft. René Descartes (1596 – 1650) trug den neuen Geist in die Philosophie und machte damit den Weg frei für eine naturwissenschaftliche Untersuchung der Welt und des Lebens. Indem er Geist und Körper in absolut getrennten Seinssphären

---

<sup>3</sup> Vgl. Wörterbuch der Mythologie: Prometheus, S. 2. entnommen aus: Digitale Bibliothek Band 17: Wörterbuch der Mythologie, S. 6515 (vgl. WdM, S. 390)

<sup>4</sup> Das Alte Testament. Erstes Buch Mose – Genesis 2.

<sup>5</sup> Philosophisches Wörterbuch. Hg. v. Georgi Schischkoff. Stuttgart: Alfred Kröner 1960. (484)

ansiedelte, wich er dem Konflikt zwischen kirchlich-philosophischer Autorität und wissenschaftlicher Fortschrittlichkeit aus.

»Er [Descartes; Anm.d.V.] entkleidete den lebenden Organismus (Körper) seiner Sonderstellung gegenüber den nicht lebenden Erscheinungen und rechnete ihn zur ausgedehnten Substanz, zur *res extensa*. Des Weiteren trennte er Leben und Seele begrifflich voneinander. Das Leben des Organismus erklärte er als das Ergebnis des Zusammenwirkens der Teilchen zu den Funktionen der Organe und des Körperganzen. Mit diesem einschneidenden Konzept machte er sich, seinen Anhängern und Nachfolgern den Weg frei, um auch die Funktionen des menschlichen Körpers und seiner Organe, beispielsweise der Lunge, des Magens, der Leber oder des Herzens, nach materiellen, also mechanischen Gesetzen zu erklären.«<sup>6</sup>

Das Verdienst Descartes ist es, die Anthropologie mit ihren Teilbereichen Anatomie und Physiologie sowie die Abstammungslehre auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt zu haben. Unter anderem wurden dadurch die Fortschritte in der Medizin möglich. Die Vorstellung vom Seelischen wandelte sich, wurde mechanistisch, war fortan getragen von der Überzeugung, dass es auf logisch auffindbaren Gesetzmäßigkeiten beruhe.

Die Nachteile der zergliedernden Methode wurden jedoch ebenso wahrgenommen und thematisiert. Goethe bekämpfte zeitlebens Newtons mechanistische Welterklärung. Friedrich Schiller (1759 – 1805) nahm in seinen 1795 erstmals erschienenen Briefen »Über die ästhetische Erziehung des Menschen« die Veränderungen wie folgt wahr: »Damals [i.d. Antike; Anm.d.V.], bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte, hatten die Sinne und der Geist noch kein strenge geschiedenes Eigenthum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, mit einander feindselig abzuthemen und ihre Markung zu bestimmen. Die Poesie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt und die Spekulation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet. Beide konnten im Nothfall ihre Verrichtungen tauschen, weil jedes, nur auf seine eigene Weise, die Wahrheit ehrte. So hoch die Vernunft auch stieg, so zog sie doch immer die Materie liebend nach, und so fein und scharf sie auch trennte, so verstümmelte sie doch nie. Sie zerlegte zwar die menschliche Natur und warf sie in ihrem herrlichen Götterkreis vergrößert auseinander, aber nicht dadurch, daß sie sie in Stücken riß, sondern dadurch, daß sie sie verschiedentlich mischte, denn die ganze

---

<sup>6</sup> Kirschke, Siegfried: *Res cogitans, res extensa und der Mensch*. In: Hans Martin Gerlach / Regina Meyer (Hg.), *Descartes und das Problem der wissenschaftlichen Methode*. Halle: 1989. (104)

Menschheit fehlte in keinem einzelnen Gott. Wie ganz anders bei uns Neuern! Auch bei uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrößert auseinander geworfen – aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen. Bei uns, möchte man fast versucht werden zu behaupten, äußern sich die Gemüthskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der Psychologe sie in der Vorstellung scheidet, und wir sehen nicht bloß einzelne Subjekte, sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Theil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind.«<sup>7</sup>

Schillers Kritik gilt einem Merkmal der naturwissenschaftlichen Methode – der Reduktion. Zur Erlangung wissenschaftlich-objektiver Erkenntnisse ist dieses Verfahren ohne Frage berechtigt und sinnvoll. Aber die Reduktion griff über auf die Lebenswelt und auf das Selbstbild des Menschen. Seine bisherige Ganzheitlichkeit und seine traditionell garantierte göttliche Abstammung wurden fragwürdig. Der Mensch in der Neuzeit war plötzlich auf unsicheren Boden gestellt.

Früh erkannten auch die Philosophen das Problem und arbeiteten an seiner Überwindung. »In gewissem Sinne ist die gesamte Geschichte der neueren Philosophie in ihren theoretisch-metaphysischen Problemen eine große Auseinandersetzung mit dem Alternativprinzip des Descartes. Bis zu Leibniz hin der Versuch, für *res extensa* und *res cogitans* auf ontologischer Ebene einen Ausgleich zu finden, von Kant bis zu Hegel dann die großartige Tendenz, aus einer zu der Ebene der Einteilung in die beiden Substanzen gleichsam senkrechten Dimension transzendentaler Gesetzlichkeit das Prinzip zu objektivieren und damit von ihrer prinzipiierenden Wirkung die Philosophie zu befreien, – eine Tendenz, die nur bei Hegel stark genug war, zum wirklichen Siege zu führen. Dieses Niveau konnte die Folgezeit nicht halten. Hegels Bestimmung des Substanz-Subjekts als Geist bot den Kleinmeistern der Philosophie willkommene Handhabe, die *res cogitans* und damit den unvergessenen Cartesianismus zu rehabilitieren.«<sup>8</sup>

Die mit Goethe einsetzende Gegenbewegung der Lebensphilosophie ist zunächst romantischen Charakters. Erst mit Wilhelm Dilthey (1813 – 1911) und Edmund Husserl

---

<sup>7</sup> Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Zuerst gedruckt in den *Horen*, 1795.

<sup>8</sup> »Stufen« 118

(1859 – 1938) wurde »die Wendung zu einer neuen Fassung der Elementarphänomene und Anschauungsquellen jeder möglichen Erfahrungsart«<sup>9</sup> möglich.

Helmuth Plessner (1892 – 1985) sieht seine Aufgabe in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts darin, zu einem verbindlichen und verbindenden ganzheitlichen Menschenbild durchzustoßen. Wie der Blick auf Dilthey zeigt, besteht auch für Plessner ein fester Zusammenhang zwischen der naturwissenschaftlich-philosophische Problematik und sozialphilosophischen Fragen. Er beobachtet, dass neben die *humanitas*-Idee erstmals die Möglichkeit ihrer Negation getreten ist.

## **2. Descartes fundamentale Bestimmung als Ausgangspunkt der Subjekt-Objekt-Spaltung**

Descartes fand als den Ausgangspunkt seines Nachdenkens über Gott, Welt und Mensch zu seinem berühmten Satz »Ich denke also bin ich«. Jene je nach Standpunkt erste oder letzte Gewissheit, die die menschliche Existenz und danach die physischen Welt durch das Denken begründet und ihm unterwirft. Eine Philosophie, die den Namen *Rationalismus* erhielt.

Descartes radikaler methodischer Zweifel führte ihn also bis »hinter« die Materialität und setzt an den Anfang das Denken. Alles, was sich »klar und deutlich« denken lässt, sei wahr.

»Denn wenn ich denke, daß der Stein eine Substanz ist oder ein Ding, was durch sich fällig ist, zu bestehen, und ebenso, dass ich eine Substanz bin, so stelle ich mich allerdings dabei als ein denkendes und nicht-ausgedehntes Wesen vor, den Stein aber als ein ausgedehntes und nicht-denkendes Ding, mithin ist zwischen beiden Vorstellungen eine große Verschiedenheit; allein in Bezug auf die Substanz stimmen beide doch überein.«<sup>10</sup>

Unzulässig an Descartes Vorstoß ist die »Fundamentalisierung« (Plessner) des Verhältnisses der beiden Substanz-Sphären *res cogitans* (die nicht ausgedehnte Sphäre des Denkens) und *res extensa* (die ausgedehnte materielle Welt). Plessner dazu in den »Stufen«: »Niemand bezweifelt die außerordentliche Zweckmäßigkeit und Anschaulichkeit der Unterscheidung von physisch und psychisch. Sie trifft sicher

---

<sup>9</sup> ebd. 119

<sup>10</sup> Descartes, René: Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie. Entstanden 1628/29. Erstdruck unter dem Titel »Meditationes de prima philosophia, in qua die existentia et animae immortalis demonstratur«, Paris 1641. Text nach der Übersetzung durch Julius Heinrich von Kirchmann von 1870. Entnommen aus: Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 15824

wesentliche Differenzen im Sein der Wirklichkeit, wie der Fortgang der Körperwissenschaften und der Seelenwissenschaften beweist. Aber sie für ein Fundament zu halten, begegnet heute nicht mehr nur bei Philosophen, sondern schon bei allen solchen Empirikern Bedenken und Widerspruch, die es mit den rätselhaften Verbindungen des Physischen und Psychischen in den Gebilden der Person und ihrer Leistungen zu tun haben. [...] Das Bild der cartesianischen Fundamentalierung vervollständigt der Umstand, daß ihr Prinzip als einzige Methode zur Erkenntnis der physischen Dinge die mathematisch-mechanische Darstellung oder die Messung fordert. Bei der Identifikation der Körperlichkeit und Ausdehnung und der damit gegebenen Äquivalenz von Ausdehnung und Messbarkeit zieht das Alternativprinzip *res cogitans – res extensa* die Fundamentalierung der mathematischen Naturwissenschaft ohne weiteres nach sich.«<sup>11</sup> Eng an die Fundamentalierung der mathematischen Naturwissenschaft geknüpft aber ist ein Weltbild, das im grenzenlosen Vertrauensvorschuss in die Erklärungsmacht der naturwissenschaftlichen Modelle Religion und Metaphysik ablehnt. Wo Zweifel am neuen Bild der Welt aufkeimen, so die Überzeugung, dorthin ist der analytische Blick der Naturwissenschaften bloß noch nicht vorgedrungen.

### 3. Die Folgen der cartesianischen Alternative für das Bild des Menschen

Helmuth Plessner widmet sich zu Beginn der »Stufen« den methodischen Problemen, die für die Philosophie aus dem cartesianischen Alternativprinzip erwachsen. Er unterscheidet zwischen A) der »gewöhnlichen Anschauung«, in der das ausgedehnte Sein neben dem Bewusstsein gleichberechtigt besteht, und B) dem cartesianischen Alternativprinzip, dem Dualismus zwischen objektiv-empirischer Modellbildung und subjektiv-idealistischer (mit Husserl dann phänomenologischer) Weltbetrachtung.

Der Alltagsmensch findet in A seine Rückzugsmöglichkeit, den Ort zuverlässiger *Normalität*, die Basis für jeglichen Modell bildenden Vorstoß in beiden Sphären von B. Jeder Mensch setzt sich also, verortet in A, erst zu B in Beziehung. Das wissenschaftliche Programm allerdings, verortet im Objektivismus von B, greift über auf A. Konkret heißt das: Der Mensch zieht lebensweltlich zur Erklärung seiner selbst und der Welt unbekümmert eklektizistisch Modelle aus der Wissenschaftssphäre heran.

Dies lässt sich belegen. Ein Beispiel: Die evolutionäre Persönlichkeitspsychologie

---

<sup>11</sup> »Stufen«, 79

untersuchte die sexuelle Attraktivität. Alan Feingold von der Yale University fand das alltagspsychologische Urteil kulturübergreifend bestätigt, dass Männer bei der zweigeschlechtlichen Partnerwahl besonders viel Wert auf physische Attraktivität legen, Frauen hingegen auf gesellschaftlichen Status. Die Begründung der Evolutionstheoretiker lautet, dass die attraktiven Körpermerkmale der Frau auf ihre Fruchtbarkeit und großen Zeugungserfolg schließen lassen. Die Frau denkt hingegen ganz an die Sicherheit des Nachwuchses: Sie entscheidet sich eher für den Mann mit hohem gesellschaftlichen Ansehen und entsprechenden materiellen Sicherheiten.

Diese wissenschaftliche Theorie<sup>12</sup>, über die fachlich hier nicht befunden werden kann und muss, wurde von den Massenmedien aufgegriffen in beachtlichem Maße breit gestreut. Es muss angenommen werden, dass die Mehrzahl der Menschen, denen sie bekannt wurde, das Phänomen der Attraktivität damit für erschöpfend beschrieben erachtet.

Die Leitfunktion der notwendig reduktionistischen exakten Naturwissenschaften bestimmt unser Selbstbild und unser Weltwissen. Ihre Modelle werden lebensweltlich adaptiert in Ermangelung gleichwertiger autoritärer Modelle seitens der Geisteswissenschaften. Wissenschaftlichkeit und Objektivität verfügen über einen unverhältnismäßig hohen Wahrheitsanspruch.

Um eine Ersetzung der exakten Wissenschaftsmethode ist es Plessner deshalb doch keineswegs zu tun. Es geht ihm um das Miteinander von naturwissenschaftlicher Datenerhebung und geisteswissenschaftlicher Deutung. Das Bild des Menschen muss sich aus beiden Quellen speisen, damit Lebenswelt und Kultur nicht verarmen. In diesem Sinne kann von der Notwendigkeit eines meta-wissenschaftlichen Menschenbildes gesprochen werden, das den exakten Naturwissenschaftler zur Besinnung auf die Mannigfaltigkeit der Lebenswelt anhält.

### **3.1 Innenraum, »Hier« und Satz der Vorgegebenheit**

Als die erste Implikation oder Folge einer Trennung von *res extensa* und *res cogitans* sieht Plessner die »Zurückführung der Erscheinung auf die Innerlichkeit«<sup>13</sup>.

Zunächst sind hier diese Begriffe zu klären.

---

<sup>12</sup> vgl. auch Singh, D.: Adaptive significance of female physical attractiveness: Role of waist-to-hip ratio. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 1993, (293-307)

<sup>13</sup> »Stufen« 82

Innerlichkeit ist eine »Verräumlichung des per definitionem Unräumlichen«<sup>14</sup>. Plessner zufolge ist diese Fehlleistung »in der *Hierstellung* meiner selbst und meines Körpers begründet«<sup>15</sup>. Der Mensch erlebt die Welt räumlich und kann dem Schluss nicht widerstehen, sein »Ich« auch räumlich, eben als »Hier« zu denken und damit eine Innerlichkeit zu konstruieren. Die angemessene Beschreibung aber lautet: »Das Selbst ist das Hier und nicht im Hier.«<sup>16</sup> Also: Das Selbst ist ein »Hier«, solange man dieses Hier nicht räumlich denkt. Innerlichkeit ist demnach eine Metapher für den »Nicht-Raum«, »in den hinein« das Bewusstsein gedacht werden muss, wenn man nicht in der Lage ist, das Unräumliche zu denken. Die Binnenlokalisierung der Innerlichkeit im eigenen Körper wiederum wird »erzwungen« von der Doppelaspektivität des Körpers, der sowohl der Objektwelt, als auch dem »Selbst im Hier« angehört. Des Weiteren schlägt sich die Möglichkeit des Erlebens des eigenen Innenraums allein durch »Selbstbeobachtung, Reflexion, Versenkung, Konzentration« und unter Ausschluss aller Sinnesorgane in dieser Weise nieder. »Auch aus diesem Gesichtspunkt [wird; Anm.d.V.] das Drinnensein der Innerlichkeit unabweisbarer Schein.«<sup>17</sup>

Kommen wir zum Begriff der »Erscheinung«. Diese ist nach Kant die Art und Weise wie sich das »Ding an sich«, dem erkennenden Subjekt tatsächlich darstellt. Darüber hinaus ist es das, was die Naturwissenschaft nicht erfassen kann, das jedem Menschen auf je eigene Art sich Darstellende.

Mit 1. der Gleichsetzung von Ausdehnung und Körperlichkeit, 2. dem Ausschluss der Innerlichkeit aus der Sphäre des Ausgedehnten und 3. der Identifikation von *res cogitans* und dem »Ich selbst«<sup>18</sup> erhalten wir also folgende Situation: Das Körperding gehört der ausgedehnten Sphäre an. Seine Anschauungsqualitäten aber liegen in der nicht ausgedehnten Sphäre. Die *res extensa* wird damit »ungreifbar«. Sie wird zur Sphäre der Erscheinungen, der »Ding-Kerne« die als »Dinge an sich« niemals unverfälscht oder wirklichkeitsadäquat ins Bewusstsein treten können. Dies begründet die »Vorgelagertheit des Selbst«. Wer es mit dem cartesianischen Alternativprinzip hält, kommt an die Gegenstände der *res extensa* nicht heran. Im Zugehen auf die Welt gerät er doch stets nur

---

<sup>14</sup> ebd. 94

<sup>15</sup> ebd. 95

<sup>16</sup> ebd. 95

<sup>17</sup> ebd. 97

<sup>18</sup> ebd. 85

an »geistige« Erscheinungen. Die *res extensa* ist allein als »Qualitätensystem« gegenwärtig. Die Erscheinungen sind ihren »Dingen an sich« vorgelagert.

Ein weiterer Schritt schließt sich an. Wie bereits angesprochen »erscheinen« die Oberflächen der Dinge meinem Selbst in je eigener Weise. Mein »Selbst« hat demnach »seinen eigenen« Zugang zur Wirklichkeit. Es wird zur Bedingung für ein Erscheinen der Oberflächen der Dinge. Daraus folgt, dass ohne mein Schauen auch keine Erscheinung ist. »Ich selbst sende den Blick auf die Dinge der Welt.«<sup>19</sup> Dies nennt Plessner den Übergang vom »Satz des Vorgelagertseins zum Satz der Vorgegebenheit«<sup>20</sup>. Dieser Übergang muss zwangsläufig erfolgen. Das Ich kann nicht im Vorgelagertsein verharren, da es selbst die Struktur der Vorgegebenheit aufweist. Denn das Selbst muss, um sich als »es Selbst« erkennen zu können, auf sich selbst Bezug nehmen. Es weist somit eine Subjekt-Objekt-Struktur auf. Das Selbst vermag es, sich zu sich selbst als einem Objekt (der Erkenntnis) in Beziehung zu setzen. Plessner nennt es daher »in Selbststellung«. Das Ich verdoppelt oder spaltet sich aber nicht, indem es sich selbst erkennt. Der Ich-Vorgang ist ein *Fortgang*. Plessner unterscheidet den »reinen Blick«, ein Akt, und dessen Zentrum, den »Blicksender«. Damit kann das Selbst näherungsweise gedacht werden als »Fortgang ›von‹ ihm (Akt, reiner Blick, *cogitatio*) als des Rückgangs ›zu‹ ihm (Ich als Vollzugszentrum der Akte, Blicksender, *res cogitans*)«<sup>21</sup>. Nur so ist Identität und die Unmittelbarkeit der Icherfassung denkbar: Im Bezugnehmen auf sich selbst geht das Ich auf sich zurück. Das Selbst steht im *Doppekaspert* des Fortgangs als Rückgang.

### 3.2 »Empfindung«

Aus dem Prinzip der Vorgegebenheit entwickelt sich der Begriff der »Empfindung«. Nach Plessner »das Äußerste [...] was nach cartesianischem Alternativprinzip erreicht werden kann: zugleich der Ansatz zu einer Selbstüberwindung des Weltdualismus nach den Gesetzen seiner eigenen Perspektive.«<sup>22</sup> Ein Ansatz zur Überwindung aber nur, wenn die Empfindungen nicht »als Elemente der Vorstellung« in die Innerlichkeit verlagert werden, sondern als »reines Grenzdatum« begriffen werden. Demnach wären Empfindungen »psychophysisch indifferent«, d.h. weder der ausgedehnten, noch der nicht ausgedehnten Sphäre zuzurechnen. Vor allem Entwicklungen im Positivismus zeigen nach Plessners

---

<sup>19</sup> ebd. 87

<sup>20</sup> ebd. 88

<sup>21</sup> ebd. 89

<sup>22</sup> ebd. 102

Beobachtung die Bestrebung, von einer »Binnenlokalisation der Empfindung im Psychischen« loszukommen.<sup>23</sup> Diese Gedankengänge liefern Plessner das Prinzip für seine Überlegungen zur Überwindung des cartesianischen Alternativprinzips. Sein Schlüssel-thema außerhalb des cartesianischen Dualismus entnimmt er der Biologie: die lebende Zelle und ihre Grenze, die Zellmembran.

Bevor allerdings in Kapitel II davon gehandelt werden kann, muss auf zwei weitere Entwicklungen in der Philosophie eingegangen werden.

#### **4. Voraussetzungen der Philosophie des Organischen**

##### **4.1 Lebensphilosophie**

Unter Lebensphilosophie firmiert zunächst alles, was sich im Laufe der Geistesgeschichte vom Verstandes-Begriff distanziert hat. Schon die griechische Antike hatte ihre Lebensphilosophen: viele Vorsokratiker und Stoiker werden dazu gezählt.<sup>24</sup> Aber auch Herder und Goethe werden als »Irrationalisten« der Lebensphilosophie zugesprochen. Leitbegriffe sind Gestalthaftigkeit des Lebens, Gefühl und Instinkt, Irrationalismus und Mystik. Es geht gegen die Absolutheitsansprüche des Intellekts und – modern – gegen den Rationalismus.

Die moderne Lebensphilosophie war eine öffentlichkeitswirksame Bewegung, eine geistige Modeströmung, beginnend in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: aus ihr ging auch die Jugendbewegung hervor. Ihre Begründer waren Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) und Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Sie wandte sich gegen das mechanistische, mathematisch-rationalistische, schematisierende und statische Denken, welches durch Kants Wissenschaftslehre in der »Kritik der reinen Vernunft« noch verfestigt worden war.

25

»[...] anders als die rationalistische und die empiristische Richtung legt die Lebensphilosophie das Bewusstsein zuständig aus. Sie bricht also mit der Voraussetzung,

---

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 103

<sup>24</sup> Vgl. Philosophisches Wörterbuch. Hg. v. Georgi Schischkoff. Stuttgart: Alfred Kröner 1960. (Stichwort »Lebensphilosophie«)

<sup>25</sup> Vgl. Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 571, sowie S. 296: »Unter dem Einfluß seiner [Kants, Anm. d. V.] Kategorienlehre und ihres Apriorismus hielten auch die Naturwissenschaftler ihre Naturgesetze für absolut notwendig und ›fanden‹ das als gegeben.«

daß Bewusstsein im sich selbst durchsichtigen Denken aufgeht, und hält sich dagegen an die begriffliche Unausschöpflichkeit des Erlebens.«<sup>26</sup>

Prinzipiell darauf Bezug nehmend aber davon abgehoben ist Wilhelm Dilthey (1813 – 1911) zu sehen. Worum kreist seine Lebensphilosophie? Um die Begriffe Leben, Geschichte und Verstehen. Sie ist geprägt von einer expliziten Abwendung vom Rationalismus. Dilthey lehrte, dass das Leben für das Erleben sicher und bewusst sei, für den Verstand aber unergründlich. »Was Leben sei, ist so in der Erfahrung gegeben. Wir erleben es, und es ist uns doch ein Rätsel. Aber wir wissen, wie es auftritt und sich darstellt. Es ist, wo eine Struktur besteht, welche von Reiz zu Bewegung geht.«<sup>27</sup>

#### a) Die Geisteswissenschaften und die Aufgabe ihrer methodischen Fundierung

Kants »Kritik der reinen Vernunft«, seine so genannte »naturwissenschaftliche Kritik« wirkte sich nachteilig auf die Geisteswissenschaften, besonders auf die historischen Kulturwissenschaften aus. Paradigmatisch stand fest, dass ihre Problemfelder nicht Gegenstand *wissenschaftlicher* Forschung sein können, da auf diese die Mathematik keine Anwendung findet. Diese Fragen wurden daher dem praktischen Leben anvertraut, der »Gesinnung« und der »Tat« (Georg Misch). Eine »Philosophie als freie Lebensdeutung« nennt es Helmuth Plessner, was nun neben den Kritizismus getreten war.

Grund dieser Aufteilung war Kants Orientierung am Vorbild der exakten Naturwissenschaften. »Die Geisteswissenschaften, die systematischen und historischen Kulturwissenschaften, sind durch die Anlage des Ganzen von vornherein ausgeschlossen. Sie können nicht die Geltung von Wissenschaften beanspruchen, nachdem Wissenschaftlichkeit mit mathematischer Nachprüfbarkeit identifiziert worden ist.«<sup>28</sup>

Nötig war also eine »Kritik der historischen Vernunft« (Dilthey), eine Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, deren *Selbstständigkeit* nach Gegenstand und Methode es nachzuweisen galt.<sup>29</sup>

Dilthey bestimmte die Geisteswissenschaften als all jene Wissensbereiche, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zum Thema haben. Dazu Plessner: »Durch die

---

<sup>26</sup> Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek: Rowohlt 1993. (26)

<sup>27</sup> Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften Bd. XIX. Besorgt von Karlfried Gründer und Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. (344)

<sup>28</sup> Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. (50f.)

<sup>29</sup> Vgl. Philosophisches Wörterbuch. Hg. v. Georgi Schischkoff. Stuttgart: Alfred Kröner 1960. (Stichwort »Dilthey«)

methodische Wendung, die Beschränkung der Erkenntnis aufs *Ontische* fallen zu lassen und dem Ontischen das *Historische* des geistigen Lebens gegenüberzustellen, versucht Dilthey, Philosophie und Empirie miteinander zu verbinden. Aus dem sterilen Antagonismus von bloßer Erkenntnistheorie und freier Lebensdeutung gelangt er in die Ebene des Lebens, in der es möglich, ja notwendig ist, geistig-geschichtliche Wirklichkeit *und* Natur in ein und derselben Erfahrungsrichtung zu erfassen.<sup>30</sup>

Das Methodische in Diltheys Fundierung der Geisteswissenschaften ist auf Sinngebung gegründet. »Das Kausalprinzip gilt durchgehends auch in den Geisteswissenschaften, es muss jedoch ergänzt werden durch die Zweckvorstellung (Teleologie), Wertbeurteilung und Sinngebung.«<sup>31</sup> Er definiert *Wissenschaft* als einen Inbegriff geistiger Tatsachen. Danach wären auch die Naturwissenschaften nicht länger unmittelbar befasst mit *materiellen* Gegenständen und *realen* Kräften. Der Inbegriff geistiger Tatsachen wäre eine »allgemeine Wissenschaft«. Nachdem Dilthey diese festgestellt hat, schreitet er voran und unterscheidet *methodisch*, nicht *ontologisch*, in Natur- und Geisteswissenschaften. Gemeinsam ist diesen beiden, dass sie es zunächst mit Bewusstseinsinhalten zu tun haben. Mithin ist die *allgemeine Wissenschaft* eine Psychologie. Aber nicht eine *erklärende Psychologie*, sonst fiel Diltheys grundlegende Bestimmung unter den Psychologismus, sondern eine *beschreibende* und *verstehende* Psychologie.<sup>32</sup> Eine Trennung also in eine *Wissenschaft von den Zusammenhängen der Abläufe in der Natur* und einer *Wissenschaft von der Zergliederung, Beschreibung und Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Die Methode der Naturwissenschaften ist die Kausalerklärung, die der Geisteswissenschaften das geschichtliche Verstehen.<sup>33</sup>

Indem Dilthey die naturwissenschaftliche exakte Methode dem Schlüsselaspekt »Lebenserfahrung« unterstellte, eröffnete er eine Perspektive, die es gestatten sollte, ihr Primat zu brechen. Damit sind die Naturwissenschaften dazu angehalten, sich selbst als Funktionen menschlicher Wirklichkeitsbewältigung neu zu denken, ihre Richtung, ihr Ziel, ihre Grenzen daran auszurichten und sich nicht »über« der menschlichen Lebenswelt zu verorten.

---

<sup>30</sup> »Stufen« 58

<sup>31</sup> ebd. Stichwort »Geisteswissenschaften«

<sup>32</sup> ebd. Stichwort »Dilthey«

<sup>33</sup> Vgl. Jung, Matthias: Dilthey zur Einführung. Hamburg: Junius 1996. (51)

Das Programm, das Dilthey damit initialisiert, verfolgt nichts weniger als das Ziel, die Geisteswissenschaften im Interesse des Menschen und der Menschlichkeit als Leitwissenschaften zu etablieren.

### **b) Hermeneutik**

Damit gilt es, das »Verstehen« als die Methode der Geisteswissenschaften methodisch zu fundieren. Plessner bemerkt in den »Stufen«, indem er Georg Misch zitiert, dass die *Hermeneutik* an die Stelle der Psychologie rücken muss. Mehr noch, sie muss »in den Mittelpunkt der allgemeinen philosophischen Logik« gestellt werden. Hermeneutik als zentrale Methode sämtlicher Wissenschaftlichkeit erweitert den bisherigen Horizont dahingehend, dass mit ihr nicht mehr nur nach der konkreten Messbarkeit und Berechenbarkeit von Wirklichkeit gefragt werden darf, sondern nach der »ausdrucksmäßigen Objektivierbarkeit« von Erfahrungen überhaupt.

Für den Bereich der Geisteswissenschaften und für die Philosophie ergibt sich daraus: »Geistesgeschichte, Kultur- und politische Geschichte wird das Medium der Selbsterkenntnis, eine Erfahrung und kein erdachtes System mehr vollzieht so die ewig wechselnde Selbstauffassung und Lebensdeutung des Menschen. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diesen Prozess des Verstehens selbst wieder zu begreifen und damit das Selbstbewusstsein des Lebens objektiv zu machen.«<sup>34</sup>

Entsprechend dieser Ausgangslage fordert Plessner eine »Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie«<sup>35</sup>.

Für die »Philosophie der organischen Modale«, welche den Kern der philosophischen Anthropologie bildet, spielt das Begriffspaar »Anschauung« – »Wahrnehmung« eine wesentliche Rolle. »Wahrnehmung« ist der Begriff, der sich innerhalb des Horizontes naturwissenschaftlicher Erfassbarkeit befindet. Er geht auf in physikalischer Beschreibung. Der »Anschauung« hingegen stehen sämtliche Phänomene der belebten wie unbelebten Welt offen. Diese müssen nicht gegenständlich erscheinen, um geschaut zu werden, da die Anschauung sich nicht auf reines Sehen beschränkt, sondern Sinnkonstitutionen mit einschließt. Was erschaut wird, sind »Erscheinungen«. »Lebendigkeit« wäre eine solche. *Wahrnehmen* lässt sich die Gestalt, die räumliche Bewegung, die körperliche Veränderung.

---

<sup>34</sup> »Stufen« 59

<sup>35</sup> »Stufen« 68f.

Lebendigkeit lässt sich anhand der so gesammelten ›Daten‹ aber nicht erklären. *Erschauen* aber lässt sich das organische *Lebewesen*, lässt sich Lebendigkeit im Unterschied zu toten Gegenständen. Darum muss eine philosophische Untersuchung des organischen Lebens unter besonderer Berücksichtigung des Menschenbildes auf »Anschauungsdaten« zurückgreifen können.

Die Freiheit, eine Gültigkeit beanspruchende Untersuchung auf Anschauungswissen aufzubauen, wurzelt in Diltheys bahnbrechenden Vorstößen, weshalb ihnen hier in einiger Ausführlichkeit Platz eingeräumt worden ist.

#### 4. 2 Phänomenologie – Die Lehre von den »kategorialen Anschauungen«

Die Hermeneutik ist auf das Mittel der phänomenologischen Reduktion angewiesen, um nicht auf Begriffe der Erfahrung zurückgreifen zu müssen. Was ist darunter zu verstehen? Zur Bearbeitung dieses Abschnittes ziehe ich einen Text Helmuth Plessners aus dem Jahr 1938 heran. Er trägt den Titel »Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls«. Das Ziel Edmund Husserls (1859 – 1938) war ein wissenschaftlicher Fortschritt in den Erfahrungswissenschaften, wie er durch die Mathematik im Bereich der exakten Naturwissenschaften erzielt worden war. »Husserl teilte wie sehr viele Zeitgenossen die Überzeugung Kants, daß die Philosophie ihr Ziel erreichen und damit ihren Auftrag, die Menschheit einer definitiven, aufgeklärten Weltkultur entgegenzuführen, erfüllen könne, wenn sie sich die exakten Wissenschaften zum methodischen Vorbild nehme.«<sup>36</sup> Zur Erklärung der Herangehensweise Husserls unterscheidet Plessner nach *Erkenntnis mit Notwendigkeitscharakter* (Kategorien und Gesetzmäßigkeiten wie sie die Logik und Mathematik kennen) und *Erkenntnis mit Wahrscheinlichkeitscharakter* (Messung, Beobachtung, Introspektion, Analyse). Beiden ist Husserl verpflichtet. Die empirische Wissenschaft kommt nie über das Niveau einer Erkenntnis mit Wahrscheinlichkeitscharakter hinaus. Wer höher steigen will, muss Philosophie treiben. Eine Arbeitshypothese wird eingeführt, welche lautet: Die Mathematik ohne Erfahrung besitzt keinen Erkenntniswert. Sie ist ein Spiel. »Wo echte Notwendigkeit, da steckt nur das seinem eigenen Schrittgesetz gehorchende, im Grunde nichts (als nur seine eigenen Operationsregel besagende) Denken dahinter; da wird nichts erkannt, sondern nur etwas getan, etwas entworfen, etwas gespielt.«<sup>37</sup> Husserl aber sieht, dass mathematische

---

<sup>36</sup> ebd. 127

<sup>37</sup> ebd. 129

Berechnungsergebnisse sehr wohl Erfahrungen treffen können, dass es also eine Verbindung zwischen den *Sphären* geben muss. »Sein Ziel ist eine neue Theorie der Erfahrung, eine Revolution der Philosophie aus einer radikal verstandenen Erfahrung, die nicht in den Alternativen naturwissenschaftlicher oder geisteswissenschaftlicher Begriffsbildung, überhaupt nicht im Umkreis wissenschaftlichen Begreifens gefangen bleibt, sondern weit zurückgreift, um an den Wurzeln alles unmittelbaren Erlebens anzusetzen.«<sup>38</sup>

Es geht um eine Sonderstellung der Philosophie und um die Begründung ihrer Unauflösbarkeit in Psychologie. Weiterhin geht es Husserl um eine neue Epoche der Philosophie – die der Positivität. Eine neu begründete Philosophie muss modern sein: keine Morallehre, da das Moralische selbstverständlich geworden ist, oder nicht existiert, jedenfalls nicht durch Gesetze sichergestellt werden kann, keine Weltanschauungsphilosophie, sondern eine Spezialwissenschaft. »Zu den Sachen selbst!« lautet die Devise der »Phänomenologie«. Es ist eine Lehre von den »Erscheinungen«, keine vom kantischen »Ding an sich«.

Der Phänomenologie gelingt nicht der Blick auf die Dinge an sich. Sie erschaut dafür reine »Essenzen«. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie »Existenzen«, wie sie die exakten Wissenschaften zum Thema und als Erkenntnisquelle haben, »einklammern«. Die empirisch zu erhebenden »Existenzen« fallen also nicht aus dem phänomenologischen Spektrum heraus, werden aber der »originär gebenden Anschauung« nachgeordnet. Plessner: »Erst der Befund und die Beschreibung, später, falls nötig, vielleicht einmal die Erklärung«.<sup>39</sup>

Die Phänomenologie gelangt somit zu »kategorialer Anschauung« – einem Mittelding zwischen rationalem Denk-Konstrukt und empirischer Weltbetrachtung. Sie ist methodische Sachschau ohne empirische Grundannahmen. Sie ist Beschäftigung mit den Gegenständen der materiellen wie der geistigen Sphäre, mit der Absicht, deren »Wesen« zu erfassen.

Die Grundannahme der Phänomenologie handelt vom »intentionalen Bewusstsein«. Bewusstsein ist danach Intendieren, *Gespanntsein* oder *Gerichtetsein* auf Inhalte des Denkens.

---

<sup>38</sup> ebd. 130

<sup>39</sup> ebd. 138

Das Verfahren oder die Technik nennt Husserl die »phänomenologische Reduktion« bzw. »Einklammerung«. Empirische Vorfragen wie z.B. nach welchen Kriterien Wirklichkeit und Schein getrennt werden, müssen danach nicht berücksichtigt werden.

Damit, so scheint es, ist der Durchbruch zu einer zeitgemäßen Methode für die Philosophie und die Geisteswissenschaften vollzogen. »Philosophie als Arbeit unter offenem Horizont.«<sup>40</sup> Sie ermöglicht die unvoreingenommene Beschäftigung mit drängenden Problemen des gesellschaftlichen Lebens, bis hin zu solchen des »bürgerlichen Rechts wie Vertrag, Abrede, Versprechen«<sup>41</sup>.

Der Erfolg des phänomenologischen Vorstoßes lässt nicht lange auf sich warten. Es entwickeln sich neue Formen in der Psychologie: eine »verstehende Psychologie« und Psychopathologie (Jaspers), eine Ganzheitspsychologie (Krueger, Ehrenstein) und Charakterkunde (Klages), eine Typenlehre (Kretschmer) sowie eine Pathologie der Person (F. Krauss).

Wie steht Plessner zur Phänomenologie? Er würdigt Husserls philosophische Taten, gibt ihnen aber keineswegs Recht. Er misstraut allen Lehren, die »Ewigkeit, Kontinuität und Gemeinschaft vortäuschen«<sup>42</sup> Er bezweifelt den von Husserl erhofften »definitiven Fortschritt« und verweist auf das überall herrschende »Gesetz des Alltags der Geschichte«. Was die Phänomenologie in Zukunft leisten kann und soll, ist eine »kritische Distanz zur Sprache und ihrer Idole« wach zu halten, damit den »Abstand zur eigenen Geschichte« (aus der wir Sprache empfangen) zu vergrößern und so letztendlich die »Freiheit zur Objektivität« zu bewahren.<sup>43</sup>

Für die »Stufen« konstatiert Plessner, dass die hier angewandte Methode eher einer Dialektik entspricht, als einer Phänomenologie, der die Einsicht in jeglichen »Kategorialcharakter unbedingt verschlossen bleibt«. So sei es »doch Sache phänomenologischer Untersuchung [...], eine statische Deskription der Wesenskennzeichen des ›Organischen‹ zu geben, so wie es die Anschauung zeigt, und jede Theorie der Wesenskennzeichen auf sich beruhen zu lassen oder anderen Wissenschaften zu überantworten.«<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> ebd. 138

<sup>41</sup> ebd. 138

<sup>42</sup> ebd. 147

<sup>43</sup> sämtliche Zitate ebd. 147

<sup>44</sup> sämtliche Zitate »Stufen« 167f.

## II. Die Stufen des Organischen und der Mensch

### 1. Bestimmung des Lebendigen

#### 1.1 Die Aspektdivergenz von Dingen in der Wahrnehmung

Die praktische Unmöglichkeit, *Erscheinungen* wissenschaftlich zu behandeln, steht am Beginn der Philosophie des Organischen. Zunächst unterscheidet Plessner noch nicht zwischen belebt und unbelebt – *in Erscheinung* tritt nämlich bereits der simpelste Gegenstand.

An der Erscheinung wird die Ergänzungsbedürftigkeit des zergliedernden Verfahrens der exakten Methode deutlich: Was die *Substanz* etwa einer Strohpuppe für den Betrachter ist, erfährt der Wissenschaftler selbst dann nicht, wenn er das Sägemehl aus ihrem Inneren bis auf dessen atomare Bestandteile bestimmt.<sup>45</sup>

»Substanz« meint ein für die Naturwissenschaften »merkwürdiges Gebilde im Bewusstsein der Anschauung«, eines Gegenstandes »Inneres als sein Eigentliches, sein Wesen und sein Kern«. Es ist »mit den Grundprinzipien der Naturwissenschaft, dem Methodenprinzip des Sensualismus unverträglich«. <sup>46</sup> Und weiter: »Die Substanz eines Dinges [ist; Anm.d.V.] weder als Inbegriff ihrer Eigenschaften noch auch als Inbegriff dessen, worauf sie nach exakter Methode reduziert werden können, aufzufassen [...]. Was mit der in den Eigenschaften manifest werdenden und zugleich unter und hinter ihnen verborgen bleibenden Substanz anschaulich erlebt wird, spottet jeder naturwissenschaftlichen Auflösung in Elemente: Elektronen und Energien. Substanz des Dinges ist nicht das, woraus es besteht.«<sup>47</sup>

Das cartesianische Alternativprinzip erzwingt den Ausschluss des Substanz-Begriffs aus der Naturerkenntnis. Die unvoreingenommene Wahrnehmung unterscheidet in Substanz und Eigenschaften eines Dinges. Die Eigenschaften sind der naturwissenschaftlich exakten Methode zugänglich, die Substanz enthüllt dagegen allein der philosophische Blick.

Ein anderes Wort für die »Substanz« eines Dinges in der Anschauung wäre sein »Kern«. Für die Anschauung bietet sich demnach mit jedem Ding eine »kernhaft geordnete Einheit von Eigenschaften«<sup>48</sup> dar. Bereits an diese Stelle – bevor also Belebtheit ins Spiel kommt –

---

<sup>45</sup> vgl. »Stufen« 134

<sup>46</sup> ebd. 135

<sup>47</sup> ebd. 134

<sup>48</sup> ebd. 128

wird der Unterschied zwischen empirischer Erfassung oder Wahrnehmung und natürlicher Anschauung deutlich: Jedes Ding ist mehr, als sich mit Farbdaten, Geruchsdaten und Gestaltdaten je ausdrücken ließe. Das leugnet zwar der Empiriker nicht, da auch er Alltagsmensch ist, aber er kann mit dieser Information fachlich nichts anfangen. Plessner hingegen benutzt dieses »Mehr« als Ausgangspunkt für seine Philosophie des Organischen.

»Substantielle Kernhaftigkeit [...] liegt nicht im reellen Bilde der Dingerscheinung und kann überhaupt in keinem möglicherweise reellen Erscheinungsbilde des Dinges aufgewiesen bzw. durch bestimmte gestalthafte Züge gedeckt werden.«<sup>49</sup>

Die typische »dingliche Einheit« eines jeden Gegenstandes formt sich aus dem Doppelaspekt von »nie Außen werdendem Innen« und »nie Kerngehalt werdenden Außen«<sup>50</sup>. Eine Aspektdivergenz mithin, welche von Plessner als »Vorbedingung jeder dingkörperlich erscheinenden Einheit aufgewiesen wurde«<sup>51</sup>.

Dabei gilt: »Der Doppelaspekt konstituiert das Anschauungsgebilde des Dingkörpers, aber als echte Bedingung verliert er sich in dem von ihm Bedingten. Gerade die Unkompliziertheit des anschaulichen Gegenstandes ist es, die über die Komplikation der Voraussetzungen hinwegtäuscht.«<sup>52</sup>

Unbelebte Dinge treten *anhand* des Doppelaspekts in Erscheinung. Der Doppelaspekt selbst, der sie konstituiert, tritt zurück, erscheint nicht mit. Hingegen lebendige Körper erscheinen *im* Doppelaspekt. Bei ihnen bildet »die Divergenz der gegenstandsbedingenden Sphären selbst den Gegenstand der Anschauung«<sup>53</sup>.

## 1.2 Ganzheit aufgrund der Divergenz der Modi »Innen« und »Außen«

In der Entstehungszeit der »Stufen« wurde der Streit der beiden Richtungen des »cartesianischen Alternativprinzips« zwischen dem »Mechanisten« Wolfgang Köhler, Begründer der Gestalttheorie, und dem »Neovitalisten« Hans Driesch ausgetragen. Der Mechanist versuchte eine Erklärung der Welt unter Ausschluss der Phänomene aufgrund von visuellen Daten, der Neovitalist griff auf metaphysische Postulate zurück, um

---

<sup>49</sup> ebd. 136

<sup>50</sup> vgl. ebd. 137

<sup>51</sup> ebd. 137

<sup>52</sup> ebd. 137

<sup>53</sup> ebd. 137

Phänomene des Lebendigen zu erklären. Plessner gelingt mit seiner »apriorischen Theorie der organischen Modale« die Synthese der beiden Positionen.

Alle erscheinenden Dinge können eine »Gestalt« aufweisen. Diese ist empirisch restlos erfassbar. Belebte Körper in der Anschauung, so die These, erscheinen zusätzlich als »Ganzheiten«, worin das Spezifikum ihrer Lebendigkeit liegt.<sup>54</sup>

Der Begriff »Ganzheit« hat bei Driesch noch einen »metaphysischen oder [auch; Anm.d.V.] ontologischen Charakter«<sup>55</sup>. Plessner muss der apriorische Nachweis des Begriffs gelingen. Sein Ausgangspostulat lautet: »Körperliche Dinge der Anschauung, an welchen eine prinzipiell divergente Außen-Innenbeziehung als zu ihrem Sein gehörig gegenständlich auftritt, heißen *lebendig*.«<sup>56</sup>

Objekte erscheinen grundsätzlich im Doppelaspekt von Innen und Außen, sobald sie räumlich und nicht bloß zweidimensional vorkommen. Ein prinzipiell *divergentes* »Innen« und »Außen«, das heißt gegenseitige *Nichtüberführbarkeit* beider Richtungen, gilt für unbelebte Gegenstände allerdings nicht. Wiewohl diesen Substanzhaftigkeit zufällt, tritt dem Betrachter aus ihnen kein »Innen« entgegen, wie es bei einem Lebewesen der Fall ist. Wenn es andererseits nicht der Fall sein sollte, dass eine Differenz zwischen belebter und unbelebter Materie besteht, würde es keinen Unterschied machen, ob ich auf einen Stein trete oder einen Käfer zertrete. Das Verlöschen des Käferlebens wäre nichts, was sich bemerken ließe, was irgend eine Bedeutung hätte, außer in der vernachlässigbar geringen und damit ausbleibenden Funktion, die er in einem natürlichen Kreislauf gespielt hätte. Da aber das Leben des Käfers eine Tatsache ist, die dem Menschen vermittelt durch den Käferkörper entgegen steht, empfindet der durchschnittlich entwickelte Beobachter auch etwas dabei, wenn er dieses Leben auslöschen sollte.

Für belebte Materie soll gelten, dass die divergente Außen-Innen-Beziehung *gegenständlich* auftritt. Dies ist in dem Moment gewährleistet, da ein Beobachter die Lebendigkeit eines Gegenstandes erkennt. Stellen wir uns ein dürres (totes) Stöckchen vor, das sich plötzlich in einer Weise bewegt, in der er sich erfahrungsgemäß nicht bewegen kann, und das sich als das Exemplar einer bestimmten Heuschreckenart entpuppt. Das tote Anschauungsding unterscheidet sich von dem belebten in gravierender Weise. Die

---

<sup>54</sup> vgl. ebd. 148

<sup>55</sup> Redeker, Hans: Helmuth Plessner oder die verkörperte Philosophie. Berlin: Duncker & Humblot 1993.

(96)

<sup>56</sup> »Stufen« 138

Lebendigkeit erscheint an der Stabeuschrecke gegenständlich. Auch wenn der Beobachter noch nie die Bekanntschaft mit einem solchen Lebewesen gemacht hat und somit nicht auf seine Erfahrung zurückgreifen kann, um das Phänomen des sich bewegenden Astes zu erklären, so kann er doch beobachten. Beim aufmerksamen Hinsehen lassen sich der Rumpf von den Gliedmaßen unterscheiden, die Augen ausmachen usf. Anhand objektiver Sinneswahrnehmungen kommt er zu dem Schluss der Belebtheit des vermeintlichen Gegenstandes und damit implizit zur Erkenntnis seiner prinzipiell divergenten Innen-Außen-Beziehung.

Im Fortgang der Analyse werden die Begriffe »Grenze« und »Rand« eingeführt. Beide grenzen ein Lebewesen nach Innen und nach Außen ab. Beide gehören zum Lebewesen und lassen sich nicht von ihm ablösen. Doch es sind reine Übergänge. So ist die Haut des Menschen weder gleichbedeutend mit seinem Rand, noch seiner Grenze. Aber: An der Haut realisieren sich »Rand« und »Grenze«.

Der »Rand« meint das Erscheinende, Gestalthafte, das durch die Kontur sichtbar werdende. Grenze hingegen meint das *reine Zwischen* Innen und Außen, Organismus und Umwelt. Die Grenze hat keine Gestalt. Dass sie dennoch erscheint, muss einleuchten, will man die Voraussetzung einer gegenständlich auftretenden prinzipiell divergenten Innen-Außen-Beziehung begreifen. Eine Grenze hat erst der Gegenstand mit der Eigenschaft »Lebendigkeit«. Sie »erscheint« quasi an ihm, doch lässt sie sich nicht wie die Randkontur nachzeichnen. Sie ist ein »Zwischen«, eine »Umschlagszone«<sup>57</sup>. Insofern lässt sich die paradoxe Behauptung aufrecht erhalten, sie erscheine gegenständlich, wobei sie nicht sichtbar ist – denn sie erscheint *am* Lebewesen. An ihr scheiden sich Lebewesen-Außen und Lebewesen-Innen. »Innen« wird zu einer in das »Außen« nicht überführbaren »Erfahrungsstellung«.

In dem Moment, da ich ein vor mir befindliches Anschauungsobjekt aufgrund seiner erscheinenden Qualitäten und meines Weltwissens als *lebendig* erkannt habe, habe ich seine »Grenzhaftigkeit« miterfasst. Die »Grenze« ist die »Umschlagszone« der prinzipiell divergenten Erfahrungsstellungen Innen und Außen, ohne die es keine Unterscheidung innerhalb der Materie in belebt – unbelebt gäbe.

---

<sup>57</sup> vgl. ebd. 152

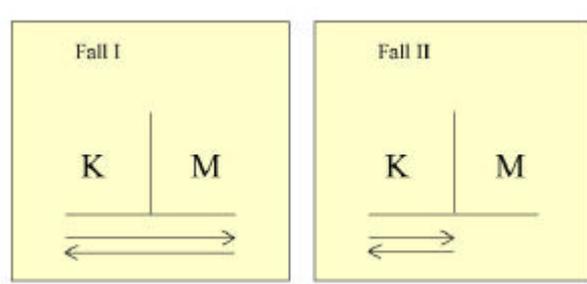
Daraus ergibt sich, wie der Begriff der »Ganzheit« sich logisch zu dem der »Gestalt« verhalten muss: »Es erscheint lediglich die Gestalt des organischen Systems«<sup>58</sup> – die »Ganzheit« kann nicht zur Erscheinung kommen. Dennoch kann und muss die »Anschauung« sie aufzeigen.

Ganzheit folgt aus dem Besitz der Grenze. Die Zuerkennung von Grenzhaftigkeit *ist* die Zuerkennung von Ganzheit.

### 1.3 Das besondere Wesen der Grenze

»Lebendige Körper haben eine erscheinende, anschauliche Grenze.«<sup>59</sup> Wie muss diese Grenze beschaffen, damit durch sie die Doppelaspektivität des belebten Körpers in der Anschauung zutage tritt?

Zu Erklärung übernehme ich folgende zwei Schemata aus den »Stufen«<sup>60</sup>.



Zur Erklärung: K... Körper, M... Medium

In Fall I gehört die Grenze weder dem belebten Körper, noch dem Medium an, bzw. beiden zu gleichen Teilen. In Fall II ist die Grenze zu einem Teil des Körpers geworden. Damit gewinnen die Aspekte »Innen« und »Außen« in Bezug auf ihren Körper »Eigenschaftscharakter«.

Die Grenze in Fall II leistet es, den Körper vom Medium zu unterscheiden, jene in Fall I dagegen ist nun ein unbestimmtes »Zwischen« der Wechselwirkung von Körper und Medium. Damit wird der Körper ein autonomes Sein, welches nicht dort aufhört, wo das

<sup>58</sup> ebd. 173

<sup>59</sup> ebd. 151

<sup>60</sup> vgl. ebd. 155

Medium anfängt. »Sein Anfangen bzw. Aufhören ist unabhängig von außer ihm Seiendem«<sup>61</sup>.

Eine andere Beschreibung für die Grenze in Fall II lautet: Raumgrenze und Aspektgrenze fallen bei dem belebten Körper zusammen.

Ein Wesen, das mich aus seinen Augen heraus anschaut, was mir widerständig, autonom, abgehoben von seinem Umfeld entgegen tritt, ist nicht geisterhaft, im Nichts verortet, oder als Seele aus einer Körperhülle dringend, sondern *belebt*. Seine Lebendigkeit verortete ich mit der naiven Anschauung »hinter« seiner Körperoberfläche, d.h. genauer dort, wo das Medium aufhört und das Wesen beginnt. Für die so verortete Zone gilt durchweg die Eigenschaft »Lebendigkeit«. Das Aufhören des Ding-Körpers (welches mit seiner Gestalt begriffen, erfasst und nachgebildet werden kann) fällt zusammen mit der Aspektgrenze, die den Körper zur Einheit seines »Innen-« und seines »Außenaspektes« macht. Die Aspektgrenze realisiert die Lebendigkeit, die Raumgrenze hingegen realisiert die erfassbare Gestalthaftigkeit. Figur II zeigt die einzig mögliche Art und Weise, wie sich Aspektgrenze und Raumgrenze zueinander verhalten können, damit das Phänomen Doppelaspektivität am lebendigen Körper realisiert werden kann.

### 1.3 Anorganische und organische Modale

Von A. Meyer übernimmt Plessner den Begriff des »Modals«. Darunter ist eine »qualitative Letztheit zu verstehen [...], die nicht durch Reduktion auf andere Qualitäten weiter analysiert werden kann.« Tatsächlich stellen die zu findenden »Modale« den Dreh- und Angelpunkt der gesamten Philosophie des Lebens dar. Es sind »Letztheiten einer Wesenscharakteristik des Lebendigen«<sup>62</sup> oder auch »wesensursprüngliche Charaktere des Lebens, die – unabhängig davon, ob sie an spezifische physikalisch-chemische Bedingungen geknüpft werden können oder nicht – in ihrer Qualität irreduzibel sind«<sup>63</sup>.

Ein Modal *hört nie auf*, »auch wenn seine physikalisch-chemischen Bedingungen exakt angegeben worden sind.«<sup>64</sup> An anderer Stelle heißt es: »In seiner Qualität ist jedes Modal

---

<sup>61</sup> ebd. 154f.

<sup>62</sup> ebd. 162

<sup>63</sup> ebd. 175

<sup>64</sup> ebd. 159

irreduzibel, auch wenn die Bedingungen seines Auftretens und Verschwindens voll angebar sind.«<sup>65</sup>

Plessner untermauert sein Postulat von der Existenz organischer Modale mit den Sätzen: »Wenn sich also herausstellt, daß ein physisches Ding das in Fall II bezeichnete Verhältnis zu seiner Grenze [die Grenze gehört dem Körper selbst an und lässt ihn im Doppelaspekt erscheinen, im Ggs. zu Fall I: die Grenze ist »reines Zwischen«; Anm.d.V.] nur dann hat, wenn es die Weise der Entwicklung, der Reizbarkeit, der Vermehrung annimmt, so ist damit der Modalcharakter von Entwicklung, Reizbarkeit, Vermehrung erwiesen.«<sup>66</sup>

»Anorganische Modale sind z. B. die Farbqualitäten.«<sup>67</sup> Organische Modale identifiziert Plessner beispielsweise mit Vererbung, Wachstum, Entwicklung, Ernährung, Regulation und Stoffwechselkreislauf<sup>68</sup>.

Indem Plessner ihre Existenz zuerst postuliert und dann im Rahmen seiner Philosophie des Organischen nachweist<sup>69</sup>, stellt er den wissenschaftlich-empirischen Modellen des Lebens eine in Ansatz und Durchführung bisher nicht gekannte Variante zur Seite (nicht gegenüber). Er leistet damit weitaus mehr, als ein Hinausgehen über die Auflösung der am lebendigen Körper zu beobachtenden Prozesse in physikalische Termini unter der Maßgabe einer ständigen Revidierung des so gebildeten Modells aufgrund fortschreitender Erkenntnismöglichkeiten.

Die Behauptung der Auflösemöglichkeit eines Modals hat seine Ursache im cartesianischen Alternativprinzip. Sie rechnet nicht mit der Gleichzeitigkeit des Doppelaspekts, sondern meint, sich für die ausgedehnte Sphäre, die Welt der Objekte entscheiden zu müssen.

Was der Physiker aber tut, wenn er die Wellenlänge eines Grüneindrucks bestimmt, ist, das Quale in eine eindeutige *Beziehung* zum Messergebnis zu setzen. Er trifft eine Aussage auf einer anderen ontischen Beschreibungsebene, als die der subjektiven Empfindung.

*Organische* Modale nun sind »Wesensmerkmale«. Diese unterscheiden sich von den *empirischen* Wesensmerkmalen dadurch, dass sie »Kategorien« entsprechen. »Kategorien sind keine Begriffe, sondern ermöglichen sie, weil sie Formen der Übereinstimmung

---

<sup>65</sup> ebd. 160

<sup>66</sup> ebd. 175

<sup>67</sup> beide Zitate ebd. 158

<sup>68</sup> vgl. ebd. 162 sowie 171

<sup>69</sup> Tatsächlich ist kein noch hinzukommender Be weisschritt dazu nötig. Der »Fall II« für das Verhältnis Körper-Grenze-Medium ist mit dem Doppelaspekt de facto nachgewiesen.

zwischen heterogenen Sphären, sowohl zwischen Denken und Anschauen wie zwischen Subjekt und Objekt bedeuten.«<sup>70</sup> Plessner gibt zu bedenken, dass eine Trennung von apriorischem (kategorialem) und aposteriorischem (empirischem) Anteil eines Wesensmerkmals nicht zu leisten ist.

Apriorisches Modal der Natur beispielsweise ist ihre »relative Systemgeschlossenheit«. Wenn Plessner konstatieren muss, dass in der Biologie »die Reduktion auf Physik und Chemie« zunimmt, das »ein ›Modal‹ nach dem anderen fällt«, so legt er den Finger in die Wunde. Die Rückzugsmöglichkeiten für eine Selbstauffassung als unbestimmbaren, in seinen Möglichkeiten nicht auslotbaren Lebewesens schwinden. Aber nur scheinbar, denn »die apriorischen Wesensmerkmale werden von dieser Vergänglichkeit<sup>71</sup> nicht berührt, denn sie konstituieren die konstante Schicht konkreter anschaulicher Erscheinung, von der die empirische Wissenschaft immer wieder ihren Ausgang nehmen muß.«<sup>72</sup>

Es gilt, den »Ordnungstypus« der Ganzheit »auf dem Wege einer systematischen Entwicklung der organischen Modale« nachzuweisen.

#### 1.4 Positionalität als Transzendierung des Ortes

Neben der schon besprochenen »Doppelaspektivität« ist ein weiteres zentrales organisches Modal in der »Philosophie des Organischen« die »Positionalität«. Auch diese muss selbstverständlich aus der erscheinenden divergenten Innen-Außen-Beziehung belebter Materie und dem daraus sich ergebenden Charakter ihrer Grenze abgeleitet werden. Dazu fragt Plessner nach dem *Ort* des belebten Körperdinges. Dieser erfährt eine »doppelsinnige Transzendierung«, denn der belebte Dingkörper wird entsprechend der Doppelsinnigkeit seiner Grenze in beide Richtungen »abgehoben«, nach innen und nach außen. In der Abhebung oder Transzendierung von seiner materiellen Basis erfährt der Körper eine Entgegenstellung zur unbelebten Dingwelt. Er behauptet Raum, *seinen* Raum, anstatt im allgemeinen Raum bloß vorzukommen. Statt eines simplen Standortes *verfügt* er (eigenschaftlich, als Modal) über »Positionalität«. Indem er positioniert, gesetzt ist, steht der lebendige Körper – und handelte es sich dabei auch um das scheinbar geringe Etwas eines Einzellers – zu sich selbst in Beziehung, ist zugleich »außerhalb und innerhalb

---

<sup>70</sup> ebd. 169

<sup>71</sup> Gemeint ist der stete Wandel der empirischen Modale, ihre ständige Revidierung durch neue Erkenntnisse in der Forschung.

<sup>72</sup> ebd. 170

seiner«<sup>73</sup>. Oder anders ausgedrückt: Das belebte Anschauungsding hat, entsprechend der Doppelsinnigkeit seiner Grenze, zwei Eigenschaften: ein »über ihm Hinaus« und ein »ihm Entgegen, in ihn Hinein«<sup>74</sup>.

Unbelebte Körper in der Anschauung »erfüllen« Raum, d.h. sie sind platziert an einer Stelle, belebte Körper »behaupten« ihren Raum und stehen zu der Stelle ihres Seins in Beziehung.

»Es [»ein raumbehauptendes Gebilde«; Anm.d.V.] ist außer seiner Räumlichkeit *in den Raum hinein* oder *raumhaft* und hat insofern seinen natürlichen Ort.«<sup>75</sup>

Die Abgehobenheit des Prinzips »Leben«, welche, wie die Untersuchung gezeigt hat, im »Doppelaspekt« sich offenbart, tritt also auch in Bezug auf den *Ort* eines Lebendigen in der Welt zutage: als »Positionalität«.

Das belebte Wahrnehmungsding hat seinen Ort eigenschaftlich, wohingegen der tote Gegenstand nurmehr in der Welt ist. Seine Örtlichkeit ist nichts, was er *behaupten* würde oder könnte.

Damit keine Missverständnisse entstehen, sei noch einmal auf das Folgende deutlich hingewiesen: Organische Körper sind und bleiben zuerst räumliche, verortbare, materielle Dingkörper. Wo sie sind, kann zur gleichen Zeit kein zweiter Körper sich befinden. Sie unterliegen den Gesetzen aller Materie. Die Charakterisierung Plessners macht darüber hinaus aber die Besonderheit organischer Materie deutlich. Belebtheit ist ein eigenschaftlich zur bloßen Körperhaftigkeit Hinzukommendes, was aber mit seinem Auftreten an ihm (nicht etwa durch sein Wirken) die Erscheinungsweise des Dingkörpers in der Anschauung verändert. Wo Leben ist, ersetzt es also nicht die Körperhaftigkeit seiner materiellen Basis, sondern lässt sie nur anders erscheinen. Es vereinnahmt quasi das Materie-Ding und macht es zu *seinem* Körper. Die Vorstellung eines sich selbst behauptenden immateriellen *Dingzentrums* im Körper drängt sich auf. Tatsächlich wird an späterer Stelle von einem solchen »Subjektzentrum«, dem »Selbst« die Rede sein.

## 1.5 Prozesscharakter, Typenhaftigkeit, Entwicklungscharakter

---

<sup>73</sup> ebd. 184

<sup>74</sup> ebd. 184

<sup>75</sup> ebd. 187

Leben, egal in welcher Form, ist stets in Bewegung. Er wächst und vergeht. »Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es wird.«<sup>76</sup> hält Plessner fest, und zeichnet nach, wie dieses Werden einer positionalen Lebensform einzig sich vollziehen kann: Das doppelsinnige Prinzip »über ihm hinaus« und »in ihn hinein« muss auch in der Bewegung, oder besser: in der Zeit durchgehalten werden. Daher stellt Plessner dem »Werden« das »Verharren« entgegen und verschränkt beide Formen ineinander: »Das Werden bestimmt sich als das Werden eines Etwas (des Beharrenden) in dem Modus, daß das Beharren das Werden ›trägt‹, oder das Beharren bestimmt sich als das Etwas eines Werdens, wobei das Werden das Beharren trägt. Jede Bestimmungsform ist ein Moment dessen, was *Prozeß* heißt.«<sup>77</sup>

Der Doppelaspekt des Lebendigen äußert sich in Bezug auf seine Zeitlichkeit somit darin, dass Ausgang, Verlauf und Ziel des Lebens*prozesses* zusammenfallen, sodass nicht hierarchisch über sie entschieden werden kann. Das Leben in der Zeit ist die Verschränkung von Werden und Sein und ist reiner »Prozess«.

Inwiefern folgt dies aus dem Prinzip der Grenze? Insofern, dass ein Ding, das im reinen Werden begriffen wäre, ohne zu jedem Zeitpunkt auch zu verharren, gar keine Grenze in der Anschauung hätte. In dem Moment, da ich ein Lebewesen anschau, sehe ich ein ›konstantes‹ Ding als eine Momentaufnahme im Fluss des Werdens. Der Anschauung gelingt es zu jeder Zeit und beliebig oft, das Lebewesen im Verharren auszumachen und gleichzeitig seine Prozesshaftigkeit, sein Werden zu durchschauen.

Plessner leitet aus dem »Prozess«-Begriff für Lebendiges außerdem den »Typus«-Begriff ab. Dieser meint »dynamische Form«, welche sich logisch ergibt aus der Notwendigkeit einer »Konstanz der Dinglichkeit«, welche anders im Prozess »verloren gehen müßte«.<sup>78</sup>

»Indem das Individuum unter seiner Gestaltidee [entspricht Typus; Anm.d.V.] bleibt, was es ist, kann sich seine Gestalt verändern [ohne das Prinzip seiner ›Grenze‹ aufgeben zu müssen; Anm.d.V.].«<sup>79</sup>

Typizität ist ein wesensnotwendiger Modus des Lebendigen und nicht etwa ein der Empirie Zugängliches. Aus ihr folgt beispielsweise die »Einstufungsmöglichkeit« nach

---

<sup>76</sup> ebd. 187

<sup>77</sup> ebd. 189

<sup>78</sup> ebd. 192

<sup>79</sup> ebd. 194

Pflanzenfamilien und Tierarten, wobei sie diese Möglichkeit nicht *ist*. »Empirisch erklärt kann der einzelne Typus und seine Stufenhöhe werden.« nicht aber die Typizität selbst.<sup>80</sup>

Die Anschauung lehrt, dass belebte Materie in der Zeit reift. Indem das Individuum altert, wird es beständig ein ›Anderes‹, samt seinem ihn begleitenden Prozess. Seiner Gestaltidee zufolge bleibt es dabei stets mit sich identisch. Dies wird allein möglich in dem organischen Modal »Entwicklung«<sup>81</sup>. Es ist das »Höhersteigen des Prozesses«, seine »Veränderung in der zweiten Dimension«, schematisch entspräche ihm das Bild der Spirale, welches sich zusammensetzt aus Linie, linearer Aufwärtsbewegung (Höhersteigen) und Kreis, als das Sinnbild einer Bewegung, die zu sich zurückkehrt (identisch mit sich bleibt).

Die spiralförmige Aufwärtsbewegung vollzieht sich anhand der den belebten Körper konstituierenden Modale. »Genügt ein physischer Körper der zu Anfang präzisierten Bedingung, seine Grenze zu realisieren, so entwickelt er sich.«<sup>82</sup> Aus der Grenzhaftigkeit ergibt sich in der nachgezeichneten Weise die Eigenschaft, »erscheinungsmäßig zweckverursacht zu sein, ohne jedoch sein Dasein (mitsamt seinem Wesen) von ihm getrennten Zweckursachen, d.h. dem System des sich entwickelnden Körpers selbst nicht angehörenden Bedingungen zu verdanken.«<sup>83</sup>

Plessner umgeht somit das Postulat einer Zweckursache (Entelechie) nicht, wandelt es jedoch ab: »An Stelle der Entelechie als Naturfaktor tritt Entelechie als Seinsmodus entsprechend jener Grenzbedingung, die sich selbst noch verstehen läßt, obzwar für sie keine physikalische Charakterisierung (›Erklärung‹) gegeben werden kann.«<sup>84</sup> Damit ist eine befriedigende Antwort auf das Problem der empirisch nicht nachweisbaren »Kraft« gefunden: Für den, der sich auf eine Charakterisierung des Lebendigen als Grenzhaftheits-Phänomen einlässt, ergibt sich seine Zweckverursachtheit widerspruchsfrei. Also auf eine Weise, die nicht den Widerspruch der Naturwissenschaften hervorruft.

## 1.6 Altern und Tod

---

<sup>80</sup> ebd. 192f.

<sup>81</sup> H. Redeker nennt es »Evolution«

<sup>82</sup> »Stufen« 201

<sup>83</sup> ebd. 201

<sup>84</sup> ebd. 203

Altern sei der beständige Umwandlungsprozess von a) »Potentialität« in b) »Aktualität«. Demzufolge verfügt ein junges Individuum über ein Maximum an Potentialität und über ein Minimum an Aktualität. Unter a) sind Entfaltungsmöglichkeiten in körperlicher wie intellektueller Hinsicht zu verstehen, aber umfassend gedacht – Entfaltungsmöglichkeiten, die sich aus dem Zusammenspiel des Gesamtorganismus mit dem vielschichtigen Medium ergeben und die bei zunehmender Komplexität des Organismus zunehmen bis hin zur Überkomplexität menschlicher Möglichkeiten, die mit Reflexionsvermögen, Sprache und Kultur in der Welt erscheinen. Mit b) sind die gewordenen faktischen Verhältnisse gemeint, die das Individuum und seinen Werdegang bestimmen.

Das alte Individuum verfügt nur noch über ein Minimum an Möglichkeiten der Veränderung und damit Anpassung. Angriffen gegen seine organischen Funktionen und Kreisläufe steht es in steigendem Maße schutzlos gegenüber. Die Realisierung der Potentialität schafft daher die »Eintrittsbedingung« des Todes.

Beim Tod handelt es sich nicht um ein organisches Modal, um ein Merkmal belebter organischer Materie. Er ist ein Fremdes, ein von außen Kommendes. Plessner nennt ihn das dem Leben äußerliche »Schicksal« alles Lebendigen.

Dem Begriff Tod nähert sich Plessner auf zwei Wegen: empiristisch und aprioristisch, um danach mit Hilfe der Philosophie des Organischen die Synthese zu liefern.

Die empirische Bestimmung von »Leben« besagt, dass es eine Hervorbringung von Materie ist. »Tod« wäre in diesem Kontext der *Entzug* der Möglichkeiten für die Hervorbringung und Aufrechterhaltung von Leben. Dieser Entzug wird beispielsweise dadurch realisiert, dass die Funktionen der Körperorgane nicht mehr aufrechterhalten werden können. Dies bestätigt, er ist »dem Leben wesensfremd, mit ihm unvereinbar und keiner Synthese mit ihm fähig. Als eine durchaus blinde Macht [...] ist er vom Leben aus weder begreiflich noch erträglich.«<sup>85</sup>

Die apriorische Bestimmung hingegen offenbart folgendes: »[...] die Entwicklung antizipiert ja das Ende, kommt unter die Hinfälligkeit und reift der Vernichtung entgegen. Der Tod wird von der Entwicklung möglich gemacht. In der Entwicklung sind dem Leben Jugend, Reife und Alter a priori. Von sich aus muss das Lebendige sterben. Es hat die Möglichkeit des natürlichen Todes.«<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> ebd. 206

<sup>86</sup> ebd. 206

Ist der Tod damit schon zum Leben gehörig, nicht also eine äußere Macht? Nein, oder *beinahe*. Denn, »Seine eigene Transzendierung bereitet das Leben in dem Entwicklungsmodus der Hinfälligkeit vor, aber die Erfüllung, aus ihm selber faktisch hinausgehoben zu werden, bringt erst die vom Leben durch eine absolute Kluft geschiedene Gewalt des Todes.«<sup>87</sup>

Der Tod wird vom Modal der »Entwicklung« antizipiert. Leben strebt dem Tod entgegen, bereitet dessen Eintritt vor – vollziehen aber kann den Abbruch nur der Tod selbst. Plessners Synthese lautet: »Der Tod ist dem Leben unmittelbar äußerlich und unwesentlich, wird jedoch durch die lebensweltliche Form der Entwicklung mittelbar zum unbedingten Schicksal des Lebens.«<sup>88</sup>

Deutlicher als im bisher besprochenen Fall des so genannten »natürlichen« Todes wird seine Lebensfremdheit und Äußerlichkeit in der Möglichkeit des gewaltsamen oder »unnatürlichen« Todes. Dieser zerstört jede »Zweckursache«, führt jede bisherige Entwicklung, also Realisierung von Potenzialität zu Aktualität, ad absurdum. Selbst die Schaffung der Eintrittsbedingung des »natürlichen Todes« wird durch ihn abgebrochen. Wäre der Tod ein dem Leben Zugehöriges, müsste er seine eigene Realisierung immer bis zur letzten Entwicklungsstufe des Gesamtorganismus aufsparen.

### **1.7 Statische Realisierung der Positionalität: Systemhaftigkeit und »Selbst«**

Der positionale Charakter belebter Körper in der Anschauung hat bisher seine Herleitung aus dynamischen Prozessen erfahren: Übergehen, Werden, Entwicklung. Doch Positionalität verlangt »sinnentsprechend auch eine statische Realisierung«<sup>89</sup>.

Eine »statische« Realisierung der Grenze bedeutet »Irrealisierung der Grenze«<sup>90</sup>, da dem Körper zwar seine Grenze räumlich angehört, er aber nicht an sie *heranreichen* kann, da er anders nicht *in sich gesetzt* sein könnte, wie es der Innen-Aspekt der Positionalität vorschreibt. Sein Nicht-Heranreichen-Können an die Grenze ist also nicht räumlich zu denken.

Die Lösung für das sich im Denkprozess auftuende Problem der »irrealisierten Grenze« (die doch realisiert werden muss, soll die ganze Untersuchung nicht wie ein Kartenhaus in

---

<sup>87</sup> ebd. 206f.

<sup>88</sup> ebd. 204f.

<sup>89</sup> ebd. 213

<sup>90</sup> ebd. 216

sich zusammen stürzen) kann nur lauten: »der Körper ist auf einen in ihm liegenden Zentralpunkt bezogen, der keine räumliche Stelle hat, wohl aber als Zentrum des umgrenzten Körpergebietes fungiert und damit das Körpergebiet zu einem *System* macht.«<sup>91</sup>

Ein jeder lebendige Körper verfügt also über eine immaterielle »Mitte« oder ein »Selbst« von dem aus die Bezugnahme auf das »Körpergebiet« vonstatten geht (und gehen muss, will der Terminus »Mitte« seinem Anspruch, Zentrum, Mittelpunkt, *Ausgangspunkt* zu sein, gerecht werden). Die unterscheidbaren Teile des Gesamtkörpers werden vom »Selbst« aus beurteilt. Deshalb heißt es: »Das Lebewesen hat einen Körper mit den und den Teilen.«<sup>92</sup>

Um Verwechslungen zwischen den einzelnen Stufen des Organischen vorzubeugen, stellt Plessner explizit klar: »Ein ›Selbst‹ ist noch kein Bewusstseinssubjekt, Haben ist noch kein Wissen oder Fühlen.«<sup>93</sup> Dennoch leistet Plessner hier den Nachweis, dass schon primitive Organismen kernhafte Systeme sind und über ein »Selbst« oder »Subjektzentrum« verfügen. Der Unterschied zwischen belebter und unbelebter Materie, Automaten und Lebewesen lässt sich daran allgemein verständlich aufzeigen: Aufgrund seiner Belebtheit ist jeder noch so einfach strukturierte Organismus ein selbstständiges *Subjekt*, das einen *Körper hat*. Damit ist ausgeschlossen, dass das Tier ein belebter Reiz-Reaktions-Automat ist. Tatsächliche Automaten können im Umkehrschluss niemals die Eigenschaft der Lebendigkeit erlangen, sollten sie auch irgendwann über Selbstreflexivität verfügen.

Ein Lebewesen ist »systemhaftes Ganzes«. Das bedeutet, es hat ein doppeltes synthetisches Zentrum. Neben die »Mannigfaltigkeitseinheit« (Kern) tritt das »Selbst«, das »Subjekt des Habens«. Nur so kann die Forderung eines In-ihm-Gesetztseins (Positionalität) am belebten Körper realisiert sein.<sup>94</sup> Der Doppelaspekt *in* welchem belebte Körper notwendig stehen (so die Ausgangsthese), tritt außerdem *an* ihnen auf.<sup>95</sup>

## 1.8 Die Organe als »Mittel des Lebens«

---

<sup>91</sup> ebd. 216

<sup>92</sup> ebd. 217

<sup>93</sup> ebd. 217

<sup>94</sup> vgl. ebd. 218

<sup>95</sup> vgl. ebd. 219

Mit dem Begriff »Organ« bezeichnen wir die Teile eines belebten Körpers. In Laufe der Untersuchung definiert sie Plessner als »Mittel des Lebens«.

Da auch Einzeller belebte Körper sind, müssen an ihnen »Organe« erscheinen. Plessner benennt diese mit den »Elementarbausteinen des Plasmas, Kerns, der Geißeln, Wimpern, Zellhaut usw.«<sup>96</sup> Höher entwickelte Organe zeigen eine »charakteristische Differenz in der Stufenhöhe«<sup>97</sup>.

Die vorangegangene Untersuchung hat gezeigt, dass der belebte Körper durch sein »Selbst« real *in ihm gesetzt* ist. Was bedeutet das für das Verhältnis des Körpers zu seinen Organen? Im Bezug auf seine Gesamtheit sind die Organe einfach Teile, in Bezug auf den Körper als »Selbst« sind sie Glieder, welche er *hat* und die außerdem Mittel sind, »*durch deren Vermittlung seiner Ganzheit zur Ganzheit er in den Teilen vertreten wird*«<sup>98</sup>

Was soviel heißt wie, dass seine Organe die Ganzheit des Körpers (»Mannigfaltigkeitseinheit«) zur immateriellen Ganzheit seines »Selbst« vermitteln.

Ein lebendiger Körper kann unmöglich nur aus Körperteilen bestehen, sondern muss aus Organen zusammengesetzt sein. Warum? Weil bloße Teile auch bloß eine unbelebte Gestalt ergeben können, nicht mehr. Will man Lebendigkeit fassen, will man das Subjekt oder Selbst konstituieren, so kann dies nicht anhand einer – wenn auch übersummenhaften – Gesamtheit von Teilen geschehen. Der Körper ist in allen seinen Organen vertreten, durch seine Organe, in die er sich systemisch aufgliedert. Die Organe sind eigenständige Entitäten. Man kann sagen: Dort befindet sich *meine* Milz, dies ist *meine* Hand, *meine* Augen sind entzündet, usf. »Ich« bin in meinen Organen vertreten. Sogar physisch separiert vom Gesamtkörper macht die Rede vom Organ *von* der Person P. Sinn. Wären Organe bloß Gestalt konstituierende und empirisch restlos erfassbare *Teile*, würden sie ausschließlich im Verbund mit einem Körperganzen Sinn machen und wären nicht eigenständig, noch brächten sie die Einheit des Selbst hervor.

## 2. Der Stufenaufbau der organischen Welt: Pflanze, Tier, Mensch

### 2.1 Der Organismus im wechselseitigen Austausch mit der Welt

---

<sup>96</sup> ebd. 224

<sup>97</sup> ebd. 224

<sup>98</sup> ebd. 227

Seiner Positionalität zufolge ist jeder belebte Körper ein geschlossenes System. Wie bewerkstelligt es den nötigen Austausch mit seiner Umwelt, etwa um die nötigen Stoffe für sein Wachstum aufzunehmen?

Zunächst werden die Begriffe »Lebenskreis« und »Positionsfeld« eingeführt. Das Konzept dahinter erkennt den Organismus nicht in absoluter Gegenstellung zu seinem ihn umgebenden Medium, sondern bezieht – ähnlich dem Umwelt-Begriff Uexkülls – Körper und Medium wechselseitig aufeinander. Der Organismus ist erst im Lebenskreis vollständig. »Lebenskreis« meint somit die Gesamtfunktion im Zusammenspiel von Organismus und Positionsfeld.<sup>99</sup>

Für den Raum, welchen der belebte Körper physisch einnimmt, wählte Plessner an vorangegangener Stelle bereits die Bezeichnung »natürlicher Ort«. Dieser ist nur Teil des Positionsfeldes, welches somit keinen vermessbaren Raum ausmacht, sondern einen Sinnzusammenhang, der als *die das Leben umgebende* »Gegenwart« bezeichnet werden kann. Der Terminus »Gegenwart« antizipiert bereits das Charakteristikum des Positionsfeld-Konzeptes: seine zwei Seiten oder Teile stehen sich entgegen. Sie bilden aber keine Gegensätze, sondern bedingen einander. Ein dialektisches Ergänzungsverhältnis herrscht zwischen Organismus und ihn umgebendem Medium.

Bezogen auf die spezifisch biologische Frage nach der Möglichkeit von Anpassung unter Ausschluss metaphysischer Lenkfaktoren, wie sie die Kurationslehre kennt, bedeutet der Positionsfeld-Begriff eine Synthese der Lehren Darwins und Lamarcks, deren Namen für eine passive, von der Außenwelt ausgehende und eine aktive, vom Organismus ausgehende Theorie der Anpassung stehen.<sup>100</sup> Im Positionsfeld bedingen sich Außen und Innen gegenseitig. Also muss die Anpassungsleistung doppelseitig erklärt werden.

Blindes aber aktiv vom Organismus ausgehendes »Tasten im Raum der Möglichkeiten«<sup>101</sup> führt notwendig zu einer Wechselwirkung mit dem Medium. Daran erfolgt die

---

<sup>99</sup> vgl. ebd. 253ff.

<sup>100</sup> vgl. ebd. 269

<sup>101</sup> Ein Begriff des Astrophysikers Peter Kafka, der eine Theorie der Selbstorganisation der Materie entlang feststehender Naturkonstanten zu immer höherer Komplexität annahm: »Die zufälligen Schwankungen jedes verwirklichten Systems von Gestalten tasten dessen Nachbarschaft im Raum der Möglichkeiten ab. [...] In der Konkurrenz der Attraktoren siegt wahrscheinlich »ein besserer«, d. h. einer, dessen Einzugsbereich raffinierter organisiert ist, so daß er »lebensfähiger« ist, also wahrscheinlich mehr Zyklen durchläuft — oder so, daß von ihm aus wahrscheinlich ein noch »besserer« erreicht wird. So können wir sagen: Wenn zufällig etwas verwirklicht wird, was noch überlebens- oder entwicklungsfähiger ist, so überlebt es wahrscheinlich oder entwickelt sich weiter.« Vgl. Kafka, Peter: Gegen den Untergang. Schöpfungsprinzip und Globale Beschleunigungskrise. Wien: Hanser 1994. (S. 89)

Veränderung. Der tastende Vorgriff »erfragt« den nötigen und möglichen nächsten Schritt vom Medium. Dieses »richtet« den »fragenden« Organismus im Gegenzug auf sich ein.

Stellen wir uns das Wachstum einer Pflanze vor. Diese wächst dem Licht entgegen und füllt jeden noch freien Kubikzentimeter in ihrer Reichweite mit der grünen »Kollektorfläche« ihrer Blätter. Es kommt entsprechend der Lichtverhältnisse zu einer Verteilung der belaubten Äste. Dabei macht sich die Pflanze nicht selbst Konkurrenz, indem sie sich mit einer vorgelagerten Blätterfront die Lichtzufuhr für die hinteren Teile abschneidet.

Kein zentrales Nervensystem muss dieses Wachstum steuern, kein Auge ihre harmonische Entfaltung aus der Entfernung beobachten, damit sie gelingt. Sie wächst in den Raum der Möglichkeiten tastend, sich am vorhandenen Licht ausrichtend.

Das »Außen« antwortet dem fragenden »Innen«, wie sein nächster Schritt zu verlaufen habe.

Die *Aktion* des Organismus trifft auf eine vom Medium kommende Wider- oder Zuständigkeit, was zur Veränderung des Organismus im Rahmen der Möglichkeiten führt, also: einer Anpassung. Durch blinde und von außen kommende Mutation verändern sich die Ausgangsbedingungen nach dem Zufallsprinzip – hier fügt sich Plessners Anpassungs-Konzept dem von Darwin. Dass die Anpassungsleistung aber der Formung eines passiven Rohlings durch äußere Naturfaktoren gleichkommt, kann er innerhalb seines Theoriegebäudes ausschließen.

Die Behauptung scheint mir nicht zu hoch gegriffen, dass erst mit Plessners zweiseitigem Anpassungsbegriff der im einseitig-passiven Darwinismus unglaubwürdige Evolutionsvorgang plausibel wird. Ebenso Lamarcks Versuch, denn der Plessnersche gestattet es, auf das Postulat von »hellsichtigen« Anlagen zu verzichten, die beispielsweise für die Erklärung der Herausbildung von Sehorganen herangezogen werden müssen. Zur Erklärung: Bei einem Organismus, der über keinerlei lichtensitive Zellen verfügt, kann sich auch nicht die Bestrebung einstellen, sich den Möglichkeiten, die eine praktische Nutzung des Mediums Licht für Ernährung und Fortpflanzung böten, anzupassen. Es sei denn, der Organismus hätte den siebten Sinn.<sup>102</sup>

Plessner selbst behauptet zwar, der Organismus lebt eine Struktur des Vorweg<sup>103</sup>, spricht damit aber die Positionalität an, »es bedarf also keines besonders von ihm ausgehenden antizipatorischen Aktes.«<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> vgl. »Stufen« 273

<sup>103</sup> vgl. ebd. 272

Bevor Plessner auf die Unterschiede der Organisationsformen bei Pflanze, Tier und Mensch kommt, weist er noch auf ein Problem hin, dass sich aus dem »nichtumkehrbaren Gefälle des Alterns«<sup>105</sup> in der Philosophie des Organischen ergibt.

Leben ist nur im beständigen Austausch des Organismus mit dem ihn umgebenden Medium möglich: Seien es sinnliche Eindrücke, die den Organismus anregen, sei es die Möglichkeit, anorganische (bei Pflanzen) oder organische (bei Tieren und Menschen) Substanzen aufzunehmen, die er zu Wachstum und Regeneration benötigt.

Mit dem Altern aber verringert sich beständig der »Feldkontakt«<sup>106</sup>. Die Möglichkeiten zu Regulation und Anpassung<sup>107</sup> werden dadurch immer mehr eingeschränkt. Eine gegenläufige Bewegung muss dafür sorgen, dass das Potential sich nicht vorzeitig erschöpft.

»Verjüngung« und »Vermehrung« leisten diese »kompensatorische Erneuerung«<sup>108</sup>.

Die Verjüngung des Einzelorganismus gewährt aber nur einen temporären Aufschub. Sie ist der Tendenz des Alterns nicht entgegen gestellt im Sinne einer Umkehrmöglichkeit. Als Verjüngung denkt Plessner wohl einen Schub zur Bereitstellung weiterer Potentialität (Selbsteilungskräfte), welcher immer eingebettet bleibt in den nicht beeinflussbaren Alterungsprozess. Er gibt zu bedenken: »Vermöchte der Verjüngungsprozeß dem Altern in echt antagonistischer Weise entgegenzusein, so müßte das Leben einen stationären Charakter annehmen. Es würde Scheinleben werden, nicht mehr ihm selber vorweg sein, keine Gegenwart mehr haben und so in sich selber zugrunde gehen.«<sup>109</sup> Mit anderen Worten ist das Begriffspaar »unendliches Leben« eine Paradoxie. Wo kein Alterungsprozess und die Möglichkeit des Todes zu beobachten ist, da muss ein anderer Begriff für ein Sein gewählt werden, als »Belebtheit«.

Die Problematik »Fortpflanzung« lässt sich nicht trennen vom Problem der »Arterhaltung«. Plessner zeigt, dass Fortpflanzung eine Verjüngung des Individuums in einem anderen Individuum ist<sup>110</sup>. Dies erscheint zunächst trivial. Vor dem Hintergrund der

---

<sup>104</sup> ebd. 272

<sup>105</sup> ebd. 277

<sup>106</sup> vgl. ebd. 276

<sup>107</sup> Den Begriff der Anpassung hat man weit zu fassen. Unter ihn fällt die Fähigkeit der Selbsteilung sowie der Fremdkörperbekämpfung mittels des Immunsystems. Unter diesem Aspekt wird die Nähe von Krankheit und Tod sichtbar, welche allerdings von Plessner nicht thematisiert wird.

<sup>108</sup> vgl. ebd. 277

<sup>109</sup> ebd. 277

<sup>110</sup> vgl. ebd. 277

darwinistischen Lehre und noch entscheidender, der nationalsozialistischen Rassentheorie, gewinnt diese Gesetzmäßigkeit jedoch immensen theoretischen Wert. Gälte das Leben des Individuums allein der Arterhaltung, wären seine persönliche Geschichte, sein Werdegang, sein Streben bloßer Rest. Doch dem ist nicht so. Jedes Individuum lebt *für* sich. Artgrenzen, wie Plessner im Abschnitt über die Typenhaftigkeit bemerkt, sind überdies fließend. Die biologische Theorie kann diesen Fakt nur schwer erfassen, da dieses Fließen und Zerfließen der Artgrenzen große Zeiträume umfasst, ganze menschengeschichtliche Zeitalter und nicht bloß Forschergenerationen. Zur Jetztzeit naturwissenschaftlicher Bestandsaufnahme drängt sich der »Katalog« des Lebendigen als objektiv klassifizierbar auf. Doch damit wird man der Typenhaftigkeit des individuellen Lebens nicht gerecht, welche aus sich heraus beurteilt werden muss. Jeder Mensch erkennt beispielsweise ja auch, dass die fotografische Momentaufnahme einer Pflanze ihre unbegrenzten Gestaltmöglichkeiten nicht annähernd erfasst. Aus diesem Grunde käme niemand auf die Idee, die auf dem Bild vorgefundene Gestalt der Pflanze zu einem Archetypus zu erklären.

Bedeutsam ist diese Einsicht für den Tierschutz, dem es nur um »Arterhaltung« geht, dem aber der Erhalt herausragender Individuen nicht notwendig erscheint. Gerade hier vollzieht sich aber doch die evolutionäre Entwicklung. Denken wir nur daran, wie von uns herausragende Menschen verehrt, versorgt und geschützt werden.

## **2.1 Geschlossene und offene Organisationsform – Charakteristika für Pflanze und Tier**

»Pflanze und Tier lassen sich nicht nach empirischen Merkmalen wesensmäßig unterscheiden. Ihre Differenz ist in voller Realität ideell.«<sup>111</sup> Damit stellt Plessner fest, dass der Empiriker Übergangsformen zwischen Pflanze und Tier (»Korallen, Bryozoen, Aszidien«<sup>112</sup> sowie Kolonien bildende Pflanzen, z.B. den Schimmelpilz) nicht anders bewerten kann, als einen prinzipiellen Unterschied auszuschließen. »Im Empirischen kann man die Grenzlinie zwischen dem pflanzlichen und dem tierischen Reich nicht finden; hier gibt es Übergänge neben den ausgesprochenen Formen.«<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> ebd. 301

<sup>112</sup> vgl. ebd. 284

<sup>113</sup> ebd. 301

Die Philosophie des Organischen leistet die Unterscheidung. In ihr zeigt die Pflanze eine »offene«, das Tier eine »geschlossene« Organisation. Es folgen die zugehörigen Definitionen.

»Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbstständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht.«<sup>114</sup> Die Unselbstständigkeit der Pflanze ist augenfällig: Sie gedeiht nur dort, wo ihr Same in die Erde fällt. Ihre sämtlichen »Bewegungen« sind solche des Wachstums. Rankende Gewächse *sehen* nicht den Ast, den Zaun, das Mauerwerk, auf das sie »zustreben«, an dem sie sich »festsetzen«. Sie folgen unselbstständig definierten Wachstumsgesetzen.<sup>115</sup>

»Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum selbstständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht.«<sup>116</sup>

Die Selbstständigkeit des Tieres bedeutet für die Ausprägung von Leben eine neue »Existenzbasis«. Mit seiner relativen Ortsungebundenheit und vermittelt durch seine Organe (wobei besonders an die Augen zu denken ist) tritt das Tier dem Beobachter spürbarer *entgegen*. Dies zeigt sich, um ein eigenes Beispiel zu bringen, u.a. darin, dass dem Tier gegenüber die menschliche Tötungshemmung stärker spürbar wird, als gegenüber der Pflanze.

»Ein Lebewesen, dessen Organisation die geschlossene Form zeigt, hat Wirklichkeit als dieser Körper und als sein Leib, d.h. im Körper.«<sup>117</sup> Der Lebenskreis des Tieres ist, wo immer das Tier sich räumlich gerade aufhält. Demgegenüber hat die Pflanze nur einen stationären Lebenskreis. D.h. sie ist mit ihrem Ort »verwachsen« und durch ihn bedingt.

## 2.2 Exzentrische Positionalität – die Selbstvermitteltheit des Menschen

### a) Vom »Selbst« zum »Sich« der geschlossenen Form

Das »Selbst« eines jeden Organismus ist »Subjekt des Habens«. Tiere haben sich in besonderer Weise selbst: Als rückbezügliche »Selbste«. Das Tier ist sich selbst *gegenwärtig*. Für es besteht ein Unterschied zwischen dem, was es selbst ist und den Objekten seiner Umgebung. Die Katze erkennt den Baum als Fluchtmöglichkeit vor dem

---

<sup>114</sup> »Stufen« 284

<sup>115</sup> vgl. ebd. 290

<sup>116</sup> ebd. 291

<sup>117</sup> ebd. 303

Hund, indem sie sich selbst zu diesem Objekt in ihrer Umgebung in Beziehung setzt. Wenn sie sich auf den Baum flüchtet, läuft also kein rein instinktives Programm ab, sondern wird eine bewusste Handlung vollzogen. Die Fähigkeit zu handeln, fällt dem Tier in seiner Geschlossenheit auf Grund seiner Organe zu.

*Das Tier ist sich selbst gegenwärtig.* Dieses »Sich« kann man beschreiben als ein »Selbst«, das *für* das Lebewesen, und zwar aus dessen eigenem Erleben heraus, ist. Der Baum tritt dem Betrachter bereits als ein Selbst entgegen. Dort, wo sein Körper beginnt, mit und hinter seiner Rinde, organisiert sich Materie zu dem Phänomen »Leben«, wodurch er sich von unbelebter Materie abhebt, transzendiert. Auch das Tier begegnet uns, den Betrachtern, in dieser Weise. Doch dabei bleibt es nicht: Das Tier ist ein autonomer, weil geschlossen geformter Organismus. An ihm tritt die Möglichkeit einer neuen Betrachtungsweise zutage: Aus *ihm Selbst heraus* erlebt es die Welt. Nicht nur der Mensch erfasst sinnlich Dinge, auch das Tier tut dies – und zwar *für sich* und seine ihm zufallenden Ziele. Während also der Baum aufgrund seiner Geschlossenheit und mangels Organbegründeter Autonomie bloß vegetiert, lebt das Tier aus *sich* heraus. Aus dem Baum schaut den Beobachter kein Selbst an, er muss es aber annehmen, es drängt sich ihm auf, wenn er den Baum in seiner Lebendigkeit erlebt. Beim Tier ist das anders. Hier trifft der Blick des Beobachters auf einen zweiten Beobachterblick: Das Tier schaut ihn an.

Plessner selbst mahnt zwar an, dass wir einem Streich der Intuition erliegen, wenn wir dem Tier menschenähnliche Bewusstheit unterstellen. Der Hund, der uns anschaut, ahmt nur menschliche Mimik nach, fühlt aber nicht in gleicher Weise. Doch davon, dem objektivistischen Modell einen Freibrief auszustellen, das Tier einem Automaten gleichzusetzen, da es nicht über Sprache verfügt, um sich zu erklären, bleibt Plessner weit entfernt.

Die veraltete Auffassung Descartes, dass das Tier ein Automat, der Mensch aber qua Reflexivität ein höheres Wesen sei, steht symptomatisch für die Objekt-Seite des cartesianischen Dualismus, dessen Programm Lebendigkeits-Phänomene ausschließen muss, da diese nicht physikalisch beschrieben werden können. Es fällt deshalb leichter, das Tier zu einem Automaten zu erklären, als den Menschen, weil kein Subjektivismus, keine cartesianische Introspektion ein Veto dagegen einlegt. Das Tier kann nicht für sich selbst sprechen. Anthropozentrischer Chauvinismus verdammt das Versuchstier im Labor zum wissenschaftlich akzeptierten Leiden. Auch 364 Jahre nach den »Meditationes« hat sich die abendländische Kultur nur in Ansätzen diesbezüglich umorientiert. Dies ist aber

weniger einem Einlenken der Naturwissenschaften zu verdanken, als vielmehr der größeren privaten Freiheit, die es erlaubt, den Humanismus einer Solidarität mit dem Tier zu praktizieren.

Das exakte Wissenschaftsmodell arbeitet hingegen weiter im Geiste der Descartschen Automaten-Theorie des Tieres: Anstatt vom beseelten Menschen auf das »nicht beseelte« Tier rückzuschließen und ihm die gleiche Würde der Lebendigkeit zuzusprechen, arbeiten reduktionistische Objektivisten daran, den *Menschen* dem Automaten-Tier anzunähern.

Während der Modellbildungsprozess für die organisch-materielle Welt immer weiter voranschreitet und man meint, dem Ziel der restlosen Enträtselung der Welt, ihrer endgültigen mechanistischen Auflösung, näher zu kommen (wobei man das Auftreten der »Restphänomene«, die notwendig jedem »letztgültigen« mechanistischen Weltmodell entgegenstehen, prinzipiell nicht in den Griff bekommen kann), beschränkt man den Spielraum jener Wissenschaften, welche berechtigter Weise solche »Restphänomene« behandeln, mehr und mehr. Jede neu aufgestellte Theorie oder Gesetzmäßigkeit der Paläontologen beispielsweise stellt eine Auflage an die Psychologen dar. Qua Logik des naturwissenschaftlichen Programms, dass irgendwann eine Weltformel gefunden werde, die alles erklärt, lässt sich bereits jetzt im »optimistischen Vorgriff« die »Seele« des Menschen verabschieden. Die subjektiven Qualitäten und Introspektionsakte werden dank Optionsschein auf die zukünftige Weltformel zu Funktionen eines mechanistischen Systems erklärt. Die letzte Theorie muss dann davon handeln, warum die Natur die Subjektivität am Menschen »erfunden« hat.

Es ist viel davon zu halten, die Ähnlichkeit von Mensch und Tier klar herauszustellen und jede Form von menschlicher Überheblichkeit gegenüber dem Tier damit zu bekämpfen.

Als eine Subsumption von Mensch und Tier unter die Maschine allerdings ist diese Annäherung abzulehnen.

Erst dadurch, dass der Tier-Begriff eine dem Menschen ganz adäquate Lebendigkeit einschließt und meint, wird klar werden, wie nah tierisches und menschliches Leben beieinander liegen.

Um die verfänglichen Beschreibung eines »Sich-*im*-Selbst-Habens« (des Tieres) vom menschlichen »Sich-Selbst-Haben« oder Selbstbewusstsein abzugrenzen, gebraucht Plessner die Beschreibung, dass das Tier sich selbst »gegenwärtig« ist. Aber auch dies erinnert noch fatal an die Fähigkeit selbstreflexiven Bewußtseins.

Was ist also genau der Unterschied zwischen tierischem »Sich« und menschlichem Selbstbewusstsein? Die Beantwortung dieser Frage erfolgt erst im Abschnitt über den Menschen.

Die Tierperspektive einzunehmen, erlaubt uns der Rückschluss vom Menschen auf das Tier im Rahmen der Philosophie des Organischen. Tun wir es, können wir erkennen, dass Selbst und Welt hier zusammenfallen. Man stelle sich einen Säugling im Mutterleib vor: Auch bei ihm sind Selbst-Erleben und Welt-Erleben eins. Noch für das Kleinkind ist alles »Ich«, bzw. alles Welt, ganz wie man es nimmt. Der Entwicklungspsychologe Jean Piaget schreibt über die Wirklichkeit des Kindes: »Stellen wir uns ein Wesen vor, dem die Unterscheidung zwischen dem Denken und den Körpern völlig fremd ist. Dieses Wesen wird sich seiner Wünsche und seiner Gefühle durchaus bewußt, aber es würde zweifellos einen sehr viel weniger klaren Begriff von sich selbst als wir von uns haben. Es würde sich gewissermaßen als sich selbst weniger innerlich denn wir, als weniger unabhängig von der äußeren Welt empfinden.«<sup>118</sup>

Zweifellos gelingt es, sich in die Welt des Kindes zu versetzen, da sie unser aller Erfahrung einmal gewesen ist. Können wir nach dieser Methode auch bis in die Welt des Tieres vordringen? Es gäbe dort wohl auch ein Bewusstwerden von Wünschen und Gefühlen. Es gäbe wohl auch – vielleicht nur in selten auftretenden Momenten oder in Träumen – eine *Vorstellung* vom Selbst. Eine mentale Repräsentation jenes Schattens, der *all diese Dinge* im Bewusstseinsstrom erlebt. Laut Plessners Theorie einer unendlich feinstufigen Übergangsweise der Stufen des Organischen muss es geradezu diese Bewusstseinsphänomene auch bei Tieren geben – und es muss besonders begabte Individuen unter ihnen geben, die über ein höher entwickeltes Bewusstwerdungsvermögen verfügen, über menschenähnlichere Einzelexemplare mithin.

Im Interesse einer praktikablen Lösung muss die Theorie allerdings prinzipiell von Übergangsformen absehen und festhalten: Der Begriff »Tier« steht für jene breite und mannigfaltige Entwicklungsstufe organischen Lebens, die über eine geschlossene Organisationsform und damit über Autonomie, besonders im Hinblick auf seine Ortungebundenheit, verfügt, und für die weiterhin gilt: Sein Selbst ist ihm gegenwärtig,

---

<sup>118</sup> Piaget, Jean: Das Weltbild des Kindes. 6. Auflage. München: dtv 1999. (S.43f.)

nicht aber sein Jetzt-Hier-Charakter. »Wohl ist es (als Leib) ihm (dem Ganzen), nicht aber das Ganze sich gegenwärtig. Ihm gegenwärtig ist Außenfeld und Körperleib.«<sup>119</sup>

### b) Vom »Sich« des Tieres zum »Ich« des Menschen

Gemäß der Stufenfolge-Theorie des organischen Lebens muss es noch eine Steigerung der tierischen Organisationsform zu einer höheren Stufe gehen. Das zentrale Charakteristikum dieser höheren Stufe ist, dass das betreffende Individuum »vollkommen reflexiv«<sup>120</sup> sein kann. Wie ist dies im System der »Stufen des Organischen« zu denken?

»Sein [des Tieres; Anm.d.V.] in ihm Gesetzsein, sein Leben aus der Mitte bildet zwar den Halt seiner Existenz, steht aber nicht in Beziehung zu ihm, ist ihm nicht gegeben. [...] Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte.«<sup>121</sup>

Der Mensch verkörpert die noch ausstehende höhere Organisationsform. Er lebt *als* Mitte und hat sich, indem es in seine Mitte gesetzt ist, noch selbst. »Dieses Individuum ist in das in seine eigene Mitte Gesetzsein gesetzt, durch das Hindurch seines zur Einheit vermittelten Seins. Es steht im Zentrum seines Stehens.«<sup>122</sup>

»Zu immer neuen Akten der Reflexion auf sich selber, zu einem regressus ad infinitum des Selbstbewusstseins ist auf dieser äußersten Stufe des Lebens der Grund gelegt und damit die Spaltung in Außenfeld, Innenfeld und Bewußtsein vollzogen.«<sup>123</sup>

Plessner führt für dieses Verhältnis einer verschachtelten Selbstbezüglichkeit den Terminus »exzentrische Positionalität« ein und erklärt, dass damit die höchste Entwicklungsstufe organischer Materie erreicht ist.

## 3. Die anthropologischen Grundgesetze

In Plessners System ist die exzentrische Positionalität »Fundament«, was sich daraus entwickeln lässt »Grundgesetz«. Die Zahl dieser Grundgesetze dürfte demnach nicht auf drei beschränkt sein, auch wenn in Plessners Werk nur drei auftauchen.

### 3.1 Das anthropologische Grundgesetz I: Natürliche Künstlichkeit. Triebkraft der Kultur.

---

<sup>119</sup> »Stufen« 306

<sup>120</sup> vgl. ebd. 360

<sup>121</sup> ebd. 360

<sup>122</sup> ebd. 362

<sup>123</sup> ebd. 363

Das erste Aufkeimen von Verstand, der Fähigkeit, sich selbst zu erkennen und sich zu seiner Umgebung in Beziehung zu setzen, beinhaltet bereits das Innwerden der eigenen Exzentrizität beim betreffenden Individuum. Davor ist dieses Wesen Tier. Was es zum Menschen macht, zwingt es sogleich ab von dessen Naturverbundenheit und hinein in die Künstlichkeit einer ungewissen Existenz. Ein schönes Bild für diese Gesetzmäßigkeit liefert das Alte Testament: Die Vertreibung aus dem Paradies als Strafe für eine Verbotsübertretung – so will es die Fabel. Auf unser Problem gemünzt ist es das Innwerden der eigenen Erkenntnisfähigkeit, was zusammenfällt mit ihrer Entstehung. Das mühevollen und leidensreiche Leben nach dem Ausschluss aus dem Paradies wird zur Metapher für die Leiden des Geistwesens Mensch auf der Suche nach seinem Gleichgewichtszustand.

In den Ausführungen zu seinem ersten anthropologischen Grundgesetz wendet Plessner seine neue Denkform, die exzentrische Positionalität, auf den Bereich der Kultur an und damit sogleich gegen die philosophische Fachwelt. Marx, Freud, Nietzsche, Schopenhauer und anderen wirft er vor, in ihren Begründungen einer treibenden Kraft *hinter* der Kultur nicht weit genug gegangen zu sein, und nicht »nach der Notwendigkeit der Kollision zwischen einer Kultur, Sitte, Moral und den Triebregungen« gefragt zu haben. Plessner benennt ihren gemeinsamen Fehler in ihrer Methode: »Sie verabsolutieren ein Symptom des menschlichen Daseins und wollen damit alles andere für den Menschen bezeichnende erklären. [...] Nicht Hypertrophie des Trieblebens oder Selbststeigerungstendenz des Lebens in Gestalt von ›Wille zur Macht, zum Mehr- oder Obensein‹ nach Nietzsche, Simmel, Adler, nicht Überkompensation oder Sublimierung auf Grund von Verdrängung ist die wahre Ursache der Kultivierung [...].«<sup>124</sup>

Die *Ursache* der Kultivierung und von Kultur kann nicht in der Absolutsetzung eines Aspektes der menschlich-gesellschaftlich-kulturellen Situation bestehen. Die wahre Ursache liegt im Prinzip der exzentrischen Positionalität begründet. Mit seinen Worten: »Die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit seiner besonderen Positionalitätsart – und nicht erst die Störung eines ursprünglich normal, harmonisch gewesenen und wieder harmonisch werden könnenden Lebenssystems ist der ›Anlaß‹ zur Kultur.«<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Stufen, 390f.

<sup>125</sup> ebd. 391

Da das Wesen Mensch seine Mitte »hat«, und nicht wie das Tier bloß »aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht«<sup>126</sup>, bedarf es der Künstlichkeit, der Konstrukte, um diese lose Mitte auf irgend eine Weise und möglichst dauerhaft zu verankern.

Lebensweltlich bedeutet dem Menschen seine »Mitte« Geborgenheit, das Gefühl des Aufgehobenseins, ein Ende der Suche nach dem »eigenen Ich«, eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem »Sinn des Lebens«. Insofern steht dieses erste anthropologische Grundgesetz in enger Verbindung zum dritten: dem Gesetz des utopischen Standortes.

Die konstitutive Fragwürdigkeit seiner Stellung in der Welt führt zu seiner ihm wesentlichen, nicht bloß zufälligen oder gar geschichtlich entstehenden »Ergänzungsbedürftigkeit«. »Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit bilden ein und denselben Tatbestand.« führt Plessner aus, »In dieser Bedürftigkeit oder Nacktheit liegt das Movens für alle spezifisch menschliche, d.h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das *Werkzeug* und dasjenige, dem es dient: die *Kultur*.«<sup>127</sup>

Der Mensch erschafft die Kultur, um in dieser Tätigkeit seine Mitte zu verankern. Was wäre also Kultur? – Ein Prozess, der nie an ein Ende kommen kann. Aufstellen und Abfallen von Theorien. Begeisterung für eine Neuheit und Ernüchterung darüber, sobald sich Zweifel oder Gewöhnung einstellen.

Der Mensch ist nicht nur vorübergehend damit beschäftigt, Zweifel an der Sinnhaftigkeit seiner Existenz zu entkräften oder zu zerstreuen. Diese Tätigkeit ist ihm auferlegt, oder er wäre kein Mensch. Das neue an Plessners Darstellung ist die Einsicht, dass es keine Alternative zur permanenten Kulturleistung gibt: Menschliches Leben heißt Zwang zum Vorwärtsgen. Dieses Vorwärtsgen meint Wahrnehmen von und Nachdenken über eingebrachte Kulturleistungen. Ein Lauf bis ans Ende des Lebens, der nur vereinzelte Pausen zulässt. Das Verweilen in einer Oase erfüllender Ganzheit, Zentriertheit, Gesättigkeit, beispielsweise in einer Liebesbeziehung, kann deshalb nur von begrenzter Dauer sein.

»Existentiell bedürftig, hälftenhaft, nackt ist dem Menschen die Künstlichkeit wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur. Sie ist der mit der Exzentrizität gesetzte

---

<sup>126</sup> ebd. 383f.

<sup>127</sup> ebd. 385

Umweg zu einem zweiten Vaterland, in dem er Heimat und absolute Verwurzelung findet.«<sup>128</sup>

Damit liefert Plessner eine Umkehrung des populären Entfremdungstheorems. Die landläufige Auffassung lautet, dass der Mensch, das *Gesellschafts-Tier*, sich im Laufe des Zivilisations- und Verstädterungsprozesses mehr und mehr von der inneren und äußeren Natur entfernt – *entfremdet*. Eine Verbesserung dieser Situation kann beispielsweise darin bestehen, dass man die Nähe zur Natur und die Unmittelbarkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen sucht oder anstrebt.

Allein gegen die Behauptung einer möglichen »Medizin« gegen Natur-Entfremdung bringt Plessner seinen Einwand des konstitutiv entfremdeten Wesens Mensch vor. Damit wendet er allerdings seinen Blick ab von den negativen Effekten der ausbeuterischen Fabrikarbeit, an welche besonders im Zusammenhang mit Marx zu denken ist.

Plessner fasst den Entfremdungs-Begriff weniger konkret. Es geht hier um die lebensweltlich-emotionale Situation des Zivilisationsmenschen in allgemeiner Form. Der Mensch in der rationalisierten und technisierten Gesellschaft erlebt sich als rastloses, getriebenes und heimatloses Wesen. Und er sucht einen Ausweg aus der Misere und einen Grund dafür. Dabei verwechselt er offensichtlich Ursache und Wirkung. Er bekommt den tiefen Grund seines Unbehagens nicht in den Blick: die exzentrische Positionalität.

Die Erfüllung, das »zweite Vaterland« liegt in der Sphäre der Künstlichkeit, vom »ersten Vaterland«, dem Tierdasein, ist er um den Preis seines Menschseins abgeschnitten. Damit bestimmt Plessner das Ziel menschlichen Strebens als den *Weg nach vorn*, in Umkehrung des *Weges zurück zur Natur*.

Der Zustand des Menschen, seine Verfasstheit im *hic et nunc* ist sein unabwendbares Konstitutivum. Mit ihm hat er zu rechnen. Dies gilt es positiv zu wenden und zu nutzen: Kulturelle Leistungen vermögen Heimat zu stiften, aber nie endgültig und dauerhaft, sondern temporär.

### 3.2 Das anthropologische Grundgesetz II: Vermittelte Unmittelbarkeit

Der naive Betrachter, beispielsweise ein Kind, erlebt die Welt um sich herum unmittelbar. Der Philosoph jedoch hat Grund zur Skepsis: sobald er Erkenntnistheorie betreibt, stellt er

---

<sup>128</sup> ebd. 391

einen verstellten Zugang zu den Dingen fest. Zwischen ihn und sie schiebt sich erkenntnistheoretisch ein *Zwischen*.

Diese Situation stellt das Grundproblem im philosophischen Widerstreit zwischen den Hauptströmungen Idealismus und Realismus dar. Den unmittelbaren Zugang zu den Dingen behaupten die Realisten, den mittelbaren Zugang die Idealisten. Anhand der exzentrischen Positionalität weist Plessner nach, dass beide Lager absolut genommen Unrecht haben.

Unmittelbar erlebt das Tier seine Welt. Beim Menschen kommt es darauf an, *wie* er in sie hineinblickt. »Vermittelte Unmittelbarkeit« nennt Plessner das Prinzip, das den Menschen befähigt, trotz seiner Reflexionsfähigkeit, welche ihn zur Erkenntnis des *Zwischen* führt, seine Umgebung immer auch als unmittelbar gegeben wahrzunehmen, ohne an diesem Widerspruch zu verzweifeln.

Bedeutsam wird diese Gesetzmäßigkeit für die Erfüllbarkeit menschlicher Intentionen. Der »Intentionsstrahl« erfährt notwendig eine Ablenkung vom Übergang aus dem Medium des Seelischen in das Medium des Körperlichen<sup>129</sup>. Geistsphäre und Körpersphäre sind zu verschieden und einander undurchschaubar, als dass die Intention ungebrochene Erfüllung in der Realität erfahren könnte. Dennoch gelingt es dem Menschen, seine Handlungen als *gelingen* anzusehen. Doch »das gelungene Ergebnis ist [...] dort, wo es nicht sein sollte, das, was es nicht sein sollte«<sup>130</sup>. Hinzu kommt, dass das Streben nach Erfüllung, Ausgleich, adäquater Selbstdarstellung nicht aufhört, solange der Mensch lebt. Immer wieder muss er sich an die Arbeit machen, seinen Wünschen zur Verwirklichung verhelfen, seinen Geist objektivieren. Jede Lebensregung, die er dabei ausführt, trägt notwendig Ausdruckcharakter.

Plessner entdeckt in diesem nie versiegenden Prozess den Motor der Geschichte:

»In der Expressivität liegt der eigentliche Motor für die spezifisch historische Dynamik menschlichen Lebens. Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrte Gleichgewicht geben sollen und auch wirklich geben, wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es aufs neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen. Ihn stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte.«<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> vgl. ebd. 415

<sup>130</sup> ebd. 415

<sup>131</sup> ebd. 416f.

Daraus und aus der Brechung des Intentionstrahls ergibt sich der überspitzte aber anregende Schlusssatz, dass »die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren.«<sup>132</sup>

### 3.3 Das anthropologische Grundgesetz III: utopischer Standort

In diesem dritten Gesetz geht es um die Individualität und Nichtigkeit des Menschen und seiner Welt. Beide Seiten bedingen sich gegenseitig. Da sich der Mensch als konstitutiv wurzellos erleben muss, erwächst ihm daraus das Gefühl einer umfassenden Bedeutungslosigkeit. Daraus wiederum kommt ihm das Wissen um seine und der Welt Einmaligkeit und Einzigkeit.<sup>133</sup> Eine Bestimmung also, die das Kostbare aus dem absolut Wertlosen entwickelt. Eine ähnliche aufklärende Enttäuschung, wie Plessner sie mit der Erwidern auf das Entfremdungstheorem gibt. Einzigartigkeit aus Nichtigkeit.

Der nächste Schritt ist, dass aus der »Zufälligkeit des Daseins« die »Idee des Weltgrundes, des in sich ruhenden notwendigen Seins, des Absoluten oder Gottes« entspringt.

»Gott« also als Idee, auf die Menschen verfallen, die zwar ihre konstitutive Wurzellosigkeit spüren, aber ihre Ursache nicht durchschauen können. »Gott« als eine »Notlösung« des heimatlosen, nichtverorteten und anders nicht verortbaren Individuums. Analog zu der Konsequenz der exzentrischen Positionalität für das körperlich-geistige Selbsterleben des menschlichen Subjekts entwickelt Plessner nun die Konsequenz für sein Verhältnis zur Welt. »Er ist in sein Leben gestellt, er steht »dahinter«, »darüber« und bildet daher die aus dem Kreisfeld ausgegliederte Mitte der Umwelt.«<sup>134</sup> Plessner wählt für dieses paradoxe Nicht-Stehen im Zentrum der Welt die Bezeichnung »utopisch«.

Seine Überlegungen weisen Ähnlichkeit zu denen Max Schelers in »Die Stellung des Menschen im Kosmos« auf. »Die Idee des Weltgrundes entsteht nach Scheler, nachdem sich der Mensch durch die Vergegenständlichung der Welt aus der Welt ausgeschlossen hat (er kann sich, weil er die Welt zu seinem Gegenstand gemacht hat, nicht mehr als Teil der Welt verstehen).«<sup>135</sup>

Plessner kommt mit der einfachen Kausalkette nicht aus. Sein Grundsatz der exzentrischen Positionalität fordert die Annahme eines Sich-gegenseitig-Bedingens von

---

<sup>132</sup> ebd. 419

<sup>133</sup> Vgl. ebd. 419

<sup>134</sup> ebd. 420

<sup>135</sup> Kämpf, Heike: Helmuth Plessner. Eine Einführung. Düsseldorf : Parerga, 2001. (72)

wirklichkeitstranszendente Punkt (»Weltgrund«) und außerweltlichem Standpunkt des Menschen. »Exzentrische Positionsform und Gott als das absolute, notwendige, weltbegründende Sein stehen in Wesenskorrelation.«<sup>136</sup> Wo der Mensch erkennt, dass er außerhalb der Welt steht – und doch ist, schließlich erkennt er sein Stehen im Nichts – muss er eine höheres Wesen annehmen, dass ihm dieses sein Stehen ermöglicht.

Was anmutet wie ein metaphysischer Gottesbeweis, ist keiner. Der Mensch steht ja tatsächlich nicht außerhalb der Welt, er wird nur zu dieser Annahme gezwungen.

Plessner weist auf ein damit verbundenes Problem für jeden Denker hin. Er kann nicht beides zugleich realisieren: Glaube und Wissen. Verlust des Glaubens aber bedeutet Verlust des Absoluten, Auflösung der Welt, denn »ein Weltall lässt sich nur glauben«. Er ist demnach in besonderer Weise belastet.

An den Glauben geknüpft ist außerdem die »wirkliche Ersetzbarkeit« des Menschen durch jeden Anderen, der ihm begegnet (Ersetzbarkeit im Wir). Sie ist der Grund seines Stolzes und seiner Schamhaftigkeit.

#### **4. Kritik der Methode einer »Philosophie des Organischen«**

»Philosophie der organischen Modale« (Plessner), »Verkörperte Philosophie« (Redeker), »Bio-Philosophie«, »Positionalismus« (Dejung) – der Bezeichnungen für Plessners »Denkgebäude« sind viele. Sie suggerieren Fundiertheit durch Verankerung in der empirisch verifizierbaren Sphäre der Körperlichkeit. Doch Plessners Methode hat ein phänomenologisches Fundament: den nicht messbaren, sondern »erscheinenden« Unterschied zwischen unbelebtem und belebtem Dingkörper in der Anschauung. Der Eckstein seiner Philosophie besteht keineswegs aus »harten Fakten«, welche als Bedingung jeglicher Wissenschaftlichkeit gelten. Der Rückführbarkeit auf messbare Größen im besten Fall, wenigstens aber der statistisch signifikanten Häufigkeit scheint es heute zu brauchen, um Gültigkeit behaupten und Beachtung finden zu können. Mit der Einführung der Philosophie des Organischen muss ein Bewusstseinswandel einsetzen: Entweder den Begriff der »harten Fakten« zu verabschieden, oder ihn auf die organischen Modale auszudehnen.

Um dies allerdings vollziehen zu können, ist Überzeugungsarbeit zu leisten. Die Philosophie des Organischen ist angreifbar von Seiten der exakten Methode. In deren Wahrnehmung hat sie einen *tautologischen* Charakter: Sie begründet sich mit sich selbst,

---

<sup>136</sup> ebd. 424

indem sie mit dem Postulat eines gegenständlich auftretenden »Innen« bei belebter Materie Lebendigkeit »beweist«. Dieses »gegenständliche Auftreten« aber ist nicht empirisch verifizierbar! Der Empiriker würde von »Intuition« sprechen, wodurch dem Beobachter das qualitativ abgehobene »Innen« eines Lebewesens offenbart wird. Wodurch diese Intuition aber zustande kommt? – Durch ein mittels Sprache und Erfahrung erworbenes, im Einzelfall oft wenig präzisierbares Weltwissen um die Lebendigkeit des angeschauten Gegenstandes – und damit schließt sich der Zirkel. Die Schau des »Innen« wird zu einer Einstellung, die auf der Lebendigkeit selbst beruht. Da aber die Lebendigkeit dasjenige ist, welches es zu beweisen gilt, muss – so der Anhänger der exakten Methode – eine Tautologie, ein Zirkelschluss in Reinform vorliegen.

Die Annahme der Philosophie fällt zusammen mit dem Bruch mit der exakten Methode: Eine Eintrittsbedingung, die höher gesteckt nicht sein könnte. Somit kommt auf die Plausibilität der Plessnerschen Alternative jenseits des cartesianischen Alternativprinzips an, ob der exakte Forscher sich von seinem bisherigen Weltbild verabschiedet. Denn dies bedeutet für ihn mehr, als nur die Überarbeitung einer Basistheorie: Es verlangt die Reform des Wissenschaftsbetriebes der Moderne. Reformen sind keine Seltenheit, diese Reform aber wäre die erste ihrer Art: eine Reform, die das Gesamtsystem selbst relativiert, wenn auch keineswegs abschafft.

Diese Zumutung bürdet die Philosophie des Organischen jedem Wissenschaftler, der diesen Namen *zurecht* trägt, auf und damit die Forderung, sich gegen fest in Wirtschaft, Medien und Gesellschaft verwurzelte Dogmen zu stellen. Gesellschaftstragende Dogmen, Dogmen, die weit hineinreichen als stabilisierende Faktoren eines ausbeuterischen Wirtschaftssystems.

Die gegenwärtigen Aussichten der Methodenrevolution stellen sich hingegen wie folgt dar: Der Frage, ob dem »phänomenalen Weltwissen« ein ontischer Grund gegeben ist, kann jener Naturwissenschaftler, der streng an seiner rationalen Methode festhält und phänomenologische Betrachtungen methodisch verneint, nur beantworten, indem er in der *materiellen* Sphäre nach Gründen dafür sucht. Seine Suche ist, wie wir wissen, von vornherein aussichtslos. Es gibt keinen *empirisch aufzeigbaren* Grund dafür, einen Unterschied zu machen zwischen einem als belebt wahrgenommenen Wesen und unbelebten Dingen. Eine wissenschaftliche Analyse, sollte sie von einem jungen, idealistischen Wissenschaftler doch vorgenommen werden, fördert nichts an dem Körper oder dem mentalen ›Zubehör‹ des Dinges zu Tage, was die Sphäre der naturgesetzlichen

Materialität sprengen könnte. Der Respekt vor dem lebendigen Ding, so würde es im Schlussbericht deshalb wohl lauten, lässt sich mit dem, was die moderne Analytik hergibt nicht erklären. Es muss sich dabei also um eine kulturelle Konvention handeln, für welche andere Fachbereiche zuständig sind. Die Fakten widerlegen den Eindruck einer »Selbsthaftigkeit« des untersuchten Lebewesens.«

Zur Verdeutlichung der a priori fest stehenden Aussichtslosigkeit des Unterfangens sei daran erinnert, dass die cartesianische Sphäre der naturgesetzlichen Materialität aus sich selbst heraus durch nichts erschüttert werden kann. Dafür sorgt der Wahrheits- oder genauer der Theorie-Begriff, der in dieser Sphäre waltet.

Ein Phänomen gilt genau so lange als wissenschaftlich nicht erklärbar, bis die Theorie, die es beschreibt, gefunden ist. Das Entwicklungsverfahren für eine neue Theorie beschreibt folgenden Weg: 1. Spekulation, 2. Hypothesenbildung, 2. Verifikationsprozess. Das Beispiel der Funktionalität des ptolemäischen Sphärenmodells, welches die Bewegungen der Sterne beschreibt und damit die Navigation auf See möglich macht, obwohl es, wie wir wissen, »falsch«, besser »überholt« ist, zeigt, dass eine Theorie dann als richtig gilt, wenn sie ihren Zweck erfüllt. Erst bei gravierenden Widersprüchen gegenüber einer nicht abgedeckten Faktenlage muss eine Theorie verworfen werden. Der Gültigkeitsanspruch einer wissenschaftlichen Theorie gründet sich darauf, ob und wie gut sie natürliche Prozesse zutreffend beschreiben und vorhersagen kann – mithin auf ihre praktische Problemlösefähigkeit. Sollten morgen Geister mit Astralleibern durch unsere Städte wandeln, wird sich übermorgen die passende wissenschaftliche Theorie dafür gefunden haben. Es gibt nichts, was nach diesem Muster nicht erklärt werden könnte, denn die wissenschaftliche Erklärung, die im cartesianisch gespalteten Welt verharret, ist nur eine *Beschreibung* der Gesetzmäßigkeiten, nach denen ein Phänomene funktionieren. Eine Erzählung in der Sprache der Mathematik könnte man die Theorie nennen.

Die Kritik der Phänomenologen und Lebensphilosophen an einem auf diese Weise eingeschränkten Zugang zur Wirklichkeit ist mehr als verständlich für den, der selbst zu einem Verständnis der phänomenologischen Perspektive vorgestoßen ist. Denn diese schließt die naturwissenschaftliche Methode und Sichtweise ja nicht aus, wie Plessner deutlich macht. Es herrscht keine Konkurrenzsituation. Plessner vollzieht mit den »Stufen« den Nachweis, dass man die phänomenologische Methode im Einklang mit naturwissenschaftlicher Methode anwenden kann, ohne die eine Seite gegen die andere ausspielen zu müssen. Allerdings ist für den, der, in unbegründeter Sturheit an der

Alleingültigkeit der Empirie festhaltend, die Evidenz der »Erscheinungen« leugnet, das Nachfolgende in der Philosophie des Organischen eine Zumutung. Plessners Entdeckung der »Positionalität« ist geknüpft an die besondere »Grenzhaftigkeit« belebter Körperdinge. Die »Grenze« ist eine Ableitung aus der divergenten Innen-Außen-Beziehung und Divergenz besteht gegebenenfalls nur in der Evidenz der Erscheinungen.

Plessner räumt selbst ein, »daß nachweisbar gegeben eben nur eine Gestalt ist, ein (hochkompliziertes) System von mehr oder weniger prägnanter Konturierung, in der seine physische Existenz beschlossen bleibt.« und weiter: »Es wird der Versuch gemacht, unter ausschließlicher Zugrundelegung der oben entwickelten Auffassung, daß das Phänomen der Lebendigkeit nur auf dem besonderen Verhältnis eines Körpers zu seiner Grenze beruht, die Beantwortung durchzuführen [Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit übergestalthafter Ganzheit; Anm.d.V.].«<sup>137</sup>

Für den Empiriker cartesianischer Prägung wird die Annahme der phänomenologischen Methode zur Zumutung, da ihn dies in den Augen seine Fachkollegen in das Lager der Philosophen drängen würde, was dem Ablegen eines Bekenntnisses gleichkäme.

Dass dieses Vorurteil einem genaueren als bloß oberflächlichem Hinschauen aber nicht standhält, erkennt jeder, der sich das Problem des cartesianischen Alternativprinzips vor Augen hält.

Plessner entkräftet die Vorbehalte des Empirikers zu Beginn der »Stufen« mit seiner Analyse des *cartesianischen Doppelaspektes als einem Fundament*. Die beschriebenen Vorurteile gegenüber der phänomenologischen Perspektive gelten nur für das Denken innerhalb der cartesianischen Alternative, der als fundamental angesehenen Dichotomie körperlich – geistig, objektiv – subjektiv. Greift man das gesamte Denkgebäude von außen an, konfrontiert es gar mit einer Alternative, wird auch der Respekt vor dem Leben wieder möglich, ohne selbstverständlich dem Aberglauben damit das Wort zu reden – nichts liegt Plessners Werk ferner.

Das Aufzeigen des cartesianischen Alternativprinzips und seiner Wirkung auf die Entwicklung des Selbstbildes des Menschen vollzieht Plessner im ersten Teil der »Stufen«. Dieser Teil darf nicht als bloße vorbereitende Hinführung zum eigentlichen Thema gelesen werden, der sich notfalls auch überspringen ließe. Möglicherweise hätte ja die Entwicklung der philosophischen Anthropologie Plessners einen glücklicheren rezeptions-

---

<sup>137</sup> ebd. 175

geschichtlichen Verlauf genommen, hätte er diesen Teil als eigenständige kleinere Publikation den »Stufen« vorausgeschickt.

Wie dem auch sei, mit dieser klaren Herausarbeitung des methodischen Grundübels im neuzeitlichen Denken sowie dem Aufzeigen der phänomenologisch-wissenschaftlichen Alternative leistet Plessner einen bisher in der Breite unterschätzten Beitrag zum menschlichen Selbstbild im Allgemeinen und zur wissenschaftlich-philosophischen Vermittlung im Besonderen.

### III. Philosophische Anthropologie

#### 1. Begriffsbestimmung und Programm

Den Begriff »philosophische Anthropologie« erklärt das Philosophische Wörterbuch (1960), herausgegeben von Georgi Schischkoff, wie folgt: »diese ist weniger eine besondere philosophische Einzeldisziplin (wie sie ursprünglich von O. Casmann begründet wurde) als vielmehr eine auf die Werke Max Schelers zurückführende philos. Denkart, die die reale, vollständige Existenz des Menschen ergreift, seine Stellung und seine Beziehung zur gesamten Welt untersucht.«<sup>138</sup> Bei Max Schelers Variante handelt es sich um eine Metaphysik, deren Prinzip die Rückführung auf Letzttheiten ist. Sie kennt ein »Alleben« und einen »Allmenschen«. Die Geschichte wird von ihr als die zeitliche Ausdehnung der »Gesamtperson« angesehen. Bei dieser Philosophie handelt es sich um einen Entwurf, der ein Aufbäumen gegen die mechanistische Lehre darstellt.

Plessner vermeidet bewusst die Rückführung auf metaphysische Oberbegriffe, da dieses Verfahren die Philosophie frontal *gegen* die Naturwissenschaften stellt.

Sein Begriff und Programm einer philosophischen Anthropologie konnte sich jedoch nicht durchsetzen. Einleuchtende Gründe dieses Versagens gibt Plessner im Vorwort zur zweiten Auflage zu den »Stufen«, die er 1964 neu herausgegeben hatte.

Philosophische Anthropologie deutet er als die Reaktion der Philosophie auf den Verlust eines einheitlichen Menschenbildes mit dem Niedergang des christlichen Weltbildes. Eine Erneuerung dieses einheitlichen und verbindlichen, zu normativen Aussagen befähigenden Systems aber verlangte nach Umsicht, da man sich sonst in Widersprüche mit den Erkenntnissen der Erfahrungswissenschaften verstrickt. Neue philosophische

---

<sup>138</sup> Philosophisches Wörterbuch. Hg. v. Georgi Schischkoff. Stuttgart: Alfred Kröner 1960. (Stichwort »Anthropologie«).

Verfahrensweisen mussten dafür erst noch entdeckt werden. Lange Zeit wagte sich kein Denker an diese schwierige Aufgabe. Dies spiegelt »ein wachsendes Bedenken der Wissenschaft – und in ihrem Gefolge der Philosophie – dagegen, mit dem überkommenen Rüstzeug die in den neuen Erfahrungswissenschaften vom Menschen errungenen Einsichten noch bewältigen und zuverlässig ausdrücken zu können.«<sup>139</sup>

Plessner selbst war derjenige, der in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, die zur »Generalrevision aller Werte und Wahrheiten« Gelegenheit und Anlass bot, die Herausforderung einer »Philosophie des Menschen« im Sinne, aber nicht im Dienste der Humanitätsidee annahm.

Als problematisch erwiesen sich die ›Spielregeln‹ dieser Aufgabe: Sie »darf sich also weder in Sachen Ontologie noch in Sachen Ethik als engagiert betrachten. Sie hat die Kriterien der Menschhaftigkeit im Horizont möglicher Erfahrung herauszufinden [...] Nur die Wahl des Blickpunktes und der begrifflichen Mittel entscheidet darüber, ob es der A. gelingt, die Rahmenbedingung der Menschhaftigkeit so zu exponieren, daß sie den Anforderungen im Horizont ihrer möglichen Erfahrungen entspricht.«<sup>140</sup>

Der philosophischen Anthropologie steht der Dualismus von idealistisch-aprioristischer Richtung und materialistisch-empiristischer Richtung gegenüber. Diese *fundamentale* Trennung zu überwinden und den Streit der beiden Lager zu schlichten, erkannte Plessner als die Aufgabe der Zeit.

Das, was die philosophische Anthropologie leisten soll, fasst Plessner zu Beginn der »Stufen« wie folgt zusammen: »Heute ist man am Werk, den Dualismus zwischen Wissenschaft und Erkenntnistheorie produktiv zu überwinden. Das Mittel, die Phänomenologie, ist da: als Möglichkeit. Nun heißt es, das Mittel zu dem notwendigen Zweck zu gebrauchen.

Der Zweck heißt: Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte. Die Etappen auf diesem Wege sind: 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; und ein

---

<sup>139</sup> Digitale Bibliothek Band 12: Religion in Geschichte und Gegenwart. Stichwort Anthropologie, philosophische. S. 1501 (vgl. RGG Bd. 1, S. 410)

<sup>140</sup> ebd. 1504

wesentliches Mittel (nicht das einzige), auf ihm weiterzukommen, ist die phänomenologische Deskription.«<sup>141</sup>

Die Vorarbeiten sind geleistet: Zunächst gab Dilthey das Programm der Grundlegung der Geisteswissenschaften sozusagen *in Auftrag*. Die Zeit hatte bereits zu ihrem »erlösendem Wort«<sup>142</sup> »Leben« gefunden und Husserl lieferte mit der phänomenologischen Methode ein methodisch fundiertes Verfahren zur geisteswissenschaftlichen »Datenerhebung«. Aber noch standen sich Geistes- und Naturwissenschaften unversöhnlich gegenüber. Die Bereiche waren abgesteckt und über die Grenz- und Überschneidungszonen wurde weiterhin gestritten. Erst eine philosophische Anthropologie auf Grundlage einer Philosophie (in gewissem Sinne eine Theorie) der organischen Modale versprach, diese Kluft zu schließen.

## **2. Philosophische Anthropologie und die humanistische Tradition**

Plessner hat im Vorwort zur ersten Auflage der »Stufen« darauf hingewiesen, dass sozialphilosophische Studien ihn zum anthropologischen Problem geführt haben und nicht etwa umgekehrt. So stellt seine sozialphilosophische Schrift »Die Grenzen der Gemeinschaft« von 1924 eine praktische Ableitung und Anwendung seiner vorangegangenen sinnesphysiologischen Untersuchungen dar, der »Ästhesiologie des Geistes«<sup>143</sup>. Die »Stufen« folgten unmittelbar und stellen deutlich die Verknüpfung der beiden Bereiche heraus: Die Bedingungen des Menschseins und normative Überlegungen bezüglich des gesellschaftlichen Lebens.

Die sozialphilosophische Dimension muss demnach als zentraler Orientierungspunkt für Plessners Schaffen angesehen werden. Er war ein der Praxis verpflichteter Philosoph, der sich in entscheidende gesellschaftliche Debatten einbrachte oder, wie im Fall der »Grenzen der Gemeinschaft«, diese auslöste. Gerichtet war die letztgenannte Schrift gegen »Gemeinschaftsutopien«, dem Wunsch von Kommunisten wie Nationalsozialisten gleichermaßen nach einem nicht entfremdeten Zusammenleben. An dieser Stelle kann

---

<sup>141</sup> »Stufen« 68f.

<sup>142</sup> Plessner in der Einleitung der »Stufen des Organischen«

<sup>143</sup> Plessner, Helmuth: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. (1923) In: Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

bedauerlicher Weise nicht näher auf das Begriffspaar Gesellschaft – Gemeinschaft eingegangen werden.<sup>144</sup>

Weitere sozialphilosophische Derivate aus Plessners Anthropologie-philosophischen Untersuchungen folgten. Zu einiger Berühmtheit brachte es seine erstmals 1935 erschienene Schrift »Die verspätete Nation«. <sup>145</sup> Kürzer auf die »Grenzen der Gemeinschaft« folgte die wenig beachtete Schrift »Macht und menschliche Natur«<sup>146</sup>

Die Geschichte bestätigt Plessners Kritik der Gemeinschaftsutopie. Dennoch musste er die Erfahrung machen, dass die »Stufen«, auf welche er bereits in die »Grenzen der Gemeinschaft« hindeutete, keine vergleichbare Breitenwirksamkeit erzielten. So nahm man seine Analysen zur Kenntnis, brachte aber nicht die Bereitschaft und die Kraft auf, die sich daraus ergebenden Schritte zu gehen. Sogar in den inneren Zirkeln der philosophischen Fachwelt wurden die »Stufen« kaum rezipiert. Zu hoch war offenbar der Geist der Weimarer Zeit gestimmt, um sich mit einer so nüchternen und formalen Abhandlung beschäftigen zu wollen, die oberflächlich den Eindruck erwecken konnte, sich den exakten Wissenschaften anzudienen, indem sie nicht klar Stellung gegen sie bezog.

Am 30. Januar 1936 hielt Plessner, vertrieben aus Deutschland, seine Antrittsvorlesung an der Universität Groningen in Holland. Ihr Titel im Druck lautete »Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie«. Die auffällige Großschreibung mag als Ausdruck der Abgrenzung gegenüber Max Schelers Begriff gelten. Die Überzeugung wird spürbar in dem Text, dass die Grabenkämpfe zwischen subjektiver und objektiver Seite des cartesianischen Alternativprinzips Auswüchsen wie der nationalsozialistischen Eugenik und Rassenlehre zugrunde liegen und dass es über der Zeit sei, ein einheitliches Bild des Menschen zu erringen, das dem »Glauben an den Menschen« Raum verschaffte, damit sich an das Zeitalter des Humanismus anknüpfen ließe.

»Gelegentliche Bizarrerien dürfen nicht über den Ernst der Gefahr täuschen, in die damit die Idee des Menschen geraten ist. Wenn ihre alten metaphysischen und ontologischen Garantien nicht mehr fraglos gelten, dann werden auch Menschheit und Menschlichkeit moralisch zum Problem. [...] So ist ihm, wenn er den Zweifel an der erschütterten

---

<sup>144</sup> Sh. daher: Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte. Hg. Von Wolfgang Essbach, Joachim Fischer und Helmut Lethen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

<sup>145</sup> Plessner, Helmuth: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. (1935/1959) In: Gesammelte Schriften VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

<sup>146</sup> Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931). In: Gesammelte Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Überlieferung so ernst wie nur möglich nimmt, sein Menschsein als Tatsache und als Aufgabe zum Problem geworden.

Und zwar, wenn wir recht sehen, in einem Umfang und einer Tiefe, die keine Steigerung mehr zulassen. Es handelt sich nicht mehr um Fragen, wie die Kreatur Gottes sündig werden konnte oder der endlich-sündige Mensch das Unendliche göttlichen Wesens denken kann [...]. Es handelt sich um das Menschsein als solches und um das Recht zugleich seiner theoretischen Abgrenzung und praktischen Verbindlichkeit, um die Frage, was es bedeutet und wie es möglich ist: ein Mensch zu sein.«<sup>147</sup> Diese Aussagen aber machen deutlich, dass es sich bei der Sorge um den Mensch-Begriff um eine generelle handelt, die sich nicht am Phänomen des Nationalsozialismus erschöpft. Es ist die Sorge über einen einseitig positivistischen Wissenschaftsbegriff. Wie sollte das sich daraus ergebende »lebensweltliche Vakuum« eines auf die Metaphysik in schwankendem Maße angewiesenen Menschen ausgefüllt werden?

Der Mensch kann sich selbst im Rückblick der Geschichte erkennen. Dort sieht er, was er ist, weil das Gewesene feststeht. Aus der unmittelbaren Gegenwart und Seinswirklichkeit lässt es sich dagegen nicht entnehmen. Also trägt der Mensch Verantwortung gegenüber der Geschichte: Ihr schreibt er ein, was er ist.

»Weil wir heute durch die Erfahrungen der Historie, durch die Kritik der Entwicklungsidee, durch die politische und ideologische Bekämpfbarkeit der humanitas um die Gewagtheit und Rückhaltlosigkeit des »Menschen«gedankens wissen, müssen wir das Menschsein in der denkbar größten Fülle an Möglichkeiten, in seiner unbeherrschbaren Vieldeutigkeit und realen Gefährdetheit so zum Ansatz bringen, daß die Gewagtheit eines derartigen Begriffes als Übernahme einer besonderen Verantwortung vor der Geschichte verständlich wird.«<sup>148</sup>

### **3. Anwendungen**

#### **3.1 Lebensweltliche Deutungskompetenz in Natur- und Geisteswissenschaften**

In der aktuellen Rezeption Plessners lässt sich stellenweise ein Verharren im cartesianischen Dualismus beobachten. Plessner wird als Vertreter der »Leben«-Seite

---

<sup>147</sup> Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie. In: Plessner, Helmuth: *Conditio Humana*. Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. (42f.)

<sup>148</sup> ebd. S. 37

gelesen, der gegen die Ansprüche der reduktionistisch-objektivistischen Seite ins Feld geführt werden kann.<sup>149</sup>

Dabei wird übersehen, dass es Plessner gerade um die Überwindung dieses ›Grabenkampfes‹ geht. Erinnerung sei hier nochmals an das Plessner-Zitat in Abschnitt I.2. Descartes fundamentale Bestimmung als Ausgangspunkt der Subjekt-Objekt-Spaltung: »Niemand bezweifelt die außerordentliche Zweckmäßigkeit und Anschaulichkeit der Unterscheidung von physisch und psychisch. [...]«. In den heute maßgeblichen Debatten – Gentechnik, Neurowissenschaften, Künstliche Intelligenz Forschung – könnte es sich für die Sache der Geisteswissenschaften als strategischer Fehler erweisen, sich auf eine Naturwissenschafts-konträre philosophische Beschreibungsebene zurück zu ziehen. Derzeit zeichnet sich am Horizont gar die Möglichkeit ihrer Abschaffung ab.<sup>150</sup> Doch auch, wer solche Überlegungen nicht ernst nimmt, muss zugeben, dass die Geisteswissenschaften keineswegs autonom in ethischen und ähnlich relevanten Fragen ihres Ressorts entscheiden können. Ihre Interpretationsansätze beziehen sie häufig von naturwissenschaftlichen Theorien, beispielsweise der Evolutionstheorie. Die von Dilthey angestrebte »allgemeine Wissenschaft« als ein »Inbegriff geistiger Tatsachen«<sup>151</sup>, liegt ferner denn je.

Plessners Philosophie des Organischen als der Vollzug eines Denkens jenseits des cartesianischen Alternativprinzips kann als Ausgangspunkt dafür dienen, zu einer (erneuten) Gleichstellung von Geistes- und exakten Naturwissenschaften zu gelangen und zu einem Wissenschafts- und Fortschrittsprogramm zu führen, dessen Zentrum der Begriff »Leben« ist. »Leben« als Leitbegriff deshalb, weil der Leitbegriff »Mensch« zum Anthropozentrismus verlockt. Es gilt nicht, die Wissenschaften im Hinblick auf den Menschen, dessen Befindlichkeiten und Bedürfnisse zu entwerfen, wie es mit der christlichen Tradition in der Pionierzeit der exakten Naturwissenschaften unvermeidlich war, und wie es im Wort von der »Unterwerfung« oder »Beherrschung der Natur«

---

<sup>149</sup> So in: Kaltenborn, Olaf: Das Künstliche Leben. Die Grundlagen der Dritten Kultur. München: Wilhelm Fink Verlag 2001. (S. 100ff.)

<sup>150</sup> Der bekannte Mediziner und Neurowissenschaftler Wolf Singer kritisiert die Geisteswissenschaften dafür, dass sie sich zu den rasanten Entwicklungen und lebensweltlichen Umwälzungen der letzten Jahre nicht adäquat und einschreitend haben äußern können. In humanistischer Absicht möchte er daher ihre Fragen an die Naturwissenschaften delegieren. Er übersieht, dass es das Primat der Naturwissenschaften ist, welche den Geisteswissenschaften ihre Deutungskompetenzen abspricht.

Vgl. DIE ZEIT 50/2000: Wer deutet die Welt? Ein Streitgespräch zwischen dem Philosophen Lutz Wingert und dem Hirnforscher Wolf Singer über den freien Willen, das moderne Menschenbild und das gestörte Verhältnis zwischen Geistes- und Naturwissenschaften. Elektronische Publikation. URL:

[http://www.zeit.de/archiv/2000/50/200050\\_wingert\\_singer.xml?term=Wolf](http://www.zeit.de/archiv/2000/50/200050_wingert_singer.xml?term=Wolf)

<sup>151</sup> sh. I 4.1 a) in dieser Arbeit

anklingt. In Zukunft und im Hinblick auf unsere endliche und beschädigte Umwelt muss es um ein Bild des Menschen gehen, welches eingebettet ist in den Gesamtzusammenhang »Leben«.

### 3.2 Die Mensch-Computer-Analogie im Licht der Philosophie des Organischen

Anstatt mich in einer Anwendung der Philosophie des Organischen wie es geboten wäre mit dem weiten Feld der Kognitionswissenschaften insgesamt zu konfrontieren, zu welchem sprachliche, psychische und neuronale<sup>152</sup> Phänomene gehören, beschränke ich mich auf die noch junge Künstliche-Intelligenz-Forschung (artificial intelligence, AI) und in die daraus ableitbare Künstliche-Leben-Forschung (artificial life, a-life).

Mit der Philosophie des Organischen lässt sich folgendes klar stellen: Intelligentes Verhalten ist zwar nicht, wie der Funktionalismus lehrt, an eine konkrete materielle Basis gebunden, aber Leben. Leben kann nur in organischer Form auftreten.

»Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch (einer geistreichen Mutmaßung des Paläontologen Dacqué zu gedenken) unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt. Gebunden ist der Charakter des Menschen nur an die zentralistische Organisationsform, welche die Basis für seine Exzentrizität abgibt.«<sup>153</sup>

Mit dieser Aussage scheint Plessner die Philosophie des Organischen in die Nähe der Multirealisierbarkeit funktionalistisch verstandener Denkprozesse zu rücken. Gemeint ist aber, dass die für Anthropologen noch immer rätselhafte Leistung »Selbstreflexivität« im Laufe der evolutionären Entwicklung auch bei einer anderen *Tierart* hätte auftreten können, bzw. dass nicht auszuschließen ist, dass ein solches Vermögen irgendwann auch bei einer Tierart auftreten *wird*. Von einer Realisierbarkeit der exzentrischen Seinsart »Mensch« auf anorganischer Basis spricht Plessner hierbei also nicht, vielmehr schließt seine Herangehensweise solches implizit aus.

Warum ist dem so? Könnte nicht die AI doch Recht haben und irgendwann fühlende Maschinen »erschaffen«?

Betrachten wir zur Beantwortung dieser Frage den Intelligenz-Begriff, da dieser für diese Forschungsrichtung den Zentral- und Ausgangspunkt darstellt.

---

<sup>152</sup> vgl. Kognitionswissenschaft: Grundlagen, Probleme, Perspektiven. Hg. von Dieter Münch. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

<sup>153</sup> »Stufen« 365f.

Noch in den 60er Jahren finden sich Definitionen des Begriffes »Intelligenz«, die ihn zum exklusiv menschlichen Vermögen erklären.<sup>154</sup> Tiere verfügen danach nicht über Intelligenz, auch wenn ihre Leistungen als Reflex-Automaten verblüffend intelligent wirken können.

Mit dem Aufkommen der Sprachphilosophie und der Analytischen Philosophie des Geistes änderte sich dieser Zustand. Intelligenz musste allgemeiner gefasst werden und erfuhr eine Ablösung vom Menschen. Als zielgerichtete »Problemlösefähigkeit« kann sie heute auch Tieren zugesprochen werden, die ja Hindernisse auf dem Weg von einem Anfangszustand zu einem Zielzustand in einer komplexen Welt beseitigen können. Wenn aber der Begriff »Intelligenz« aufgeht in der Fähigkeit, logische Schlüsse zu ziehen um damit planmäßig, sinnvoll, zielstrebig Probleme lösen zu können so kann es auch intelligente Computerprogramme geben.

Den bedeutsamen Unterschied, der zwischen einem Problemlösevorgang der belebten Materie und dem der unbelebten Materie besteht, bekommt man bei diesem reduzierten Intelligenz-Begriff nicht mehr in den Blick. Ist Intelligenz beim Lebewesen das In-Erscheinung-Treten eines rationalen Vermögens auf dem Weg zu einer angestrebten Bedürfnisbefriedigung. Wenn beispielsweise der Schimpanse einen Stock als Werkzeug benutzt, um sich damit eine Banane aus einem Käfig zu angeln, handelt er intelligent. Dagegen ist die Intelligenzleistung eines Computerprogramms »inhaltsleer«, d.h. nicht ausgerichtet an Bedürfnisbefriedigung. Sie ist faktisch nicht intentional, da für Intentionalität erst eine sich selbst empfindende Entität vorhanden sein muss – ein Etwas, das es bei der Maschine aber nicht gibt, vielmehr erst das Ziel der Bemühungen ist.

Die Voraussetzung für Intentionalität – Selbst-Haben aufgrund einer prinzipiell divergenten Innen-Außen-Beziehung nämlich – fällt in der AI-Forschung zusammen mit ihrem Endziel. Die Aufgabe wird damit logisch zu einer unlösbaren. Auch, wenn man dem intelligenten Programm Intentionalität methodisch unterstellt, verleiht man ihm damit keine solche Fähigkeit. Allenfalls *antizipiert* der menschliche Beobachter die Intentionalität an Stelle der Maschine und für sie in einem parallel laufenden interpretatorischen Akt. Dass aber auf diesem Wege tatsächliche Intentionalität (die in

---

<sup>154</sup> »Intelligenz (vom lat. *intelligere*, „einsehen, begreifen, Kenner sein“), die dem Menschen eigentümliche geistig-verstandesmäßige Begabung, im engeren Sinne die Fähigkeit, sich in ungewohnten Situationen schnell zurecht zu finden [...]« in: Philosophisches Wörterbuch. Hg. v. Georgi Schischkoff. Stuttgart: Alfred Kröner 1960. (Stichwort Intelligenz)

einem sich habenden Selbst wurzelnde, beständig wechselnde Befindlichkeit der Unausgeglichenheit zu einem bestimmten Zeitpunkt), auf einem hohen Komplexitätsniveau künstlicher Symbolverarbeitung ›geboren‹ werden könnte, ist logisch ausgeschlossen.

Man sollte daher die Unterscheidung belebter Intelligenz und unbelebter Intelligenz nie aus dem Blick verlieren.

Lautet die Problemstellung an ein intelligentes Programm: Werde fähig, das dich konstituierende System als die Summe seiner Teile mit einem Plus, welchem du die Bezeichnung »Ich« gibst, zu erkennen, so könnte das Programm irgendwann in der Lage sein, einen glaubwürdigen Output zu liefern, der einen menschlichen Interpreten zu der Einschätzung zwänge, die Maschine verfüge über Selbstreflexivität. Auf dem Weg, der Entwicklung des künstlichen Selbstbewusstseins, so ließe sich vermuten, wird die Maschine Vorformen des finalen Selbstbewusstseins erleben, sie würde sich ihrem Ziel annähern, ganz wie das immaterielle Wesen Mensch sich über sein Tierbewusstsein der finalen Selbstreflexivität angenähert hat. Durch Verfeinerung und Optimierung seiner Schleifenprozesse würde die Maschine zu höheren Bewusstseinszuständen gelangen, zu einem tieferen Verständnis ihrer *selbst*, ganz wie der Mensch, der sich in spiritueller Versenkung übt.

Doch all diese plausibel scheinenden Analogien scheitern: Das Programm verfügt nicht über eine lebendige organische Basis. Eine Maschine wird prinzipiell niemals »Ich« zu *sich* sagen können. In diesem Satz steckt bereits seine Begründung: Die Maschine hat kein Selbst. Ein Körper, der keine erscheinende Positionalität aufweisen kann, hat nichts, woran Exzentrizität statthaben könnte.

Nach heutigem Know-How und bei heutiger Rechenleistung werden nur wenige bestreiten wollen, dass ein Programm möglich ist, welches das Wort »Ich« korrekt in Sätzen gebraucht, indem es sprachliche Konventionen anwendet und für Sonderfälle auf eine umfangreiche Datenbank aus Beispielsätzen zurückgreifen kann. Es besteht den Turing-Test – doch jeder Beobachter ist überzeugt, dass es nicht weiß, was dieses »Ich« für einen Menschen ist und sein kann. Egal, wie komplex man eine Maschine gestaltet, egal wie komplex sie sich in endloser Selbstverbesserung selbst gestaltet, sie wird *sich* nie erkennen, es gibt für sie kein *Sich*. Es ist nicht damit getan, ihr ein Selbst-Symbol zu geben, welches sie anwenden kann auf ihre sämtlichen Hardwareteile und

Programmroutinen. Das Selbst, auf das der Mensch rekurriert, ist eine Tatsache, für die der Mensch aber nichts Handgreiflicheres hat, als *Gefühle*. Mit der Philosophie des Organischen kann jedoch davon ausgegangen werden, dass bereits das Tier als geschlossene Organisationsform belebter Materie darüber verfügt.

Rückbezug auf ein Selbst kann nicht stattfinden, wo es diese Basis nicht gibt. Das Tier geht aus sich heraus in sich selbst zurück, das Computerprogramm aber ist in diesem Sinne statisch, egal, wie netzwerkartig seine Struktur auch sein mag. Hier liegt eine prinzipielle Grenze.

Durch logische Symbolverarbeitung entsteht kein »Geist« und aus einem gesetzten Selbst-Symbol als Kulminationspunkt für Selbstbezüglichkeit<sup>155</sup> wird kein tatsächliches, lebendiges »Selbst«, das für ein Lebewesen in einer je besonderen Art und Weise ist. Vertreter der starken KI hofften in Verkennung des Charakters des menschlichen (als eines tierischen) »Selbst« auf einen unerklärlichen Beseelungsvorgang, auf einen qualitativen Schub, auf einen Zuwachs um ein geisthaltiges Plus, der sich irgendwann bei steigender Komplexität oder gar Rechenleistung einstellen würde. Welche Vorstellung von Emotionalität liegt dieser Hoffnung zugrunde? Die, dass Emotionen als die nächste Stufe rationaler Prozesse angesehen werden. In der Natur aber ist es umgekehrt: Emotional-qualitative Welterfahrung beginnt beim Tier. Auch, wenn es keinen klaren *Gedanken* fassen kann, so kann es doch beispielsweise in freudiger Erregung oder in Trauer sein. Noch bevor ein Kind sein erstes Wort gesprochen hat, hat es schon hundertfach gelacht und geweint.

Rationalität ist wohl von einem Organismus loslösbar und kann als bloße rechnerische Funktion auch außerhalb eines Organismus stattfinden, doch findet dieser Prozess dann nicht für die ihn ausführende Entität statt, sondern bestenfalls für den Betrachter und Interpreten – oder der Prozess ist sinnlos.

Sehr viel früher als geschehen, hätte die AI-Forschung stutzig werden müssen. Der Grund für ihr spätes Erwachen liegt wohl darin begründet, dass sie zu beschäftigt mit dem Auffinden von allgemeinen Sprachregeln war.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> vgl. Hofstadter, Douglas R.: Gödel, Escher, Bach. Ein Endloses Geflochtenes Band. 2. Aufl. Stuttgart: Klett 1985. (758)

<sup>156</sup> Hofstadter gibt eine Beispielerzählung, in der es um ein weinendes Mädchen geht, welchem der Luftballon davon geflogen ist. »Man könnte einwenden, daß das Programm, sogar wenn es in irgendeinem intellektuellen Sinn »versteht« was gesagt wurde, nie *wirklich* verstehen wird, bis es auch geweint und geweint hat. Und wann wird ein Computer das tun? [...] Leider sind im Augenblick [gegen Ende der 1970er

Was von der AI-Forschung bleibt, ist die schwache AI, die sich mit anwendungsorientierter Problemlösung beschäftigt, beispielsweise der Steuerung von Arbeitsabläufen, der Simulation verschiedenster Prozesse zum Zwecke der Erkenntnisgewinnung und Vorhersage. Die für die Lebenswelt des Menschen zentrale Dimension der Bedeutungen bleibt von ihr unberührt. Einer unbelebten Intelligenz kann nie etwas von Bedeutung sein und unbelebt bleibt sie, solange sie nicht aus der Stufenfolge des Organischen hervorgeht.

Gleiches gilt für eine der AI verwandte Forschungsrichtung genannt *artificial life*. Auch hier gab es eine starke Auffassung, welche die Simulation von Lebensprozessen auf der Ebene der Zellen für »lebendig« hielt.<sup>157</sup>

Plessners Philosophie des Organischen leistet die philosophische Begründung für die menschliche Intuition, dass Maschinen dem Menschen niemals ebenbürtig werden können. Diese wurde bisher von den Anhängern der AI glaubend bezweifelt, von ihren Gegnern hoffend postuliert.

### 3.3 Funktionalistische Reduktionismen

Der Philosoph Daniel C. Dennett spricht in seinem Buch »Spielarten des Geistes« (deutsch 2001) vom Menschen als dem Zusammenspiel von Abermillionen »Nano-Robotern«, die er in funktionaler Herangehensweise mit Mikroorganismen gleichsetzt.<sup>158</sup> Mit diesem Verfahren versucht er den Nachweis, dass intelligente Roboter prinzipiell möglich wären, und unterstellt gleichzeitig, dass der Mensch nicht mehr sei, als eben ein Solcher. Der

---

Jahre] viele AI-Forscher aus verschiedenen Gründen nicht bereit, Fragen dieser Art ernst zu nehmen. In einem gewissen Sinn jedoch haben die AI-Forscher recht: Es ist etwas *verfrüht* [Hervorhebung tm], anweinende Computer zu denken, zuerst müssen wir uns Regeln ausdenken, die mit Sprache – und anderem – zu tun haben. Mit der Zeit werden wir uns dann diesen tiefergreifenden Fragen gegenübersehen.« ebd. 720

<sup>157</sup> so John von Neumann: »Life is a process which can be abstracted away from any particular medium« oder auch Christopher Langton, einer der Mitbegründer der neuen Wissenschaftsdisziplin artificial life in den 1980er Jahren: »Microelectronic technology and genetic engineering will soon give us the capability to create new life forms in silico as well as in vitro.« Beide Zitate: Elektronische Publikation. URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Artificial\\_life](http://en.wikipedia.org/wiki/Artificial_life)

<sup>158</sup> Dennett erkennt den Ursprung des menschlichen Geistes in der Entwicklung von Makromolekülen. »Diese gigantischen Moleküle sind winzige Maschinen – makromolekulare Nanotechnologie. Eigentlich sind sie natürliche Roboter.«

Eine Hypothese von sich selbst verdoppelnden »natürlichen Robotern« unterscheidet nicht zwischen belebt und unbelebt. Sie meistert also nicht den schwierigen Übergang, sondern sie umgeht ihn.

Dennett, Daniel C.: Spielarten des Geistes. München: Bertelsmann 2001.

programmiertechnischer Aufbau einer Maschine müsste nur ähnliche Komplexität wie die Informationsverarbeitungsprozesse im menschlichen Gehirn aufweisen, um die Maschine dem Menschen ähnlich zu machen. Dennett führt die Genese des menschlichen Geistes auf die Entwicklung von Makromolekülen zurück. »Diese gigantischen Moleküle sind winzige Maschinen – makromolekulare Nanotechnologie. Eigentlich sind sie natürliche Roboter.«

Eine Hypothese von sich selbst verdoppelnden »natürlichen Robotern« unterscheidet nicht zwischen belebt und unbelebt. Sie meistert also nicht die schwierige Erklärung des Übergangs von der einen Seinsweise in die Andere, sondern sie umgeht sie.

Mit Plessners Stufentheorie ist eine Gleichsetzung von Mikroorganismen mit Nano-Robotern unmöglich. Die Maschine *verhält* sich zwar funktional ununterscheidbar, verfügt aber über keine divergente Außen-Innen-Beziehung, keine Grenze, an der sich zwei ineinander nicht überführbare Bewegungsrichtungen scheiden würden. Der Funktionalismus ist ein Pragmatismus. Er beurteilt Prozesse von ihrem Ergebnis her. Im Falle einer Bestimmung der Lebendigkeit unterschlägt er aber lebensweltlich unbezweifelbare Phänomene, die für gegenläufige Analysemethoden wie die Plessnersche Philosophie des Organischen zentral sind. Plessner zentriert die Wahrnehmungsqualität, weist sie sämtlichen Realisationsstufen der belebten Materie nach, verortet sie nicht erst im Verstand des Menschen, sondern macht sie zum entscheidenden Kriterium für Lebendigkeit schlechthin. Ob sich die Pflanze dessen bewusst werden kann oder nicht: sie verfügt über ein »Innen«. Plessner geht sogar soweit zu behaupten, dieses trete *gegenständlich* auf.

Die Krux am Funktionalismus ist, dass er nur eine Vorstellung von »Innen« hat. Anders gesagt: Als eine materialistische Denkmethode ist er darauf angelegt, ein »Innen«-Konzept nach phänomenologischer Erfahrung auszuschließen. Von Seiten der Plessnerschen Philosophie muss ihm der Vorwurf gemacht werden, dass für ihn ausschließlich die Erfahrungsstellung der Außenwelt existiert. Er kürzt das »Innen« weg, bzw. macht es – in Bezug auf kognitive Prozesse – zur Metapher für eben diese. Plessners Verdienst ist es, nachgewiesen zu haben, dass ein »Innen« lange »vor« dem Verstand ansetzt. Zwischen seinem »Innen« und dem rein verstandesmäßigen »Innen« als Metapher für »Informationsverarbeitung, Symbolmanipulation« liegt somit eine unüberbrückbare Kluft. Das denkende Computerwesen muss nach der Philosophie des Organischen eine Totgeburt sein – bereits im Ansatz und konstitutiv nicht lebens-, wenn auch funktionsfähig.

Auf den Menschen bezogen, lässt sich folgenden Beobachtung daraus ableiten:

Die menschliche Rationalität hat in der Philosophie und den Wissenschaften mittlerweile einen Stellenwert erlangt, der den Begriff austauschbar macht mit dem der Person.

Anders sind Fantasien nicht erklärbar, die davon handeln, den »mentalen Inhalt« des Gehirns eines Menschen auf eine Festplatte zu kopieren. Sollte ein solches Experiment *funktionieren*, hätte man damit einen real existierenden Untoten fabriziert. Ein überaus totes Programm, das von sich glaubt, eine konkrete Person zu sein. Wahrscheinlich würde dieses Programm, wenn es funktional eingestellt ist, abstreiten, nicht lebendig zu sein. Mit einem mechanischen Körper ausgestattet, würde es möglicherweise sogar vergessen können, wie es entstand und dass ein Unterschied zu seinem vormaligen Menschsein besteht. Eine seltsame Paradoxie böte sich dann dem phänomenologischen Betrachter: obwohl das Wesen augenscheinlich lebt, fühlt, denkt, empfindet wäre es nicht lebendig. Ein Schluss, den der Phänomenologe ziehen muss, sobald er die Geschichte der Herstellung des Wesens erfährt und – mit Plessners Definition des Lebens – die Unmöglichkeit seiner Lebendigkeit feststellen muss. Eine ethische Frage erhebt sich: Darf man einem toten Wesen, dass an seine eigene Lebendigkeit glaubt und diese behauptet, diese absprechen? Bei negativen Entscheid ergäbe sich daraus die Folge der Einführung einer Unterscheidung im Bereich des Lebendigen: in A) organisch realisiertes Leben und B) funktional realisiertes Leben ohne spezifische materielle Gebundenheit, d.h. beliebig oft kopierbar und auf beliebig gestalteter »Hardware« implementierbar.

Aber auch damit wäre der Streit zwischen den Lagern der Neo-Mechanisten oder Funktionalisten und der Phänomenologen oder Qualia-Theoretiker nicht geschlichtet. Denn funktionalistisch betrachtet besteht kein Unterschied zwischen der A- und der B-Form.

Ein Vermittlungsversuch kann kaum über den Plessners hinausgelangen, wenn er schreibt: »Wenn der physikalische Optiker statt mit Augen mit Thermoelementen arbeitet, so leugnet er darum noch nicht die Notwendigkeit – mit der er sich freilich nicht beschwert –, die Strukturgesetze des phänomenalen Spektrums zu erforschen. Ganz in derselben Weise muß der Streit zwischen Vitalisten und Mechanisten geschlichtet werden, denn sein Gegenstand gehört einfach verschiedenen ontischen Ebenen an. Und man darf nicht an die Wirklichkeit mit der vorgefaßten Überzeugung herantreten, daß sie nur so weit Wirklichkeit ist, wie sie sich physikalisch-mathematisch bestimmen läßt.«<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> »Stufen« 161

Keinem Empiriker dürfte es gelingen, sein Menschsein aus seinem Alltag vollständig zu verbannen. Ja nicht einmal sinnvoll dürfte ein solches Unterfangen noch dem strengsten und exaktesten Wissenschaftler erscheinen. Wenn aber Einigkeit herrscht darüber, dass im Alltagsleben die Beschreibungsebene der Empfindungsqualitäten sinnvollerweise eingenommen werden kann und muss, um seine Anforderungen zu bewältigen, so schließt dies die Aufrechterhaltung der cartesianischen Alternative als Fundament unseres Weltmodells aus. Der Gedanke, dass ein Wissenschaftler sein Weltbild wechseln kann, wie er seinen Kittel gegen den Freizeitanzug tauscht, ist irrig. Die vom cartesianischen Alternativprinzip erzwungene Reduktion der Empfindungsqualitäten korrumpiert als Konsequenz des daraus entstehenden Weltbildes das Individuum. Es muss sich selbst untreu werden, sich verleugnen, wenn es gleichzeitig Anspruch auf ein »normales« Alltagsleben erhebt, im Nachdenken über die Welt aber seine prinzipielle Maschinenhaftigkeit annehmen muss. Darin liegt die Letztbegründung der Fehlerhaftigkeit einer Fundamentalisierung der Leib-Seele-Dichotomie. Hierin erkennen wir außerdem den Grund ihrer extremen Zähigkeit: Sie zu verwerfen entspricht weniger einem rationalen Schluss aufgrund einer einleuchtenden Erklärung, als einem Willensakt, einem Entschluss. Mit Plessners philosophischer Anthropologie wäre die Debatte in den Wissenschaften eine andere: gestützt auf die Grundübereinkunft und –überzeugung mehrerer gleichberechtigter Beschreibungsebenen verfügte das neuzeitliche Denken erstmals über eine fundierte Arbeitsethik.

### **Abschließende Zusammenfassung der Arbeit**

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel verfolgt, die »Philosophie des Organischen« wie sie in dem Buch »Die Stufen des Organischen. Einführung in die philosophische Anthropologie« von Helmuth Plessner entwickelt worden ist, aufzuschlüsseln und vereinfacht wiederzugeben. Im Vorfeld sollte der geistesgeschichtliche Entstehungshintergrund geklärt werden, wobei in der Hauptsache auf das Prinzip der »cartesianischen Alternative« einzugehen war.

In einer abschließenden Anwendung beschäftigte sich die Untersuchung mit der Zurückweisung bestimmter Postulate der so genannten »starken Künstliche-Intelligenz-Forschung«, der »starken Künstliches-Leben-Forschung« sowie einer Zurückweisung funktionalistischer Begründungsversuche des menschlichen Geistes. Mit Hilfe des theoretischen Rüstzeugs der Philosophie des Organischen ist es gelungen, eine prinzipielle

Kluft zwischen künstlichem und naturgewachsenem Leben aufzuweisen, womit die Leistungsfähigkeit und Aktualität der Plessnerschen Philosophie unter Beweis gestellt werden konnte.

Weiterhin beschäftigte sich die Arbeit mit dem Begriff und dem Programm der philosophischen Anthropologie nach Helmuth Plessner. Kern dieses Systems ist das Vorhaben einer Konstituierung der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik als philosophische Anthropologie.

Dieser Teil der Arbeit baut gleichermaßen auf dem im Vorfeld gegebenen Abriss des Entstehungshintergrundes auf.

Entlang der Plessnerschen Argumentationsweise konnte gezeigt werden, dass eine erneute Rückbesinnung auf die Deutungskompetenzen der Geisteswissenschaften geboten ist, um das abendländische Erbe eines humanistischen Menschenbildes in einem Zeitalter zu erhalten, das durch immenses Faktenwissen und immer mächtiger werdende technische Hilfsmittel geprägt ist.

## **Verzeichnis der verwendeten Literatur**

### **Primärliteratur**

Plessner, Helmuth. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Daraus verwendet:

Plessner, Helmuth: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. (1923) In: Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Plessner, Helmuth: Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie. In: Gesammelte Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931). In: Gesammelte Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Plessner, Helmuth: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. (1935/1959) In: Gesammelte Schriften VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Plessner, Helmuth: *Conditio humana*. Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Plessner, Helmuth: Schriften zur Philosophie. Gesammelte Schriften IX. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

### **Sekundärliteratur**

Dennett, Daniel C.: Spielarten des Geistes. München: Bertelsmann 2001.

Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften Bd. XIX. Besorgt von Karlfried Gründer und Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek: Rowohlt 1993.

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg im Breisgau: Herder.

Hofstadter, Douglas R.: Gödel, Escher, Bach. Ein Endloses Geflochtenes Band. 2. Aufl. Stuttgart: Klett 1985.

Jung, Matthias: Dilthey zur Einführung. Hamburg: Junius 1996.

Kafka, Peter: Gegen den Untergang. Schöpfungsprinzip und Globale Beschleunigungskrise. Wien: Hanser 1994.

Kaltenborn, Olaf: Das Künstliche Leben. Die Grundlagen der Dritten Kultur. München: Wilhelm Fink Verlag 2001.

Kämpf, Heike: Helmuth Plessner. Eine Einführung. Düsseldorf : Parerga, 2001.

Kognitionswissenschaft: Grundlagen, Probleme, Perspektiven. Hg. von Dieter Münch. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Philosophisches Wörterbuch. Hg. v. Georgi Schischkoff. Stuttgart: Alfred Kröner 1960.

Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte. Hg. Von Wolfgang Essbach, Joachim Fischer und Helmut Lethen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Redeker, Hans: Helmuth Plessner oder die verkörperte Philosophie. Berlin: Duncker & Humblot 1993.

Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Zuerst gedruckt in den *Horen*, 1795.

Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt am Main: Fischer 1997.

### **Elektronische Quellen**

Descartes, René: Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie. Entstanden 1628/29. Erstdruck unter dem Titel »Meditationes de prima philosophia, in qua die existentia et animae immortalis demonstratur«, Paris 1641. Text nach der Übersetzung durch Julius Heinrich von Kirchmann von 1870. Entnommen aus: Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 15824

DIE ZEIT 50/2000: Wer deutet die Welt? Ein Streitgespräch zwischen dem Philosophen Lutz Wingert und dem Hirnforscher Wolf Singer über den freien Willen, das moderne Menschenbild und das gestörte Verhältnis zwischen Geistes- und Naturwissenschaften. Elektronische Publikation.

URL: [http://www.zeit.de/archiv/2000/50/200050\\_wingert\\_singer.xml?term=Wolf](http://www.zeit.de/archiv/2000/50/200050_wingert_singer.xml?term=Wolf)

Wikipedia-Eintrag »Artificial Life«: URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Artificial\\_life](http://en.wikipedia.org/wiki/Artificial_life)

### Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig, ohne fremde Hilfe und ausschließlich unter Verwendung der angegebenen Hilfsmittel und Schriften angefertigt habe.

*Torsten Mayer*

Chemnitz, 13. Juni 2005

