



Studienabschlussarbeiten

Fakultät für Philosophie,
Wissenschaftstheorie und
Religionswissenschaft

Dresler, Nastasja S.:

Die natürlichen Entstehungsbedingungen
menschlicher Kultur
Über Helmuth Plessners Anthropologie

Magisterarbeit, Sommersemester 2010

Gutachter: Vossenkuhl, Wilhelm ; Rothhaupt, Josef G. F.

Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft
Philosophie

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.28099>

Nastasja S. Dresler

Die natürlichen Entstehungsbedingungen menschlicher Kultur

Über Helmuth Plessners Anthropologie

Inhalt

A) Einleitung.....	3
B) Hauptteil.....	5
1. Natur und Kultur – Diskussionen über ein Kontrastpaar.....	5
1.1. Zwei Größen im Konflikt: Begriffliche Orientierung	6
1.2. Die Naturalismus-Kulturalismus-Kontroverse. Zur Tradition zweier Positionen	9
1.2.1. <i>Natur</i> und <i>Kultur</i> im Konkurrenzverhältnis	24
1.2.2. Die Verschränkung zweier Kategorien	26
2. Die Losung von der Kultur als zweite Natur: Überlegungen zu einer Verhältnisbestimmung bei Helmuth Plessner	12
2.1. Theoretische Voraussetzungen	12
2.1.1. Zur methodischen Ausrichtung einer philosophischen Anthropologie	29
2.1.2. Die Stufen des Organischen und der Mensch	34
2.1.2.1. <i>Die Axiomatik des Organischen</i>	34
2.1.2.2. <i>Die exzentrische Positionalität</i>	38
2.2. Realisierungsmodi der exzentrischen Positionalität: Die anthropologischen Grundgesetze	21
2.2.1. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit als näher zu untersuchender Realisierungsmodus	41
2.2.1.1. <i>Thesen</i>	42
2.2.1.2. <i>Zusammenhänge</i>	46
2.3. Resümee und Erweiterung: Das Mängelwesentheorem im Denken Herders, Gehlens und Blumenbergs.	
C) Schluss	42
D) Bibliographie.....	44

A) Einleitung

Das komplexe Verhältnis von der Natur- zur Kultursphäre auszuloten nimmt innerhalb des Forschungsfeldes der Kulturwissenschaften und der Kulturphilosophie einen wichtigen Platz ein. Zumeist als Kontrastpaar organisiert gehen die Begrifflichkeiten von *Natur* und *Kultur*, die nach einer genaueren inhaltlichen Bestimmung verlangen, dabei in einer oppositionellen Beziehung nicht voll auf. Zwar unterscheiden sich beide Phänomene in ihrer Gegebenheit in zahlreichen Wesensmerkmalen voneinander, doch ist *Natur* ohne *Kultur* ebenso wenig denkbar, wie *Kultur* ohne *Natur* – mag dieser Konsens auch nur ein vager sein und auf eine lange Geschichte von Kontroversen zurückblicken, die dieser Auffassung eine einseitige Verhältnisbestimmung entgegensetzten pflegten.

Gegenstand der vorliegenden Darstellung soll weniger der erstere Zugang sein; die Untersuchung beabsichtigt nicht, auf das Vorhandensein eines kulturellen Werkzeugs als Voraussetzung der Naturerschließung zu verweisen, sondern den Umstand der natürlichen Anlage des Menschen zum Kulturwesen zu verdeutlichen und somit den Umstand zu beleuchten, dass die *Kultur* stets auf die *Natur* angewiesen ist.¹ Wenn wir uns somit weniger mit der Betrachtungsweise des Kulturalismus, der die Möglichkeit einer objektiven Benennung von Gegenständen dank unserer durch kulturelle Techniken gefärbten Wahrnehmung leugnet, befassen, bedeutet dies allerdings nicht zwingend, dass zur Bearbeitung der Fragestellung ein rein naturwissenschaftliches Verfahren dienen soll, vermittels dessen empirischen Methoden man meint, den Gegenstand bereits erschöpfend erfasst zu haben.² Zugleich soll die Distanzierung von diesem Zugang jedoch nicht dazu verleiten, die philosophisch-anthropologische Forschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts darin zu verkennen, dass diese die Forschungsergebnisse empirischer Wissenschaften ganz ausdrücklich zu berücksichtigen sucht. Wenn Helmuth Plessner sein Konzept der *Biophilosophie* vorstellt, dann unternimmt er dies als Naturkundiger, der die Ergebnisse der vergangenen und zeitgenössischen Naturwissenschaftler nicht ausblendet, sondern in seine Philosophie zu integrieren versucht. *Kultur als zweite Natur*, so lautet die Losung, die die vorliegende Arbeit näher beleuchten wird und vermittels ihrer eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Verhältnisbestimmung zu geben versucht. Der Kollege aus dem Kreis des „anthropologischen Dreigestirns“, Arnold Gehlen, bezichtigt Plessners Hermeneutik dennoch der Wirklichkeitsfremdheit und stellt ihn unter Metaphysikverdacht: Sein Versuch, unter Einfluss der neovitalistischen Theorien eine *empirische Philosophie* zu etablieren, kann als eine radikale Antwort hierauf gedeutet werden.

Die Auseinandersetzung mit dem Kontrastpaar ist somit nicht nur für die Philosophie und die Kulturwissenschaften relevant, sondern verfügt über interdisziplinäres Potential. Sie berührt die Literaturwissenschaften wie die Soziologie und Ethnologie, und reicht hinüber bis in die Human- und Naturwissenschaften. Und das kontrastive Moment des

¹ Vgl. Brüggermeier, Franz-Josef: Natur und kulturelle Deutungsmuster. Die Kulturwissenschaft menschlicher Umwelten. In: Jaeger, Friedrich/ Rösen, Jörn (Hrsg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen. 2004, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart. S. 65.

² Vgl. Ebd., S. 65.

Kontrastpaares verrät bereits diesen Brückenschlag, dem Begriff ist die Reichweite bereits immanent, deren Auswüchse sich in den multiperspektivischen philosophischen Zugängen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu bündeln und unterschiedlich zu formieren scheinen.

Die Frage nach dem Verhältnis von natürlichen und künstlichen Phänomenen zu beantworten ist aber noch nicht einmal ein streng wissenschaftliches Anliegen. Sich in ihre Aufklärung zu vertiefen mag dem Laien so manche alltagsrelevante Einsicht eröffnen: sie untergräbt die Autorität unserer simplifizierenden Alltagswahrnehmung, beseitigt die vermeintliche Sicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der wir der Umwelt begegnen und uns in unserer Lebenswelt zurechtfinden, und bewirkt eine Veränderung der Rezeption der uns täglich begleitenden Gegebenheiten. Zugleich kann sie auch praktischen Einfluss haben, wie das Antreffen der Opposition in politischen und gesellschaftlichen Denkkategorien zeigt: *Natur* fungiert nicht selten als Begründung und Legitimierung von Begebenheiten (wie Ungleichheiten), während der Kulturbegriff herangezogen wird, wenn Veränderungen erwirkt werden sollen.³

Natürlich neigt ein Jeder dazu, seinem bevorzugten Wirklichkeitszugang jene Relevanz zu attestieren, und keineswegs soll ihm dieses Recht abgesprochen werden. Dennoch hat die Auseinandersetzung mit der benannten Dichotomie den Vorteil, dass sie trotz der komplexen inneren Verschränkung sehr eingängig ist, da sie eng an tägliche Anschauungen gebunden wird. Die Umwälzung ihrer Wahrnehmung – ihrer Bewusstmachung – sollte dem Leser erhellen, woran unser Zugang zur Welt unumgänglich gebunden ist: So wie es kein Objekt gibt, das nicht natürlich oder künstlich ist, jede Gegebenheit sich in einen der beiden Modi des Seienden verorten lässt, so erstaunt es umso mehr, dass der Betrachter seine Denkopoperationen jenseits dieser Kategorien zu bewältigen vermag und die benannte Unterscheidung in der philosophiehistorischen Diskussion eine eher marginale Rolle zu spielen scheint. Man könnte an dieser Stelle vielleicht den Ethnologen Wolfgang Marschall zitieren, der recht pointiert formuliert: „Will man die Welt beschreiben, so reichen dafür die Begriffe Natur und Kultur.“⁴ Eine Bestandsaufnahme der Gesamtheit wahrgenommener materieller Gegebenheiten als auch all dessen, was der menschlichen Urheberschaft entspringt, das ist der dahinter steckende Gedanke, den man bereits in der Antike zu entwickeln begann.⁵

Die Auseinandersetzung mit jener Opposition ist also doppelt attraktiv; in ihrer Alltagstauglichkeit und –relevanz wie in ihrer Anwendbarkeit für den Expertendiskurs. Aufgrund ihrer Omnipräsenz im Lebensalltag lässt sich die Kontroverse für den interessierten Laien aufbereiten, während die Bedeutung ihrer Allgegenwart sie zugleich zu einem unverzichtbaren Bestandteil der akademischen Arbeit werden lässt, die schließlich den Anspruch erhebt, die lebensweltliche Realität allumfassend zu inventarisieren.

³ Vgl. Hauser-Schäublin, Brigitta: Von der Natur in der Kultur und der Kultur in der Natur. Eine kritische Reflexion dieses Begriffspaars. In: Brednich, Rolf Wilhelm/ Schneider, Annette/ Werner, Ute (Hrsg.): Natur - Kultur - Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. 2001, Waxmann Verlag GmbH, Münster. S. 16. Im Folgenden abgekürzt: Hauser-Schäublin.

⁴ Marschall, Wolfgang: Die zweite Natur des Menschen: Kulturtheoretische Positionen in der Ethnologie. In: Klaus P. Hansen (Hg.): Kulturbegriffe und Methoden: Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. 1993, Gunter Narr Verlag, Tübingen. S. 17.

⁵ Vgl. Hansen, Klaus P.: Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. 1995, Francke Verlag, Tübingen und Basel. S. 17. Im Folgenden abgekürzt: Hansen.

Die vorliegende Arbeit zielt dabei entgegen einer Vielzahl gegenwärtiger Zugänge auf keine sprachanalytische Herangehensweise ab. Im Sinne Hans Blumenbergs, dessen Überlegungen im Zusammenhang mit der Betrachtung von Plessners Konzeption ferner anklingen wird, lässt sich zum begriffsoperativen Verfahren dieser Untersuchung und des untersuchten Gebietes anmerken, dass auch die auf Exaktheit bedachte Wissenschaftssprache nicht immer umhin kommt, sich auf Metaphern und Bilder zu berufen:⁶

„Gegenüber dem uneinlösbaren Anspruch der Wissenschaftssprachen auf Klarheit und Deutlichkeit ist die philosophische Sprache von vornherein durch << kontrollierte Mehrdeutigkeit >> gekennzeichnet [...].“⁷

Die Philosophie ist sich der Schwierigkeit von Präzisierungen bewusst, so wie sie bei der Auseinandersetzung mit den Begriffen von *Natur* und *Kultur* ersichtlich werden wird, und hat mit der poetischen Sprache gemein,

„daß sie sich nicht in reiner << Verweisungsfunktion >> erschöpft, nicht nur Träger von Nachrichten oder Bedeutungen ist, sondern mit Mehr- und Vieldeutigkeiten spielt, Unbestimmtheiten nicht ausschließt, vielmehr sie als << Zugewinn >> betrachtet, um sich so an das kaum oder gar nicht Ausdrückbare anzunähern.“⁸

Sprachliche Ästhetik und Rhetorik betrachtet Blumenberg dabei nicht als Platzhalter für adäquate inhaltliche Bestimmungen, sondern als Mittel des indirekten Zugangs zur Wirklichkeit, welcher mittels metaphorischer Umwege erfolgt⁹ - und glückt.

Dieser Hinweis möge dem Leser sowohl das Verständnis des kulturphilosophischen Jargons erleichtern, als auch seinen Sinn für die Begrifflichkeiten der ausführlicher diskutierten Autoren schärfen.

B) Hauptteil

1. *Natur und Kultur – Diskussionen über ein Kontrastpaar*

Wenn auch eher an der Peripherie, so hantierten, wie eingangs angeklungen war, bereits die antiken Denker mit der Opposition von Natürlichem und Künstlichem. Der Schule der Sophisten, der vermutlich auch die ersten angehörten, die überhaupt kulturelle Phänomene als solche erfasst haben, verdanken wir die ersten Überlegungen zu einer Unterscheidung zwischen natürlich Entstandenem (zu griechisch *physis*) und von uns Gesetztem (*thesis*

⁶ Vgl. Dierse, Ulrich: Hans Blumenberg. In: Hügli, Anton/ Lübcke, Poul (Hrsg.): Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1 Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. 4. Auflage, 2002, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg. S. 284. Im Folgenden abgekürzt: Dierse.

⁷ Dierse, S. 284.

⁸ Ebd., S. 284.

⁹ Vgl. Ebd., S. 284.

bzw. im Sinne kultureller Normen *nomos*).¹⁰ In der Renaissance ist eine zunehmende Frequenz der Antonyme zu beobachten: der Naturbegriff dient vermehrt der Konturierung des Kulturellen. Das Natürliche steht in diesem Kontext da als das zu Domestizierende und Bearbeitende.¹¹ Erstmals erfolgte die Bestimmung der Kultur durch die Natur, also ihre Definition aus der Opposition heraus, im deutschen Raum im 17. Jahrhundert durch Samuel von Pufendorf, der *cultura* als Opposition zur Barbarei betrachtete und sie somit gegenüber dem zu überwindenden Naturzustand aufwertete.¹²

Die Vorstellung von der natürlichen Begründung von Kultur war schon im Altertum geläufig. Cicero war es, der wie später Goethe, jene als zweite Natur aufzudeckende Kultur als menschliche Auszeichnung betrachtete, während Protagoras diese in ihrer Funktion als ein kompensatorisches Phänomen starkmachte, ähnlich wie in der Folge Herder und Gehlen. Die zweite Natur kann affirmativ wie kritisch behandelt werden, sie kann entlarven wie legitimieren, entzaubern oder sinnstiften.¹³ Im Folgenden sei eine Übersicht über die Verhältnismöglichkeiten vorausgeschickt, innerhalb deren Spektrum die Bestimmung der *Kultur* als *zweite Natur* situiert werden kann.

1.1. Zwei Größen im Konflikt – Diskussionen über ein Kontrastpaar

Der wissenschaftliche Kulturbegriff beschränkt sich, wie bereits angerissen wurde, im Gegensatz zu dem häufigen Alltagssprachgebrauch nicht auf seine Anwendung auf Phänomene der (bildenden oder literarischen) Kunst, sondern umfasst auch allgemein Bildung, Wissenschaft und Technik.¹⁴ Das Verständnis der Kultur aus ihrer Opposition zur Natur heraus eignet sich dazu, diese wissenschaftliche Bestimmung zu stützen.¹⁵

Ursprünglich bedeutet der heute vielfältige Phänomene beschreibende Begriff der *Kultur* (lat. *cultura*) „Pfleger, Landbau“. ¹⁶ Ciceros Aussage lässt sich neben Stimmen der sophistischen Schule erneut anführen, um das damalige Verständnis aufzuklären: Kultur sei nicht durch eine externe Verursachung zu begründen und entsteht niemals jenseits menschlicher Betätigung. Über diesen ergologischen Aspekt hinaus kennt man in Rom auch eine Kultur im Sinne der Moral.¹⁷ Ferner bezeichnet der antike Begriff auch die Ausübung religiöser Sitten (*cultus deorum*). Wenn auch eher marginalisiert, so bleibt auch die pädagogische Bedeutung nicht gänzlich unbeachtet: Erziehung und Wissenschaft sind Voraussetzung für die Daseinsführung. Das Mittelalter begreift *cultura* demgegenüber dann entweder nur im ursprünglichen agrarischen Sinne oder verengt den Begriff auf seine

¹⁰ Vgl. Thies 2009, S. 111.

¹¹ Vgl. Ort, Claus-Michael: Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Nünning, Ansgar/ Nünning, Vera (Hrsg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze - Perspektiven. 2003, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart. S. 19.

¹² Vgl. Nünning, S. 106.

¹³ Vgl. Rath, Norbert: Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800. 1996, Waxmann Verlag GmbH, Münster, S. 7f.

¹⁴ Vgl. Nünning, S. 107.

¹⁵ Vgl. Ebd., S. 107.

¹⁶ Vgl. Ebd., S. 105.

¹⁷ Vgl. Perpeet, S. 19f.

theologisch verwertbare Dimension, in der Gott als Ackermann und nicht der Mensch als Initiator kulturellen Wirkens begriffen wird¹⁸, bis die Renaissance mit ihrem Rückgriff auf die Antike wieder eine Abstrahierung der Bedeutung einleitet, die das ganze Spektrum menschlicher Sozialität umfasst.¹⁹ Mit der Betonung ihres sittlichen Moments und der durch sie geleisteten Begründung menschlicher Würde wird der Begriff im Humanismus wiederum an die antike Deutung angelehnt.²⁰ Forciert wurde die Erweiterung der ergologischen, moralischen und religiösen Interpretationen um eine soziative Bedeutung im deutschen Raum durch den bereits benannten Forscher Pufendorf: Kultur gründet sich auf reziproke Verhaltenserwartungen, Anstand, Geschmack und Friedfertigkeit.²¹ Auch in der Folgezeit referiert der Kulturbegriff auf die Verbesserung der menschlichen Situation in Hinblick auf seinen gesellschaftlichen, moralischen und technischen Stand. So avanciert der gegen den Primitivismus gerichtete Terminus zu einem der wichtigsten Begriffe der aufklärerischen Fortschrittsideen in ganz Europa. Die Spätaufklärung bestimmt demnach kultivierte Dinge nach ihrem Entwicklungsgrad, wie das zeitgenössische philosophische Lexikon von Johann Georg Walchs bezeugt:²²

„Man sagt sowohl von leblosen als auch lebenden Dingen, sie sind cultiviert, wenn sie nämlich in einen vollkommeneren [sic] Zustand versetzt worden, in welchem sie nicht von Natur sich befinden.“²³

Johann Gottfried Herder erweiterte das Verständnis von Kultur um die Eigenschaft der Historizität. Das Verständnis des Menschen geschieht mittels der Geschichte seiner Kultur mit all ihren vielfältigen, vollendeten Epochen.²⁴

Im 19. Jahrhundert bahnt sich die durch das Bürgertum formulierte Begründung eines normativen Kulturbegriffs seinen Weg, die eine Abgrenzung von der einfachen Unterschicht und dem degenerierten Adel in Hinblick auf die Lebensführung vorzunehmen versucht, während der um die Jahrhundertwende etablierte, anthropologisch ausgerichtete holistisch-totalitäre Ansatz die besondere geschichtliche Lebensweise einer (homogenen) Gemeinschaft vor Augen hat. Der amerikanische Soziologe Talcott Parsons schlägt ein differenzierungstheoretisches Konzept vor, das sich von der Beschränkung auf Phänomene der Hochkultur löst und eine funktionale, systemtheoretische Auffassung von Kultur als soziales Teilsystem vorschlägt. Der gegenwärtige, geistes- und sozialwissenschaftliche Diskurs ist jedoch geprägt durch den bedeutungsorientierten Begriff, der auf Ernst Cassirers Überlegungen zu symbolischen Formen, Phänomenologie, Hermeneutik, Strukturalismus, Semiotik und Sprachphilosophie fußt. Kennzeichnend für dieses Verständnis ist das Wissen um den kontingenten Charakter von kulturellen Codes und sozialen Praktiken, durch welche Kultur als Zeichensystem konstituiert wird. Vorstellungen von natürlich bedingten Entwicklungen müssen dabei aufgegeben werden, wenn Werte eines Kollektivs nur vor einem kulturspezifischen Sinnhorizont verständlich

¹⁸ Vgl. Perpeet, S. 10.

¹⁹ Vgl. Ort, S. 19.

²⁰ Vgl. Perpeet, S. 10f.

²¹ Vgl. Ebd., S. 12.

²² Vgl. Ort, S. 20.

²³ Ebd., S. 20.

²⁴ Vgl. Perpeet, S. 13.

sind. Kulturgeschichtliche Entwicklung kann nicht als Kontinuum betrachtet werden. Die jeweilige Kultur wie ihre Erforschung sind standortgebunden.²⁵ Diese Relativierung schließt dabei nicht zwingend anthropologische Konstanten aus, wie die vorliegende Arbeit sie aufzeigen will.

Zum Naturbegriff legt die abendländische Ideengeschichte ebenfalls verschiedene Konzepte vor: Nach manchen Auffassungen verweist diese auf eine untergründige Dynamik, welche Weltlauf wie Individualschicksal bestimmt.²⁶ Derartige teleologische Ansätze geraden jedoch spätestens mit dem Darwinismus ins Hintertreffen.²⁷ Natur wird aber auch als die gesamte Welt irdischer materieller Phänomene oder als das vom Menschen unabhängig Entstandene und Existierende begriffen.²⁸ Dem totalitären Verständnis der Stoiker, nach dem die Natur sowohl in allem äußerlich Gegebenen als auch in dem besteht, was den Dingen wesentlich ist, steht früh eine um Vermittlung bemühte Bestimmung entgegen wie die von *Natur* und *Technik* oder *Physik* und *Metaphysik*. Später dominierte der Gegenbegriff von *Kultur* bzw. *Geschichte* oder in christlicher Tradition der *Übernatur*, womit Technik, Kultur oder Geschichte dann auf eine gemeinsame gegenüberliegende Seite gestellt wurden. Im 17. und 18. Jahrhundert ändert sich im Zuge der Entwicklung quantitativer Verfahren und der Subsumtion der Natur unter mathematische Betrachtungen das Verständnis erneut.²⁹ Auch die (industrielle) Technisierung und fortschreitende Naturbeherrschung regte einen Übergang von einer metaphysischen Vorstellung von der Natur in ihrer schöpferischen Ordnung zu ihrer Betrachtung als wissenschaftliches Objekt des Experimentierens und Manipulierens an. Die Natur wird in ihren geologischen Formationen nicht mehr aus dem Schöpfungsakt hergeleitet, sondern als etwas Gewordenes und Dynamisches erkannt. Diese neuartigen Auffassungen richten sich dabei nicht nur auf die äußere, sondern auch die innere Natur des Menschen und werden im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert forciert.³⁰ Zwar entwickelte auch in diesem Punkt bereits die Antike Vorstellungen von Werden und Vergehen, doch die Auffassung der Natur in ihrer Historizität und Gewachsenheit war den klassischen Denkern noch fremd. Spekulationen über den Ursprung des Kosmos änderten nichts an dem Verständnis der Welt als etwas ewig Existierendes bzw. Einmaliges und in sich Abgeschlossenes.³¹

Insgesamt hatte man den Naturbegriff bis dahin weitläufig als unproblematisch betrachtet: Die schlichte Bezeichnung der Natur als das „[o]ntologische Substrat der mathematischen Naturwissenschaften“³² war zufriedenstellend und wurde erst mit der beginnenden ökologischen Krise Mitte des 20. Jahrhunderts, die aus den durch die moderne Wissenschaft ermöglichten Technologien resultierte, angezweifelt.³³ Natur erhält

²⁵ Vgl. Nünning, S. 112f.

²⁶ Vgl. Ebd., S. 163f.

²⁷ Vgl. Mutschler, Hans-Dieter: Naturphilosophie. 2002, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart., S. 10. Im Folgenden abgekürzt: Mutschler.

²⁸ Vgl. Nünning, S. 163f.

²⁹ Vgl. Mutschler, S. 7.

³⁰ Vgl. Rath, S. 43-45.

³¹ Vgl. Schiemann, Gregor: Vorwort. In: Ders. (Hg.): Was ist Natur? Klassische Texte zur Naturphilosophie. 1996, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München. S. 36.

³² Mutschler, S. 8.

³³ Vgl. Ebd., S. 8f.

so eine besondere Bedeutung durch ihren jüngsten Status als Mangelware.³⁴ Die letztgenannte Bestimmung fällt jedoch in eine andere Kategorie, so wie die Bezeichnung der Natur nur unter ökologischen, lebensweltlichen Gesichtspunkten auf einen ausgewählten Teil des tatsächlich zu Bezeichnenden referiert. Von Interesse soll für die folgende Untersuchung erstgenannte Verwendung sein, die in *der* Natur (in ihrer Totalität) in Abgrenzung zur Sphäre des Kulturellen dasjenige sieht, das vor oder jenseits menschlichen Eingreifens und Wirkens gegeben ist.

1.2. Die Naturalismus-Kulturalismus-Kontroverse. Zur Tradition zweier Positionen

1.2.1. Natur und Kultur im Konkurrenzverhältnis

In welchem Verhältnis stehen die Begrifflichkeiten nun zueinander? Darüber bestehen, wie bereits angedeutet wurde, seit Beginn ihrer Diskussion sehr unterschiedliche Auffassungen. Zwei Hauptströmungen sprechen einem der beiden Antipoden die Vormachtstellung zu. Die Erklärung exklusiv menschlicher und nicht den übrigen Lebewesen zuzurechnender Kompetenzen folgt so gemeinhin zwei Ansätzen: während die Vertreter des Naturalismus für die Angeborenheit der zu untersuchenden Fähigkeiten plädieren, stützen die Verfechter der kulturalistischen Positionen sich auf die Vorstellung, dass jene Vermögen in der kulturellen Entwicklung des Menschen erworben wurden und werden.³⁵

Der Mensch ist also zwei Formen der Prägung ausgesetzt: derjenigen seiner biologischen Natur, und derjenigen seiner Sozialisation. Hierbei ist er jedoch nicht nur ein Objekt seiner Kultur, in die er geboren wird, sondern kann auch als Subjekt agieren³⁶, insofern, als dass er an die Errungenschaften anknüpft, diese perpetuiert und variiert, neue Kulturgüter schafft und dabei jedoch, wie nun die vorliegende Arbeit zeigen möchte, seiner Natur unterliegt und die Begründung seines Wirkens wieder einen naturalistischen Zug erhält.

Während idealistische und rationalistische Traditionen einen Bezug auf die eingeborenen Ideen fordern, gibt der Empirismus, wie Hobbes ihn formuliert hat, an, dass die Bewusstseinsinhalte sich allesamt auf die im Laufe des Lebens gesammelten Erfahrungen und Eindrücke gründen und, nach Lockes Metapher des menschlichen Verstandes als unbeschriebenes Blatt oder „tabula rasa“, das Bewusstsein in seinen Anfängen als vollkommene Leere begriffen werden muss. Leibniz, Vertreter der rationalistischen Strömung, denkt an eine Versöhnung mit der konkurrierenden Konzeption, indem er die Grundsätze der empirischen Erkenntnistheorie schlicht erweitert:

³⁴ Vgl. Böhme, Gernot: *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. 1. Auflage, 1992, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 34.

³⁵ Vgl. Thies 2009, S. 111.

³⁶ Vgl. Hansen, S. 18.

Alle Verstandesinhalte verdanken sich einer sinnlichen Vermittlung, während der Verstand selber dieser entzogen ist.³⁷

Die eigentliche Diskussion um die gesuchte Verhältnisbestimmung beginnt jedoch erst Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Aufkommen zweier neuartiger Paradigmen: Marx stellt in seinem Konzept des historischen Materialismus den Menschen als ein durch gesellschaftliche Verhältnisse geprägtes Wesen vor, dessen Denken auf einer sozio-ökonomischen Basis fußt. Dass die ökologischen Umstände seine Produktionsweise ebenfalls beeinflussen, wird mit dieser Aussage nicht ausgeschlossen.³⁸ Darwins zeitgleich erscheinende biologische Evolutionstheorie, die in der Folgezeit noch Korrekturen durch die Mendel'sche Vererbungslehre erfuhr, droht hingegen den Menschen auf ein naturgeschichtliches Produkt zu reduzieren. Auch intellektuelle, emotionale und soziale Fähigkeiten sind im Tierreich begründet, wobei der Naturforscher sich auch die Unzulänglichkeit seiner Schrift in Hinblick auf die Möglichkeit einer vollständigen Erklärung aller menschlichen Eigenheiten und Qualitäten eingesteht: so reagiert auch er auf die Konfrontation mit Fragen nach Sprachfertigkeit, Moralfähigkeit und Spiritualität mit Ratlosigkeit.³⁹

Realiter rangiert so auch eine Vielzahl der Positionen mal mehr rechts und mal mehr links auf der Skala *Natur* versus *Kultur*. Eine eindeutige Bestimmung eines Dominanzverhältnisses innerhalb der Dichotomie scheint nicht nur reduktiv, sondern völlig unmöglich: Die beiden Kategorien scheinen zu sehr aufeinander angewiesen zu sein.

1.2.2. Zur Verschränkung zweier Kategorien

Die Pole Kultur und Natur können nicht nur als jeweilige Vormacht über den anderen festgelegt werden, sondern gar als dessen existentielle Bedingung. Demnach geht die Begründung dem Streit um die Dominanz voraus; der durch seine Natur bestimmte Mensch entwickelt aus zunächst nicht eindeutig bestimmbar Gründen Kultur oder er ist Kulturmensch und wirkt auf die bzw. seine Natur ein. Letztere, in dieser Untersuchung, wie angekündigt, nur marginal zu berücksichtigende Auffassung tritt dabei in zahlreichen Varianten zu Tage. Bereits angedeutet wurde, dass jedes Naturverständnis durch kulturelle Mittel – hier die wissenschaftlichen Techniken – der Annäherung und Erschließung bestimmt ist. Der Anthropologe Clifford Geertz referiert mit seiner Aussage über die Abhängigkeit der Natur von der Kultur hingegen nicht auf den erkenntnistheoretischen Zugang, wie er in der Determination der Naturerkundung mittels kultureller Techniken benannt wurde, sondern nennt den Einfluss kultureller Faktoren auf die organische

³⁷ Vgl. Thies 2009, S. 111f. Anzumerken ist, dass, obwohl erstere Strömung im weiteren Sinne auf etwas apriori Festgelegtes referiert, an dieser Stelle nicht auf die Naturalisten verwiesen werden kann, die sich ebenfalls auf angeborene Eigenschaften stützen. Hierbei handelt es sich allerdings nicht oder nur sekundär um verstandesoperative Anlagen, sondern Verhaltens-Determinanten, die sich nicht durch einen göttlich inspirierten Logos rechtfertigen lassen, sondern einem blinden, kosmischen Trieb entspringen. Die Gemeinsamkeit besteht somit nur in der Annahme präexistentieller Faktoren.

³⁸ Vgl. Ebd., S. 112.

³⁹ Vgl. Ebd., S. 112.

Entwicklung des Menschen.⁴⁰ Die traditionelle Evolutionsbiologie behauptet nun, dass Kultur und Bewusstsein durch (phylogenetische) natürliche Prozesse hervorgerufen wurden und diese begleiten. Mal erfüllt sie dabei eine biologische Funktion, nämlich die Überlebenssicherung, mal ist sie auch nur ein Beiwerk, ein Epiphänomen. Kulturelle Prozesse laufen dabei nicht nach natürlichen Gesetzen ab. Die Natursphäre unterfüttert jedoch die Kulturwelt und ist in dieser (wenn auch unbewusst) präsent⁴¹ - Überlegungen, auf die in der vorliegenden Untersuchung zur natürlichen Bedingung des Kultur zurückzukommen ist. Dabei sei stets zu berücksichtigen: Die Formel Kultur als zweite Natur will kein Entweder – Oder bestärken, welche Einordnung Kant mit seiner Unterscheidung von einer Anthropologie in physiologische und pragmatische Hinsicht in Kauf genommen hat: In diesem antithetischen Dualismus schließen Natur- und Kulturmensch sich aus dem anthropologischen Blickwinkel gegenseitig aus – eine problematische Grenzziehung: Kann der Mensch etwa als ein aus zwei übereinanderliegenden Schichten bestehendes Wesen gedacht werden? Die gegenwärtige phylogenetische Betrachtung fordert eine Koevolution der menschlichen Natur und seiner Kultur und begreift beide Sphären in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis.⁴² Wenn wir uns in dieser Untersuchung auf ein einseitiges Folgeverhältnis verlegen, soll diese Einschränkung des Gegenstands keine Infragestellung der Geltung der umgekehrten respektive beidseitigen Kausalität bedeuten, sondern einen Teilausschnitt aus dem Sowohl – Als auch repräsentieren.

Über die Notwendigkeit, eine beidseitig gerichtete Einflussnahme und auch gleichzeitige Entwicklung anzunehmen, besteht gemeinhin ein Konsens. Wenn wir das Problem des epistemologischen Zugangs außen vor lassen, lässt sich dennoch nicht ausklammern, was die Intuition nahelegt: was zuerst besteht, hat mehr Gewicht, denn es ist Entstehungsgrund der zweiten Sphäre. Zugleich sehen wir, wie dieses Erstere, die Natur, von der Kultursphäre zunehmend durchdrungen wird. Der Kulturmensch hat seine *conditio humana* bislang aber nicht durchbrechen können: er wird geboren und stirbt, er hat Bedürfnisse und befriedigt sie, er trägt ein Archiv von steinzeitlichen Wesenszügen mit sich herum.

Die jeweilige Höhe des Anteils externer Umwelteinflüsse und interner (präexistentieller) Faktoren, über welchen in der Kulturalismus-Naturalismus-Debatte Uneinigkeit bestand, ist somit weder philosophisch noch gegenwärtig mittels empirischer Verfahren eindeutig bestimmbar. Die immer wieder aufkommenden Versuche, eine Brücke zwischen den sich gegenseitig ausschließenden Positionen zu schlagen, zeugt jedoch von der Einsicht in die Notwendigkeit der Vermeidung einer „Entweder-oder-Lösung“; das menschliche Wesen bestimmt sich weder nur nach seinen sozio- kulturellen Einflüssen, noch ausschließlich nach seinen inneren Bedingungen. Er findet sich eingebettet zwischen diesen beiden Polen und konstituiert sich in ihrer Mitte, über deren genaue Positionierung die kontroversen Haltungen weiterhin streiten werden und sollen. Die ewige Zerrissenheit

⁴⁰ Vgl. Meuter, Norbert: Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur. 2006, Wilhelm Fink Verlag, München. S. 21. Im Folgenden abgekürzt: Meuter.

⁴¹ Vgl. Hartmann, Andreas: Biologie der Kultur. In: Brednich, Rolf Wilhelm/ Schneider, Annette/ Werner, Ute (Hrsg.): Natur – Kultur - Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. 2001, Waxmann Verlag GmbH, Münster. S. 25- 27.

⁴² Vgl. Meuter, S. 20f.

zwischen dem In- und dem Doch-nicht-in-der-Natur-Sein, der Konflikt des natürlichen Kulturwesens bestimmt Helmuth Plessner in seinem Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“.

2. Die Losung von der Kultur als zweite Natur: Überlegungen zu einer Verhältnisbestimmung bei Helmuth Plessner

2.1. Theoretische Voraussetzungen

3.1.1. Zur methodischen Ausrichtung einer Philosophischen Anthropologie

Wir erinnern uns an die eingangs angedeutete Aussage, Plessner verweigere sich einer Methodologisierung seines philosophischen Denkens. Obwohl seine Gedankenführung sich gerade durch seine Widerspenstigkeit auszeichnet und sich einer Disziplinierung entzieht,⁴³ lässt sich, so wie die Philosophie im Gegensatz zu Kunst oder Religion mit den Wissenschaften die rationale Argumentation gemein hat,⁴⁴ ein, wenn auch oftmals nicht leicht zu fassendes Verfahren festmachen, vermittels dessen Plessner die eröffnete Fragestellung bearbeiten will: Er distanziert sich von der metaphysischen Untersuchung Max Schelers, dem dritten im Bunde des „anthropologischen Dreigestirns“, und entwirft ein alternatives Konzept einer (hermeneutischen) Lebensphilosophie – ein durchaus ehrgeiziges Unternehmen, denn der Lebensbegriff ist schließlich unerschöpflich breit angelegt und in seiner Epoche zuletzt nicht sonderlich positiv konnotiert worden. Plessner umschiffte diese Schwierigkeiten jedoch, indem er sich an einem besonderen Strukturprinzip orientiert: wenn er sich von der Betrachtung des Lebendigen und Organischen führen lässt, gerät er nicht notwendigerweise in den Bann der Suggestivkraft der Begriffe des Triebes oder des Geistes, sondern gründet seine Konzeption auf die strukturellen Bezeichnungen von *Positionalität*, *Grenzrealisierung*, oder *Leib-Körper-Verschränkung*. Die somit präsentierte Gesamtstruktur ist unabhängig von klassischen Trennungen wie derjenigen zwischen *physisch* und *psychisch*, *natürlich* und *künstlich*.⁴⁵ Der Dualismus wird in Plessners Darstellung dabei nicht aufgehoben, jedoch als dynamisches Moment der Struktur gebunden. Er wählt weder den Weg zur unvermittelten Natur und totalen Kultur, noch den in die duale Seinssphäre der Metaphysik.⁴⁶ Von fundamentaler Bedeutung ist dabei, wie im Folgenden ersichtlich werden soll, die Kategorie der Exzentrizität, vermittels derer Plessner die Überlappung von Macht und Ohnmacht, das Verklammern von Geist und Natur zu ermitteln versucht und eine einseitige Ausrichtung seiner Konzeption vermeidet, wie Naturalismus und Spiritualismus

⁴³ Vgl. Kämpf, Heike: Helmuth Plessner. Eine Einführung. 1. Auflage 2001, Parerga Verlag GmbH, Düsseldorf. S. 26. Im Folgenden abgekürzt: Kämpf.

⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 28.

⁴⁵ Vgl. Artl, S. 168.

⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 169.

diese dadurch besiegelt haben, dass sie eine Ergründung des kulturellen Urgrundes versäumten.⁴⁷

Für die Auflösung der Spannungen, die aus der Vorstellung von der Sonderstellung des Menschen als ein aus der Natur gerücktes und zugleich noch dieser angehörendes Wesen resultiert, bedeutet diese Ausrichtung den Verzicht auf eine eindeutige Richtungsbestimmung, sprich: einer Entscheidung zwischen den Kategorien von Natur und Kultur. Stattdessen sollen diese durch die gegenwendigen Strukturprinzipien beider Seinsbereiche aufgedeckt werden. Diese Forderung richtet sich nun erneut gegen das Modell Schelers, der für den Umgang mit Natur und Kultur, Trieb und Geist eine Hierarchisierung vorschlägt, die ein einseitiges und nicht umkehrbares Verhältnis festlegt.⁴⁸

So wie eine hinreichende Beschreibung der geistigen Sphäre die ausgiebige Betrachtung der physischen Welt voraussetzt, was auch anhand der hier zu untersuchenden Fragestellung ersichtlich werden soll, besteht nach Plessner die Aufgabe einer den Dualismus umschiffenden Anthropologie nun darin, die Verankerung des Menschen im Gesamtzusammenhang der lebendigen Welt naturphilosophisch zu begründen. Diese Zielsetzung deckt sich auch mit der menschlichen Selbsterfahrung; als sinnlich-sittliches Wesen findet er sich in einer ihm entsprechenden Erfahrungsposition, die Natur wie Geist umspannt.⁴⁹ Dies betrifft auch sein geschichtliches Wesen: Wie alle anthropologisch engagierten Denker setzt auch Plessner sich mit dem Wandel der Geschichtsbetrachtung auseinander. Diltheys Formel „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte“⁵⁰ kann er nicht vollkommen widersprechen, wenn er die Möglichkeit einer zeitunabhängigen Wesensbestimmung des Menschen leugnet. Zugleich ist die menschliche *Conditio* vor allen Entwicklungsprozessen anzusiedeln.⁵¹ Eine allein historische Betrachtungsweise des Menschen schränkt das Feld möglicher Ergebnisse zu sehr ein, denn nur in

„einer unhistorischen und undialektischen Betrachtungsweise geht dem Menschen in seiner beschreibbaren (historisch variierenden) Kulturform ein Urmensch, ein Naturwesen, ein natürliches Ich voraus, das sich vermöge Domestikation, Sublimierung, Zivilisierung [...] zur Kulturstufe emporzuläutern hat.“⁵²

So wie die philosophische Anthropologie ihr methodisches Fundament im lebendigen Dasein zu finden hat, muss sie nach Plessner als eine durch naturwissenschaftliche Betrachtungen fundierte biologische Philosophie etabliert werden, die, wie bereits angerissen, mit einem hermeneutischen Verfahren gekoppelt,⁵³ auf diese Weise dem Reduktionismus der übrigen Wissenschaften entgehen kann, in den diese sich durch eine

⁴⁷ Vgl. Hammer, Felix: Die exzentrische Position des Menschen. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie. 1967, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn. S. 178f. Im Folgenden abgekürzt: Hammer.

⁴⁸ Vgl. Arlt, S. 163.

⁴⁹ Vgl. Hartung, Gerald: Philosophische Anthropologie. 2008, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart. S. 61f. Im Folgenden abgekürzt: Hartung.

⁵⁰ Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften VIII. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen/ Georg Misch/ Paul Ritter u.a. 1914-1990 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Stuttgart/ Göttingen. S. 226.

⁵¹ Vgl. Arlt, S. 170.

⁵² Ebd., S. 170f.

⁵³ Vgl. Ebd., S. 100.

verfrühte Festlegung auf eine eingeschränkte strenge Methode verfangen hatte.⁵⁴ Die hermeneutische Philosophie ist nicht wie die philosophische Hermeneutik mit der Auslegung philosophischer Texte, sondern mit dem Sinn gesellschaftlich-menschlichen Lebens befasst. Dilthey betrachtet als Stellvertreter einer zu entschlüsselnden Schrift in Anlehnung an Hegels Begriff des *objektiven Geistes* die *Objektivierungen des Lebens*, die einer Gemeinschaft einen kulturellen Rahmen stellen, innerhalb dessen eine wechselseitige Verständigung stattfindet, dabei jedoch auch von einem Außenstehenden ergründet werden können.⁵⁵ In ihrer bisherigen Konzentration auf den Logos hat die Hermeneutik die Natur ausgeblendet.⁵⁶ Neben der sprachlichen Fixierung soll hingegen nach Diltheys Zeit auch die materielle Dimension beachtet werden:⁵⁷ Bedeutungen müssen durch den körperlichen Apparat in die (intersubjektive) Wirklichkeit befördert werden. Die Deutung geistiger Formungen muss auf ihre sinnliche Grundlage ausgedehnt werden.⁵⁸ So postuliert Plessner eine gleichzeitige sinnhaft-sinnliche Erfassung von Geschichte und Natur. Geistseelische Innerlichkeit ist mit dem ausdrückendem Außen verschränkt,⁵⁹ so wie der Geist nicht ohne die Körperlichkeit leben kann und körperliche Regungen auf geistigen Impulsen beruhen.⁶⁰ Für die Betrachtung der gegenwärtigen Kulturwelt bedeutet diese Rückbindung der geistig-sinnenvermittelten Erschließung der Welt an den materiell-leiblichen Grund der Sinne selbst eine Umpolung ihres primär gedachten Existenzgrundes: Sie darf nicht nur als etwas begriffen werden, dass auf geistige Bewegungen fußt, sondern ist, wie in dieser Untersuchung noch ausführlich erläutert werden soll, vor allem als das Resultat eines bedürftigen Lebewesens zu erklären, dass sein Wesen auch aus der Leiblichkeit speist. Philosophische Biologie bedeutet bei Plessner so die Annahme der körperlichen Eigenschaften als Bedingung der Artung aller weiteren Merkmale.⁶¹ Auch in dieser gedachten Erneuerung wird wieder Plessners Anliegen deutlich, Gegensätze zu vereinbaren, statt gegeneinander auszuspielen.

Trotz der Kritik an Schelers Auffassung steht Plessner in der Tradition der Phänomenologie, eine im engeren Sinne von Edmund Husserl begründete Strömung, die sich als Lehre von denen im Bewusstsein erscheinenden Dingen der Wirklichkeit sowie dem Erleben ihrer Phänomenalität versteht.⁶² Die Anthropologie inspirierte sie zur Reaktion auf die Krise des Menschenbildgefährdenden naturwissenschaftlich vermittelten Reduktionismus. Sie stemmt sich gegen eine kurzsichtige Objektivierung des Menschen, indem sie auf gründliche (begriffliche) Vergewisserung baut – so lautet ihr berühmter Slogan „Zurück zu den Sachen selbst“. In der gewissenhaften Verständigung über

⁵⁴ Vgl. Arlt, S. 107.

⁵⁵ Vgl. Mittelstraß, Jürgen (Hg.) in Verbindung mit Carrier, Martin: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 3: G - Inn. 2., neubearbeitete und wesentlich ergänzte Auflage, unter ständiger Mitwirkung von Gabriel, Gottfried/ Gatzemeier, Matthias/ Gethmann, Carl F./ Janich, Peter/ Kambartel, Friedrich/ Lorenz, Kuno/ Mainzer, Klaus/ Schroeder-Heister, Peter/ Thiel, Christian/ Wimmer, Reiner. 2008, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart. S. 367.

⁵⁶ Vgl. Arlt, S. 104.

⁵⁷ Vgl. Holzhey, S. 219.

⁵⁸ Vgl. Redeker, Hans: Helmuth Plessner oder die verkörperte Philosophie. 1993, Duncker & Humblot GmbH, Berlin. S. 61. Im Folgenden abgekürzt: Redeker.

⁵⁹ Vgl. Arlt, S. 104.

⁶⁰ Vgl. Redeker, S. 63f.

⁶¹ Vgl. Arlt, S. 100.

⁶² Vgl. Brugger, Walter (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung der Professoren des Berchmanskollegs in Pullach bei München und Anderer. 13., überarbeitete und erweiterte Auflage 1967, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau., S. 277.

Probleme soll die Philosophie sich vor Konstruktion und Spekulation hüten und zu einem unverfälschten, originären Denken zurückgelangen. Phänomenologie bedeutet auch die Forderung, kein begriffliches Konstrukt ohne entsprechenden Eindruck zu generieren. Die Anthropologie orientiert sich an diesen Entlarvungsstrategien.⁶³ Darüber hinaus wären ihre umfangreichen Analysen des Leibes, die ein wichtiger Bestandteil der Betrachtung des Menschen sind, nicht ohne die intensive Vorarbeit der Phänomenologen möglich gewesen: Diese setzten sich sehr intensiv mit der Erscheinung der Leiblichkeit auseinander und brachen darüber hinaus die Tradition der strengen (benannten dualen) Kategorisierung des Menschen auf.⁶⁴ So baut auch Plessners basale Differenzierung von *Körper-Haben* und *Körper-Sein*, der Begegnung gegenüber der traditionellen Subjekt-Objekt-Spaltung, auf Husserls Bestimmung des Leibes in seiner Doppelrealität als physische Gegebenheit und persönliches Instrument auf.⁶⁵ Das Leben *erscheint* dabei eben nur in dieser dualen Verschränkung von sichtbarem Außen und unsichtbarem Innen.⁶⁶

Die besondere Verbindung der phänomenologischen Betrachtung zur Untersuchung des Menschen ergibt sich aus ihrer Auffassung vom intentionalen, stets auf einen Gegenstand ausgerichteten Bewusstsein, die Subjekt und Objekt näher aneinanderrückt und den Weg ebnet für die Betrachtung der Verschränkung von Mensch und Welt.⁶⁷

„Es ist der Mensch, in einer möglichst großen, auch sinnlich-körperlichen Vollständigkeit, auf den alles verweist, so wie er selbst seinerseits auf die Gesamtheit einer am und vom Menschen erschlossenen bzw. konstituierten Welt verweist.“⁶⁸

Dieser Schule entstammend muss Plessner den Menschen in seinem sachlichen Wesen beschreiben, welches in Weltoffenheit, Sprache oder auch Reflexivität besteht. Der Mensch ist Subjekt und Objekt zugleich, nicht nur als benannte leibliche Erscheinung, sondern auch in seiner Rolle des Fragenden und Befragten im selben Augenblick, so dass die anthropologische Frage selbst ein Teil der Antwort auf die menschliche Wesensbestimmung ist: die Frage nach dem Menschen ist eine spezifisch menschliche Frage. Diese Tatsache charakterisiert die Anthropologie allgemein. Plessner fügt hinzu, dass das Stellen diese Fragen vor dem Hintergrund einer speziellen Kultur und ihrer Geschichte geschieht. Mit dieser Feststellung will er die Gefahr einer Verabsolutierung der Forschungsergebnisse über *den* Menschen bannen.⁶⁹ Dieser ist nicht ausschließlich als Objekt der Wissenschaft oder als Subjekt seiner Wahrnehmung zu begreifen. Die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen, nämlich als Objekt wie Subjekt, sprich Gegenstand wie Zentrum, ist in den Fokus zu stellen.⁷⁰ Denn:

„[W]enn es dem menschlichen Leben inhärent ist, im Wissen von sich über sich hinauszugehen und die Ergebnisse der Selbsttranszendierung wiederum in sich hineinzunehmen, spricht sich im

⁶³ Vgl. Thies/Bohlken, S. 208.

⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 214.

⁶⁵ Vgl. Arlt, S. 208.

⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 102.

⁶⁷ Vgl. Redeker, S. 28.

⁶⁸ Ebd., S. 28.

⁶⁹ Vgl. Holzhey, S. 214.

⁷⁰ Vgl. Kämpf, S. 64 f.

empirisch Erfahrbaren eine Selbstüberschreitungsbewegung aus, die selbst nicht empirisch nachweisbar ist und einer naturwissenschaftlichen Betrachtung entzogen bleibt.⁷¹

Das menschliche Leben verweigert sich somit sowohl einem verobjektivierenden Zugriff, als auch einer rein bewusstseinsimmanenten Erschließung. Eine Feststellung, die für die Relativierung seiner Stellung zur Natur von Bedeutung ist.

3.1.2. Die Stufen des Organischen und der Mensch

3.1.2.1. Die Axiomatik des Organischen

Die Natur ist für den Menschen kein möglicher Erlebniszusammenhang, sondern die unumgängliche Wirklichkeit, diejenige Sphäre, in welcher er seine Existenz vollziehen muss. Plessner grenzt unter den beschriebenen methodischen Voraussetzungen die organische von der anorganischen Sphäre innerhalb dieser ab. Das Organische entspricht wiederum verschiedenen Stufen des Lebendigen, auf denen sich diverse Organisationsformen realisieren. Der Mensch findet sich auf der höchsten Stufe ein und bildet zugleich die Summe aller vorherigen Ebenen.⁷²

Ausgangslage der in dem 1928 erschienen Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ darzulegenden Axiomatik bildet die Aussage, dass „[d]as Phänomen der Lebendigkeit nur auf dem besonderen Verhältnis eines Körpers zu seiner Grenze beruht[...]“⁷³. Lebewesen und unbelebte Körper lassen sich somit folgendermaßen unterscheiden: Die Begrenzung eines leblosen Körpers markiert das Ende seines Seins, so dass jene Grenze mit ihm im eigentlichen Sinne in keinerlei Beziehung steht, sondern als leerer Übergang zu verstehen ist. Beim lebenden Körper hingegen stellt die Grenze als Mittler zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit einen Teil des Körpers dar und bedingt so im Austausch seine Lebendigkeit. Anfang wie Ende des belebten Körpers wird so nicht mehr durch die Äußerlichkeit bestimmt, sondern die Grenze selber ist es, die die Unterscheidung definiert und dem organischen Körper ein *autokratisches Sein* ermöglicht. Der Organismus kann an seiner Grenze sich seinem Selbst entgegenstellen und sie zugleich transzendieren, indem der Körper von seinen Grenzen nicht nur eingeschlossen, sondern zugleich dem Medium gegenüber aufgeschlossen ist, sprich: sich mit ihm in Verbindung setzt.⁷⁴ Er ist nicht nur räumlich wie andere Dinge, sondern interagiert mit dem Raum. Der Organismus hat und ist die nicht als Kontur zu fassende und somit nicht empirisch, sondern anschaulich zu begreifende Grenze und in ihrem Vollzug ist der Körper sowohl außerhalb wie innerhalb seiner.⁷⁵

⁷¹ Kämpf, S. 65.

⁷² Vgl. Hartung, S. 62f.

⁷³ Plessner, Helmuth; Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3., unveränderte Auflage, 1975, Walter de Gruyter & Co, Berlin. S. 121. Im Folgenden abgekürzt: Stufen.

⁷⁴ Vgl. Benk, Andreas; Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik. 1987, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main. S. 30f. Im Folgenden abgekürzt: Benk.

⁷⁵ Vgl. Benk., S. 31.

Wichtig für die anschließende Charakterisierung des Organismus ist der bereits aufgeführte Begriff der Positionalität.⁷⁶ Dieser bestimmt das besondere Verhältnis eines Körpers zu seiner vermittelnden Grenze.⁷⁷ Diese Strukturform rückt das Innere und das durch den Ausdruck betonte Äußere in eine spannungsreiche, nach Plessner erwartungsgemäße gegenläufige Beziehung:⁷⁸ „Inneneinsicht und Körperansicht sind in einem gegensinnigen Antagonismus ineinander verschränkt.“⁷⁹ Er denkt dabei an eine *offene Immanenz*; um ein ontologisches Ungleichgewicht zu vermeiden, setzt er die Veräußerung als Bedingung der Verinnerlichung an. Somit glaubt er wieder die Gefahr einer hermetischen Innerlichkeit und die damit verbundene dualistische Position zu umgehen. Wir erinnern uns, dass es jene Gefahr des Dualismus war, auf welche auch die metaphysische Konstruktionen hinauslaufen, und die aus philosophisch-anthropologischer Warte kritisch beäugt wurden.⁸⁰

Eingeführt wird der Begriff in seiner Funktion als ‚Setzung‘ des Körpers. Der positionale Charakter des Körpers verdankt sich dem doppelgerichteten Vollzug der Grenze, der die Selbstdistanzierung und Stellungnahme gegenüber der Umwelt ermöglicht. Sprich: Während unbelebte Organismen an ihrer Grenze enden, stellt diese eben bei den Lebewesen eine mediale Instanz zwischen dem eigenen Organismus und der Umwelt dar.⁸¹ Ein unbelebtes Objekt fügt sich in seine Umgebung ein. Ein Lebewesen hingegen findet sich dank seiner vermittelnden Grenze in einem durch die benannte Positionalität bedingten Verhältnis zu seiner Umwelt ein.⁸² Es behauptet sich im Raum, und füllt diesen nicht nur aus. Und Positionierung und Stellungenbezugnahme gegenüber dem eigenen Sein setzt eine solche Behauptung voraus.⁸³

In einer seiner letzten Schriften liefert Plessner nochmals eine konzise Zusammenfassung des in den „Stufen des Organischen“ beschriebenen Umstandes und entfaltet aus den Merkmalen des lebendigen Organismus und seiner Unterscheidung von unbelebten Organismen eine Definition von *Leben*:

„Leben im Sinne von belebt sein besagt Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. Ein unbelebter Körper erleidet zwar Einwirkungen des Milieus, reagiert aber nicht auf sie, indem er sich eigenständig zu ihm verhält. Diesen Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität.“⁸⁴

Dieser Seinsunterschied zwischen organischer und anorganischer Sphäre, der die Beziehung zwischen Lebenssubjekt und Lebenswelt bedingt, ist nur in seinen Konsequenzen erfahrbar. Plessner baut auf dieser Begebenheit auf, wenn er diejenigen basalen Funktionen erschließt, welche für die Sonderstellung von belebten Körpern spezifisch sind. Lebewesen präsentieren sich in ihrer grenzrealisierenden Eigenschaft:

⁷⁶ Vgl. Benk, S. 38.

⁷⁷ Vgl. Kämpf, S. 65.

⁷⁸ Vgl. Arlt, S. 173.

⁷⁹ Ebd., S. 173.

⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 173.

⁸¹ Vgl. Kämpf, S. 65.

⁸² Vgl. Ebd., S. 65.

⁸³ Vgl. Benk, S. 32.

⁸⁴ Plessner, Helmuth: Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie. In: *Conditio humana*, Gesammelte Schriften VIII. 1. Auflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 390f.

empirisch ermittelbare wie anschaulich gegebene organische Eigenheiten müssen als Verwirklichung des besonderen Verhältnisses des belebten Körpers zu seiner Begrenzung betrachtet werden.⁸⁵ Die gemeinhin aufgeführten Kennzeichen des Lebendigen, wie Reizbarkeit, Entwicklung oder Wachstum, können vor diesem Hintergrund als diejenigen Konsequenzen betrachtet werden, die notwendigerweise aus der Realisierungen der Begrenzungen abzuleiten sind.⁸⁶ Die Positionalität befördert die Lebewesen in einen Konflikt mit der Lebenswelt, indem sie sie zur Aufgeschlossenheit gegenüber der Außenwelt zwingt. Um zu seiner Einheit zu finden, muss der grenzvollziehende lebendige Körper einen Umweg über sein Positionsfeld nehmen. Zugleich ist der Organismus aber als Wesen mit bestimmten Grenzen, als physischer Körper zur Abgeschlossenheit gezwungen. Eine Lösung des Konflikts, dem das Lebewesen so ausgesetzt wird, wird durch zwei Formen bewirkt:⁸⁷ Die offene Positionsform, welche der Pflanze obliegt, involviert den Organismus unvermittelt in seine Umwelt und macht ihn zu einem „unselbstständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises“⁸⁸. Die Auflösung des benannten Konflikts findet in dieser Form so „eindeutig zugunsten der Aufgeschlossenheit gegenüber dem Positionsfeld und zuungunsten ihrer Selbstständigkeit“⁸⁹ statt, wenn die Integration in das umgebende Medium priorisiert wird.⁹⁰ Die alternative, nämlich geschlossene Form ist den tierischen Organismen zueigen und unterscheidet sich von der geschlossenen Form in seiner Absonderung von der Umgebung.⁹¹ Das Tier ist damit weiterhin offen für diese, doch erfolgt der Austausch zwischen Organismus und Positionsfeld vermittelt über zwischengeschaltete Glieder. Plessner bestimmt die geschlossene Form demnach wie folgt:⁹²

„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.“⁹³

Das Tier kann sich von seiner Umgebung abschirmen, indem es ein aktives, motorisches und passives, sensorisches Verhältnis zum Medium aufbaut. Dieser innere Antagonismus verlangt dabei nach einem steuernden Zentrum:⁹⁴ Während die Pflanze gekennzeichnet ist durch ihre einfache Abhebung von der Umgebung, womit eine unselbstständige Teilhabe an dieser nicht ausgeschlossen ist, kommt dem tierischen Organismus eine zweifache Distanzierung zu, die nicht nur seine Umgebung, sondern auch seinen Körper betrifft und durch die Entwicklung eines Zentralorgans bedingt ist, ohne welches eine Gegenüberstellung von Lebensträger und Körpermannigfaltigkeit undenkbar wäre.

In einem solchen Zentrum tritt der Körper sich selber gegenüber und verdoppelt sich. Das Selbst, die Mitte, gewinnt Distanz zu ihm und kann ihn instrumentalisieren. Allerdings

⁸⁵ Vgl. Benk, S. 33.

⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 32f.

⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 34f.

⁸⁸ Stufen, S. 219.

⁸⁹ Benk, S. 36.

⁹⁰ Vgl. Ebd., S. 35f.

⁹¹ Vgl. Stufen, S. 226.

⁹² Vgl. Benk, S. 36.

⁹³ Stufen, S. 226.

⁹⁴ Vgl. Holzhey, S. 222.

gebraucht das Tier diese Instrumentalität ohne ein Wissen um diese und ohne ein Verhältnis zu ihr. Es verfügt zwar in der Distanzierung vom Körper auch über ein Bewusstsein und ist kraft seiner doppelten Abhebung auf einem höheren Seinsniveau anzusiedeln und auf diesem *zentrisch* positioniert.⁹⁵ Doch während es im Hier und Jetzt aufgeht, bleibt sein Sein ihm verborgen.⁹⁶ Bewusstsein wird im Sinne von *Merken* gebraucht, nicht als *etwas als etwas Merken*. Dass das Tier einen Schmerz von einer Streicheleinheit zu differenzieren vermag, zeigt sich in seinem unterschiedlichen Verhalten. Dabei kann es beide Empfindungen jedoch nicht als solche identifizieren.⁹⁷ Das Tier kann seine raum-zeitliche Positionierung im Hier und Jetzt nicht objektivieren⁹⁸. Es sieht sich seine Beziehung zwischen ihm und seiner Umgebung nicht vollziehen, das von ihm vermittelte Verhältnis zwischen Organismus und Medium erscheint ihm nur direkt.⁹⁹ Anders verhält es sich nach Plessner mit der Stufe, auf welcher der Mensch anzusiedeln ist.

3.1.2.2. Die exzentrische Positionalität

Mit der Betrachtung des Menschen als Variante des Lebendigen entledigt Plessner sich bei seinem Vergleich mit der tierischen Lebensform von naturalistischen Auffassungen; er etabliert seine Konzeption jenseits evolutionistischer Ansätze, wie sie in der Anthropologie sich, wie genannt, weniger Beliebtheit erfreuen, ohne dabei Gefahr zu laufen, sich im Anthropomorphismus zu verlieren.¹⁰⁰ Die geschlossene, tierische Organisationsform bleibt im Menschen erhalten, so dass er keine eigene, exklusive Seinsebene absteckt.¹⁰¹

Doch ist der Mensch durch Reflexivität charakterisiert. Er hat nicht nur Distanz zu seinem Körper und ein Bewusstsein, er verfügt als Bewusstseinstier über Distanz zu sich und zeichnet sich somit durch ein Selbstbewusstsein und seine Selbstgegebenheit aus. Somit unterscheidet er sich von den übrigen Existenzen grundlegend:

„Obwohl auch auf dieser Stufe [-nämlich der menschlichen-] das Lebewesen im Hier-Jetzt aufgeht, [...] so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es I c h [...]“¹⁰²

Der Begriff der exzentrischen Positionalität bezeichnet keine jenseits des Zentrums anzusiedelnde räumliche Position, zu welchem Schluss die Verwendung von Orts-Metaphern verleiten könnten: Plessner bestimmt das Ich ferner als der *hinter* dem Selbst des Menschen sich findende

„Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol.“¹⁰³

⁹⁵ Vgl. Benk, S. 37.

⁹⁶ Vgl. Hartung, S. 63.

⁹⁷ Vgl. Holzhey, S. 223.

⁹⁸ Vgl. Kämpf, S. 65.

⁹⁹ Vgl. Holzhey, S. 222.

¹⁰⁰ Vgl. Kämpf, S. 64 f.

¹⁰¹ Vgl. Hartung, S. 63.

¹⁰² Stufen, S. 290.

¹⁰³ Ebd., S. 290.

Stattdessen referiert er auf einen reflexiven Vollzug, in dem die Zentralität durch das Wissen um ihre Existenz transzendiert wird. Die exzentrische Lebensform verweist quasi auf einen nicht ortsgebundenen Ort der selbstdistanzierten Selbstgegebenheit. Plessners Begriff der *konstitutiven Heimatlosigkeit* verdeutlicht diese Darstellung: im Gegensatz zu dem Tier geht eben der Mensch in seiner Mitte nicht vollständig auf, sondern ist aus dieser herausgestellt,¹⁰⁴ was zur Folge hat, dass er zu einem *Selbst* wird, das nicht nur erlebt, sondern auch sein Erleben erlebt.¹⁰⁵ Er hat die einzigartige Fähigkeit in der Selbstdistanzierung einen Graben zwischen seinem Ich und den Erlebnissen zu schlagen. Dabei verliert er sich zugleich in dieser Reflexivität, befindet sich auf beiden Seiten zugleich.¹⁰⁶ Der Doppelaspekt von diesseitiger Gebundenheit an die organische Welt und jenseitiger Lösung von dieser erzeugt Lebendigkeit und mit ihr einher geht die das menschliche Dasein prägende Unruhe der menschlichen Organisationsform.¹⁰⁷

Zwar lässt sich dem Tier auch eine Distanz zu seinem Körper nachweisen, jedoch nicht zu seinem Zentrum. In dieser Selbstvergessenheit des Hinaus- und Hinein-Lebens definiert sich die Grenze der tierischen Organisationsform:¹⁰⁸ „Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte.“¹⁰⁹ Gleich dem Menschen stellt Plessner auch eine Erlebens- und Handlungsfähigkeit des Tieres fest. Aber sein Erleben und Handeln ist ihm nicht gegeben. Das Tier bildet auch ein Selbst bzw. Sich, aber dieses widerfährt ihm nicht, es ist im Gegensatz zum Menschen noch nicht „hinter sich gekommen“¹¹⁰ – um erneut eine vermeintliche Ortsmetapher zu gebrauchen. Wenn von „noch nicht“ die Rede ist, impliziert dies die Gegebenheit einer Möglichkeit, welche der Mensch als höher entwickeltes Tier realisiert. Mit der exzentrischen Positionalität geht schließlich kein neues Prinzip der Ausdifferenzierung in das Organische ein. Der Mensch enthält und erhält, wie bereits angerissen, die Natur des Tieres, indem er das bereits beim Tier vorhandene Reflexivitäts-Prinzip mit seiner Bewusstseinsfähigkeit steigert und als Selbstbewusstsein eine maximale Ausschöpfung des der geschlossenen Positionsform innewohnenden Potentials erreicht.¹¹¹ Gemäß dem Stufengesetz bleibt die tierische Positionsform somit als Komponente der menschlichen erhalten.¹¹² Wie die weiteren Folgen der Gegebenheit der exzentrischen Positionalität zeigen werden, besteht die Fortführung der ursprünglichen animalischen Natur jedoch nicht nur in einer Erhaltung, sondern auch in einer Überformung.¹¹³ Während der Mensch sich als sinnliches, endliches körperliches Wesen innerhalb der Natur befindet, steht er reflektierend außerhalb ihrer. Während die Pflanze nun also eine Position hat und diese behauptet, das Tier eine Position einnimmt und seinen Körper hat, hat der Mensch sein Haben und ist ein Ich, indem er um

¹⁰⁴ Vgl. Kämpf, S. 67.

¹⁰⁵ Vgl. Stufen, S. 292.

¹⁰⁶ Vgl. Ebd., S. 291.

¹⁰⁷ Vgl. Hartung, S. 63.

¹⁰⁸ Vgl. Benk, S. 38.

¹⁰⁹ Stufen, S. 288.

¹¹⁰ Ebd., S. 291.

¹¹¹ Vgl. Benk, S. 39f.

¹¹² Vgl. Stufen, S. 293.

¹¹³ Vgl. Benk, S. 39f.

seine Eigenheiten weiß. Ohne die exzentrische Positionalität ist eine Beschreibung seines leibhaften In-der-Welt-Seins nicht möglich und sein Verhalten nicht nachvollziehbar.¹¹⁴

Das Wissen um die besondere menschliche Organisationsform darf dabei nicht als ein Wissen aus abstrakter Reflexion oder zeitweiser Besinnung heraus begriffen werden, sondern ist als Grundstruktur des menschlichen Seins zu erfassen.¹¹⁵ Sie verkörpert sich in den menschlichen Handlungen und ist zugleich die Bedingung ihrer Möglichkeit.¹¹⁶

3.2. Realisierungsmodi der exzentrischen Positionalität: Die anthropologischen Grundgesetze

Die für die kulturphilosophische Ausgangsfragestellung wegweisenden Aussagen finden sich in den Ausführungen zu den drei anthropologischen Grundgesetzen, insbesondere im ersten Gesetz der „natürlichen Künstlichkeit“. Aber auch die anderen beiden Gesetze repräsentieren zentrale Fragen der philosophischen Anthropologie und behandeln Aspekte kultureller Phänomene wie menschliche Historizität und Religiosität.¹¹⁷

Ausgangslage der Erweiterungen und Vertiefungen, die in den Grundgesetzen erbracht werden, sind die Kernthesen der Erläuterung der exzentrischen Positionalität. Sie sollen vor allem auch hinsichtlich der aufgeworfenen Spezifika des menschlichen Lebens zur Auseinandersetzung mit nicht-philosophischen Disziplinen wie der Soziologie, Biologie oder Psychologie anregen.¹¹⁸

Die durch die Exzentrizität bewirkte Konfrontation des Menschen mit seinem Selbst, seinem Körper und der Welt muss notwendigerweise existentielle Fragen herbeiführen.¹¹⁹ Die anthropologischen Grundgesetze sind so auch als eine Antwort auf die Frage nach dem adäquaten Umgang mit der noch näher zu behandelnden *konstitutiven Heimatlosigkeit* zu bewerten. In ihrer widersprüchlich anmutenden Formulierung als Gesetze der „natürlichen Künstlichkeit“, der „vermittelten Unmittelbarkeit“ und des „utopischen Standortes“ decken sie sich mit dem paradoxen Charakter der exzentrischen Positionalität.¹²⁰

3.2.1. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit als näher zu untersuchender Realisierungsmodus

Die exzentrische Positionalität bringt den Menschen, wie erläutert, in ein besonderes Ungleichgewicht mit sich und seiner Welt; sie verweigert ihm einen unvermittelten, natürlichen, instinktmotivierten Zugang zu seiner Umgebung und muss ihn somit

¹¹⁴ Vgl. Kämpf, S. 65.

¹¹⁵ Vgl. Holzhey, S. 222.

¹¹⁶ Vgl. Kämpf, S. 65.

¹¹⁷ Vgl. Ebd., S. 67.

¹¹⁸ Vgl. Redeker, S. 155.

¹¹⁹ Vgl. Pietrowicz, Stephan: Helmuth Plessner. 1992, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/ München. S. 444f. Im Folgenden abgekürzt: Pietrowicz.

¹²⁰ Vgl. Kämpf, S. 67.

zwangsläufig dazu bewegen, sich seiner Ergänzungsbedürftigkeit gewahr zu werden und nach einem Ausgleich zu verlangen.¹²¹ Dieser kann nur durch die Schaffung von künstlichen Welten geleistet werden: Die Kulturwelt ist als die zweite Natur des Menschen aufzufassen, welche als Stabilisierung seiner entbundenen Existenz fungiert.¹²²

Plessner leitet das Kapitel mit der Bestimmung von drei Ausgangsfragen ein. Im Folgenden soll zum Einen dargelegt werden, wie der Mensch seiner Lebenssituation entsprechen kann und auf welche Weise er seine exzentrische Position vollzieht. Zum Anderen will er die grundsätzlichen Merkmale seiner ihm als Lebewesen zueigenen Existenz untersuchen.¹²³

Aus der Fragestellung ergibt sich dabei bereits die Gegenüberstellung vom Menschen und seiner Lebenssituation, die sich auf die Gegebenheit der Exzentrizität gründet und eine Hemmschwelle, an der der Mensch sich, wie sein lebensdurstiges Wesen es ihm notwendigerweise abverlangt, reibt. Die von Plessner formulierten Grundfragen der Philosophie „[...] was soll ich tun, wie soll ich leben, wie komme ich mit dieser Existenz zu Rande“¹²⁴ exemplifiziert die besagte Gebrochenheit und exzentrische Stellung, die in ihrer Konsequenz keine noch so naturverbundene Epoche des Menschengeschlechts ausgespart hat. Auch mit einer Verwurzelung in der Tradition ließ sich das Bewusstsein für die „konstitutive Heimatlosigkeit des menschlichen Wesens“¹²⁵ nicht unterjochen. Die Summe der idealen Lebensentwürfe bezeugen die menschliche Sehnsucht nach Aufhebung seiner mangelhaften Positionierung und das Wissen, welches er von dieser hat. Und dank dieser kann er sich wiederum oberhalb der tierischen Existenz ansiedeln, von der er sich eben in zahlreichen Punkten unterscheidet:¹²⁶

„Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen. Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität- nicht einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht, sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen.“¹²⁷

Der Mensch lebt nicht wie das Tier in einem nie in Frage gestellten natürlichen Gleichgewicht und scheitert daran, einen Einklang mit sich und seiner Umgebung herzustellen. Die Stellung in seiner Welt arrangiert sich nicht von selbst.¹²⁸ So wie menschliches Leben Lebensführung bedeutet, muss Mensch-Sein bedeuten, sich vom Lebendigsein des Seins abzuheben und mit dem Akt des Abhebens von der zurückgelassenen Sphäre jene Lebendigkeit in ein Licht der Autonomie zu rücken.¹²⁹ Sodann „lebt der Mensch weder einfach das zu Ende, was er ist [...], er lebt sich nicht aus, noch macht er sich nur zu dem, was er ist.“¹³⁰

¹²¹ Vgl. Kämpf, S. 68.

¹²² Vgl. Hartung, S. 63.

¹²³ Vgl. Stufen, S. 309.

¹²⁴ Ebd., S. 309.

¹²⁵ Ebd., S. 309.

¹²⁶ Vgl. Ebd., S. 309.

¹²⁷ Ebd., S. 309.

¹²⁸ Vgl. Benk, S. 42.

¹²⁹ Vgl. Stufen, S. 309f.

¹³⁰ Ebd., S. 310.

Bei diesem Paradox denkt Plessner an keine metaphysische Konstruktion. Es gibt für ihn, um einen Vorgriff auf das dritte Grundgesetz zu wagen, weder einen diesseitigen, noch jenseitigen Halt. Stattdessen hat er ohne einen festschreibbaren Ort *u-topisch* sein Leben zu gestalten. Weder die Natur noch, wie noch darzulegen, auf lange Sicht die Kategorien Geschichte respektive Kultur bieten ihm eine Orientierungshilfe. Die exzentrische Positionalität ist und bleibt nicht aufzuheben.¹³¹

„Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen - *homo absconditus* - ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie *ganz* in seinen Taten erkennen- nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst“¹³².

Die exzentrische Lebensform katapultiert den Menschen in eine „Querlage“¹³³ und konfrontiert ihn mit einer unabdingbaren Antinomie, die, so Plessner hier erneut, in der Forderung nach der Gestaltung dessen besteht, was man bereits ist, dasjenige Leben zu führen, das man bereits lebt.¹³⁴ Und jene kulturelle Lebensführung ist wiederum notwendig aufgrund der Kontingenzerfahrung. Mit der Feststellung eines „Zwang[s] zum Ausdruck“¹³⁵ führt Plessner die menschliche Expressivität als Grundlage für die Entwicklung der Kultur an und erweitert seine sozial-kommunikative Funktion um den Drang Bedürfnisse zu stillen, um das Erleben, die Erfahrung von Emotionen, den Impuls Gedanken (geordnet und gezielt) wiederzugeben. In der Kunst entdeckt er die „Tendenz, das Flüchtige des Lebens durch Gestaltung aufzubewahren und es übersichtlich zu machen.“¹³⁶ Der Ausdruck entspringt somit nicht nur dem Bedürfnis nach Mitteilung, sondern Gestaltung und dies evoziert dann im zweiten Schritt Kultur. Kulturentstehung setzt Expressivität voraus.¹³⁷

Das Wissen um dieses Grundgesetz und mit diesem das Bewusstsein für die Unerreichbarkeit der Natürlichkeit, wie sie den übrigen Lebewesen zugestanden wird, bereitet dem Menschen, so Plessner weiter, großen Schmerz.¹³⁸ Den Gewinn seiner Freiheit und seines Vorausblicks hat er mit dem Verlust der Instinktsicherheit bezahlt. Während die übrigen Lebewesen unvermittelt ohne Wissen um ihrer selbst, ihre Blöße und den sie umgebenden Objekten ihr Dasein fristen können, bedarf der Mensch eines Hilfsmittels, nachdem ihm mit dem Wissen die Direktheit abhanden gekommen ist und er sich angesichts seiner Nacktheit schämt:¹³⁹ „[Er] muß daher auf Umwegen über künstliche Dinge leben.“¹⁴⁰ Der Mensch bedarf einer nicht-natürlichen Ergänzung, da sein Existenztyp ihm auferlegt, das von ihm (bereits) geführte Leben zu führen: „Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *k ü n s t l i c h*.“¹⁴¹ Als exzentrisches Wesen

¹³¹ Vgl. Arlt, S. 171.

¹³² Plessner, Helmuth: *Homo absconditus*. In: *Conditio humana*, Gesammelte Schriften VIII. 1. Auflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 359.

¹³³ *Stufen*, S. 310.

¹³⁴ Vgl. *Ebd.*, S. 310.

¹³⁵ *Ebd.*, S. 323.

¹³⁶ *Stufen*, S. 323.

¹³⁷ Vgl. Meuter, S. 119.

¹³⁸ Vgl. *Stufen*, S. 310.

¹³⁹ Vgl. *Ebd.*, S. 310.

¹⁴⁰ *Ebd.*, S. 310.

¹⁴¹ *Ebd.*, S. 310.

überschreitet der Mensch sich selber; er braucht daher also, so wie er stets über sich hinaus weist, eine Ergänzung, welche nicht in ihm oder in seiner Umgebung zugegen ist, sondern die er eben erst erzeugen muss.¹⁴²

„Nur weil der Mensch von Natur halb ist und (was damit wesensverknüpft ist) über sich steht, bildet Künstlichkeit das Mittel, mit sich und der Welt in's Gleichgewicht zu kommen.“¹⁴³

Der Begriff der *natürlichen Künstlichkeit* ist somit strukturell als eine Angewiesenheit auf kulturelle Vermittlung zu begreifen.¹⁴⁴ Da er sich in seiner exzentrischen Lebensform im Ungleichgewicht befindet, nicht verankert im Raum-Zeit-Kontinuum, sich im Nichts stehen sieht und heimatlos ist, muss er sich das Gleichgewicht selber schaffen und sich zu etwas entwickeln. Und als Hilfe seiner Werdung können eben nur Mittel dienen, die jenseits der natürlichen Sphäre zu verorten sind, also seiner Schöpfung entspringen, sofern ihren Resultaten dabei jedoch ein Eigengewicht zukommt.¹⁴⁵ Sprich:

„[...] er schafft es nur, wenn die Ergebnisse seines Tuns sich von dieser ihrer Herkunft kraft eigenen inneren Gewichtes loslösen, auf Grund dessen der Mensch anerkennen muß, daß nicht er ihr Urheber gewesen ist, sondern sie nur b e i G e l e g e n h e i t seines Tuns verwirklicht worden sind.“¹⁴⁶

Wenn die Resultate des menschlichen Schaffens nicht ihr eigenes Gewicht erhalten und sich nicht vom Prozess ihrer Schöpfung ablösen lassen, so ist der letzte Sinn verfehlt, in einer zweiten, eine beruhigende Naivität erzeugenden Natur das ersehnte Gleichgewicht herzustellen.¹⁴⁷ Die Ergebnisse menschlichen Tuns und ihre Verselbstständigung gegenüber ihrem Begründer schließen dabei auch die Wissensproduktion mit ein.¹⁴⁸

Das sachliche Eigengewicht von Kulturgütern ist somit Voraussetzung für ihr Potential der menschlichen Exzentrizität gegenübergestellt zu werden. Der spezifische Sachcharakter, sein Gestaltungsvolumen, ist einem Ding dabei schon vor seinem Einbezug in den Schaffensprozess immanent. Geist wie Natur, menschliche Schaffungskraft und vorausgehende, auffindbare Möglichkeiten müssen in einem dialektischen Verhältnis gesehen werden.¹⁴⁹

Während das Tier nur finden, aber nichts erfinden kann, da es nichts dabei findet,¹⁵⁰ das Resultat seiner Tätigkeit sich ihm nicht „aufdeckt“¹⁵¹, erfindet der Mensch nur, was er entdeckt. Erst die besondere Existenzform der Ergänzungsbedürftigkeit befähigt ein Wesen dabei auch zur Sittsamkeit und der Formulierung der Selbstzweckhaftigkeit – menschliche Auszeichnungen, die an später Stelle noch ausführlicher zu beleuchten sind. Kultur soll dabei aber nicht als Überkompensation von Minderwertigkeitsgefühlen begriffen werden.¹⁵² Plessner spricht an dieser Stelle von einer „vorpsychologische[n], ontische[n]

¹⁴² Vgl. Pietrowicz, S. 446.

¹⁴³ Stufen, S. 321.

¹⁴⁴ Vgl. Kämpf, S. 68.

¹⁴⁵ Vgl. Stufen, S. 310f.

¹⁴⁶ Ebd., S. 310f.

¹⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 311.

¹⁴⁸ Vgl. Holzhey, S. 224.

¹⁴⁹ Vgl. Pietrowicz, S. 447.

¹⁵⁰ Vgl. Stufen, S. 321

¹⁵¹ Ebd., S. 321.

¹⁵² Vgl. Ebd., S. 321.

Notwendigkeit“¹⁵³, wie er am Ende des Kapitels erklären wird. Er vertieft an dieser Stelle seine Argumentation:

„Der Mensch will heraus aus der unerträglichen Exzentrizität seines Wesens, er will die Hälftenhaftigkeit der eigenen Lebensform kompensieren und das kann er nur mit Dingen erreichen, die schwer genug sind, um dem Gewicht seiner Existenz die Wage zu halten. Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit bilden ein und denselben Tatbestand.“¹⁵⁴

Diese Bedürftigkeit im Sinne der Nacktheit, so lässt sich eine Zwischenbilanz ziehen, ist als Beweggrund aller für den Menschen exklusiv charakteristischen, künstlich arbeitenden Tätigkeiten anzusetzen. Es ist der letzte Grund für das Mittel und den Zweck, nämlich der Erzeugung von Kultur.¹⁵⁵ So wie das Wissen von der eigenen Person und der wehmütige Gedanke an die reflexiv ungebrochene Natürlichkeit das menschliche Leben von der Natur- in die Kultursphäre überwiesen haben, bewirkt die Anstrengung jedoch im Gegenteil immer mehr eine Distanzierung von der natürlichen Naivität und befördert zunehmend die kulturelle Entwicklung. Die Wiederherstellung des Gleichgewichts ist ein Ziel, welches sich nicht vollständig realisieren lässt und gerade aufgrund seiner Realisierungsunmöglichkeit den Kultivierungsprozess stetig nährt.¹⁵⁶

2.1.1.2. Zusammenhänge

Wie sind diese Einschätzungen einzuordnen? Plessners These, dass das Bemühen um die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen dem Menschen und seiner Welt kulturstiftend ist, stützt durchaus naturalismuskritische Theorien über die Genese der Kultur.¹⁵⁷ Doch übt Plessner erst recht Kritik an den erfahrungsbasierten Disziplinen wie Biologie und Soziologie: Diese meinen der Problemstellung mit rein empirischen Lösungen begegnen zu können. Aus den Beobachtungen einzelner Kulturen kann nach Plessner jedoch keine allgemeingültige Erklärung für die Genese der Kultursphäre gewonnen werden.¹⁵⁸

Demgegenüber betrachtet die spiritualistische Theorie die unumgängliche Künstlichkeit menschlichen Agierens, seine Mittel wie Zwecke als Produkt geistiger Kräfte, einmal in einem objektiveren Sinne, dass Kultur nach alter Lehre gottgegeben ist, ein anderes Mal nach subjektiverem Verständnis, welches den Ursprung des benannten Phänomens in den besonderen (seelischen, intelligenten) Anlagen des Menschenwesens verankert. Beiden Ausführungen ist gemein, dass sie nichts erklären, sprich die Entstehung des Geistes aus dem den Menschen zu eigenen Naturell ableiten und bei dem Hinweis auf

¹⁵³ Stufen, S. 321.

¹⁵⁴ Ebd., S. 311.

¹⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 311.

¹⁵⁶ Vgl. Kämpf, S. 69.

¹⁵⁷ Vgl. Stufen, S. 68.

¹⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 311.

die Differenz zwischen Mensch und Tier anhalten. Die spiritualistische Theorie verschiebt das Problem daher vielmehr, als dass sie es löst.¹⁵⁹

Der Naturalismus ist dem Spiritualismus dahingehend überlegen, dass er „die Geistigkeit als das spezifische Fundament kultureller Betätigung aus der Naturschicht menschlicher Existenz herzuleiten“¹⁶⁰ versucht. Plessner unterscheidet wie folgt zwischen einer positiven und negativen Modifikation dieses Gedankens:

Dem Rückgriff der darwinschen Evolutionstheorie auf die erstere Modifikation verdankt diese den größeren Bekanntheitsgrad. Sie besagt, dass der Naturmensch durch seine Großhirnentwicklung dazu gedrängt wurde, seinen Überlebenskampf mittels der körperlichen Waffen um den Rückgriff auf seine Intelligenz zu erweitern, deren Entfaltung wiederum durch die Entwicklung der Handapparatur befördert wurde. Deren Einsatz wiederum ermöglichte der parallel erworbene aufrechte Gang. So ist das Zusammenspiel von Intelligenz und Handfertigkeit als Initiator von Werkzeugentwicklung und Kulturleistungen zu betrachten.¹⁶¹ Motiviert ist jene Variante durch das Bewusstsein für die urmenschliche Furcht vor der Bedrohung durch Naturgewalten. In seiner Wehrlosigkeit muss der Mensch nach Hilfsmitteln suchen, mittels derer er sich gegen die äußeren Widrigkeiten verteidigen kann. Kultur resultiert nach diesem Konzept aus der kontinuierlichen Verbesserung der Werkzeuge und steht auch in sublimierter Form im Dienst des Überlebens.¹⁶²

Die negative Modifikation betrachtet nun die Großhirnerweiterung und die mit ihr korrelierenden körperlichen Entwicklungen im Gegenteil als lebensgefährdenden Vorgang, der den Menschen erkranken ließ und seines vitalen Gleichgewichts beraubte. Der „Gehirnparasitismus“¹⁶³ hat dem Menschen Intelligenz, Erkenntnisfähigkeit und Weltbewusstsein vermacht.¹⁶⁴ Dabei sind seine Geschenke möglicherweise unreal und sein Wirkspektrum ein Degenerationsphänomen:

„[...] vielleicht ist dieses Bewußtsein, der Geist nur eine grandiose Illusion, die Selbsttäuschung eines biologisch entarteten, vom Gehirnpolypen ausgesogenen Lebewesens. Nur um sich am Leben zu erhalten, bedarf es der Krücken, der künstlichen Glieder, die in den Werkzeugen und der Kultur vorliegen. Und auch das hat noch seine negative Kehrseite. Denn dient diese negative irrealer Welt der Unterstützung eines zu schwach gewordenen Lebens, ist sie ebenso sehr der Ausdruck seiner Schwäche, selber krank.“¹⁶⁵

Plessner verortet dieses Sichtweise bei denjenigen (psychologischen) Schulen, die auch die psychoanalytischen Positionen rezipiert haben und die Funktion der Kultur in der Triebverdrängung ansetzen. Der sich seiner selbst bewusst werdende Mensch verbannt ins Unterbewusstsein, was er nicht reflektieren möchte oder was in seinem Triebcharakter nicht mit den gesellschaftlichen Konventionen konform geht und sich nach seiner Domestizierung andersartig entladen muss. Jene Entladung kann pathologisch in Form der

¹⁵⁹ Vgl. Stufen, S. 311f.

¹⁶⁰ Ebd., S. 312.

¹⁶¹ Vgl. Ebd., S. 312.

¹⁶² Vgl. Ebd., S. 313.

¹⁶³ Ebd., S. 313.

¹⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 313.

¹⁶⁵ Ebd., S. 313.

Neurose stattfinden oder durch Sublimierung in geistig-intellektuelle Betätigung münden, deren Feld sich von der Religion über Kunst bis hin zu Politik erstreckt. Jene Betätigung ist eine indirekte, ersetzende Befriedigung der triebmotivierten, unterbundenen Bedürfnisse¹⁶⁶ und so zitiert Plessner an dieser Stelle Sigmund Freud, der behauptet, die Kultur beruhe auf den Verdrängungsleistungen früherer Generationen und jede neue Generation erhalte diese Kultur durch den erneuten Vollzug derselben Verdrängung.¹⁶⁷

Plessner betrachtet diese Vorstellung vom Ursprung und der biologischen Funktion der Kultur jedoch als unvollständig und fordert eine Erweiterung der Problemstellung um die Frage nach der notwendigen Kollision von Kultur, Sittlichkeit und Triebansprüchen, die aus einer *hypertrophen*, domestikationsbedingten, für das menschliche Tier charakteristischen Entwicklung der Triebe hervorgeht. Wenn nach Alfred Seidel empirische Studien ein Anwachsen von Bedürfnissen bei Tieren belegen, die ihrer freien Wildbahn enthoben wurden, so können wir daraus schließen,¹⁶⁸ dass „der Mensch als domestiziertes Tier [...] den Verlust des Freilebens mit Triebhypertrophie und Verdrängung z w a n g erkauft.“¹⁶⁹ Als Exempel für die Störung des Gleichgewichts zwischen dem Organismus und den Trieben wird der Sexualtrieb ebenso angeführt wie das übersteigerte Machtstreben.¹⁷⁰ Der Feststellung, dass die Erfüllung in kein Verhältnis zum Streben gesetzt werden kann, solange beide in derselben Sphäre angesiedelt werden, fügt Plessner die Unterscheidung zweier Arten der Begründung von Kultur durch die Triebdynamik hinzu: während als direkte Erklärung Schopenhauers und Nietzsches Begriffe des Willens als unmittelbarer Motor des Lebens angeführt werden können, nehmen die Psychoanalytiker mit ihrer Idee von der Triebflucht und der Überkompensation die Ableitung indirekt vor.¹⁷¹ Die positiv modifizierte naturalistisch-vitalistische Erklärung sieht Kultur als unvermittelte Wiedergabe des sich steigern wollenden und sollenden Lebens. Dabei fokussiert sich keine der Theorien auf die zeitliche Entstehung: sie konzentriert sich vielmehr auf den Nachweis „einer für den Menschen spezifischen natürlichen Existenzbedingung, die ihn als Naturwesen zu seiner natürlich-unnatürlichen Stellung bestimmt.“¹⁷²

Plessner wirft im Anschluss, wenn nicht im Detail, über den Naturalismus hinaus auch einige Kritikpunkte am Pragmatismus auf. Beide Richtungen scheitern an ihrem Unvermögen, den kulturellen Sinn jenseits seiner Nützlichkeit zu verständlichen oder sich vor dem gegenteiligen Extrem zu hüten, sich im Psychologismus zu verlieren, der Nutz- und Sachwert jeder kulturellen Betätigung außer Acht lässt. Die biologistisch-nutzenorientierte Weltbetrachtung, die den Menschen als gesund betrachtet, konkurriert mit der psychologischen Auffassung, die den Menschen als krank einstuft. Beide Positionen haben gemeinsam, dass sie den Menschen als Tier begreifen, sei es als Raub- oder Haustier, und seine Geistigkeit als biologisch erklärbares Epiphänomen behandeln. Dieser Erklärungsversuch muss scheitern, da der Mensch nicht aus ein und derselben

¹⁶⁶ Vgl. *Stufen*, S. 313f.

¹⁶⁷ Vgl. *Ebd.*, S. 314.

¹⁶⁸ Vgl. *Ebd.*, S. 314.

¹⁶⁹ *Ebd.*, S. 314.

¹⁷⁰ Vgl. *Ebd.*, S. 314.

¹⁷¹ Vgl. *Ebd.*, S. 314.

¹⁷² *Ebd.*, S. 315.

Perspektive als Mensch und Naturwesen zugleich behandelt werden kann. Man könne nicht, wie sie es demonstrieren, ein Symptom des Menschen verabsolutieren und damit alle seine weiteren Spezifika erklären, so Plessner. Die Bandbreite der entscheidenden Motivationsfaktoren erstreckt sich mal vom Selbsterhaltungs- über den Macht- bis hin zum Erlösungstrieb, während andere Positionen nur Intelligenz und Kalkulation in den Blick nehmen. All diese Betrachtungen gehen darin konform, dass sie allesamt im Zirkelschluss enden und nicht aus dem Fokus auf die Erfahrung natürlicher Anzeichen treten können.¹⁷³ Der tatsächliche Ursprung der Kultivierung ist nicht in der Hypertrophie der Triebe oder einem Hang zur Selbststeigerung gemäß Nietzsches Willen zur Macht anzusiedeln. Er ist ebenso wenig durch eine Überkompensation bzw. Verdrängung zu begründen. Die Entstehung von Kultur verdankt sich vielmehr der spezifisch menschlichen, vorgegebenen Lebensform.¹⁷⁴

„Daß der Mensch mit seinen natürlichen Mitteln seine Triebe nicht befriedigen kann, daß er nicht zur Ruhe kommt in dem, daß er ist, und mehr sein will, als er ist und daß er ist, daß er gelten will und zur Irrealisierung in künstlichen Formen des Handelns, in Gebräuchen und Sitten unwiderstehlich hingezogen wird, hat seinen letzten Grund nicht im Trieb, im Willen und in der Verdrängung, sondern in der exzentrischen Lebensstruktur, im Formtypus der Existenz selber. Die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit seiner besonderen Positionalitätsart - und nicht erst die Störung eines ursprünglich normal, harmonisch gewesen und wieder harmonisch werden könnenden Lebenssystems ist der „Anlaß“ zur Kultur.“¹⁷⁵

Dabei ist die *Macht* nach Plessners Konzeption ein besonderer wesentlicher menschlicher Zug; er versteht sie jedoch nicht als letzte, irreduzible Grundstruktur im Sinne Nietzsches, sondern als Ausdruck des *machenden* exzentrischen Menschen.¹⁷⁶ So wie der Mensch existentiell bedürftig, nur eine Hälfte und somit nackt ist, so entspricht der künstliche Ausdruck seinem natürlichen Wesen. Er ist ein Umweg zu einer zweiten Heimat, in welcher die ort- wie zeitlose exzentrische Lebensform einen (selbst geschaffenen) Boden für ihre Verwurzelung findet. Erst mit der Künstlichkeit im Handeln, Denken, als auch Träumen verfügt der Mensch über ein inneres Mittel, um mit sich in Einklang zu kommen.¹⁷⁷ Der menschliche Lebenskreis mit seinen notwendig zu befriedigenden Bedürfnissen und Triebansprüchen wird durch das Schaffen von Zwischengliedern unterbrochen und somit in eine oberhalb der Natur anzusiedelnde Ebene erhoben, in welcher er sich in der Freiheit schließt. Dieser Vorgang stützt die Aussage, dass der Mensch sein Leben führen müsse, um zu leben.¹⁷⁸ So „[b]richt ihm immer wieder unter den Händen das Leben seiner eigenen Existenz in Natur und Geist, in Gebundenheit und Freiheit, in S e i n und S o l l e n auseinander.“¹⁷⁹ Natur- und Moralgesetze ringen stets miteinander. Der Mensch kann nur sein, wenn er tätig ist, aber die Erfüllung seiner triebbedingten Neigungen können sich nicht als hinreichend erweisen, sein Dasein auszufüllen und so wird erst eine Macht des Sollens seiner exzentrischen Lebensstruktur

¹⁷³ Vgl. Stufen, S. 315f.

¹⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 316.

¹⁷⁵ Ebd., S. 316.

¹⁷⁶ Vgl. Hammer, S. 177.

¹⁷⁷ Vgl. Stufen, S. 316.

¹⁷⁸ Vgl. Ebd., S. 316.

¹⁷⁹ Ebd., S. 316f.

gerecht – und diese ist ein Anruf an die Freiheit, insofern als dass sie eine Zentrierung und die Bewegung des geistigen Menschen und sein Verhalten zur Mitwelt bereitstellt.¹⁸⁰

Die Exzentrizität stellt dabei Anforderungen an den Menschen; er ist nicht schlicht etwas, sondern gilt (als) etwas. Die Sittlichkeit, die Fähigkeit zur Bändigung der eigenen Neigungen – verankert im Gewissen – ist nicht nur ein Merkmal seines Naturells, sondern sogar Voraussetzung für seine Daseinsbewältigung. Dass das Aufbegehren seiner niederen Natur immer wieder mit den Forderungen des Gewissens in Konflikt gerät, ist mit der Betonung ihrer Wichtigkeit nicht ausgeschlossen.¹⁸¹ Die Opposition von Natur und Kultur, die den Menschen stets verfolgt, wird durch den Gegensatz von Sein und Sollen, Neigung und Pflicht repräsentiert. Was als Aufgaben und Ideale ihm zunächst entsprang, tritt ihm nun als Gebot von außen gegenüber, steht in der Kultursphäre und mit ihr in der Exzentrizität und erscheint ihm als etwas Objektives: als Gewissen.¹⁸² Die besonderen Momente der exzentrischen Struktur wären nicht hinreichend erfasst, wenn man die Macht vergäbe, die die Sollens-Sphäre auf das menschliche Lebewesen ausübt.¹⁸³

Plessner untersucht diesen Umstand auch in „Macht und menschliche Natur“: die Setzung von Normen dient der Kompensation seiner Hälftenhaftigkeit, ebenso wie er es durch die Schaffung von (kulturellen) Gütern versucht. So wie seinem in der Kultursphäre begründeten Leben ein Charakter der Kontingenz und Korrigierbarkeit anhaftet, ist er vor dem Hintergrund dieses Defizits gezwungen, mittels normativer Setzungen eine Ordnung zu schaffen. Er beschränkt sich bei seiner Erklärung nicht auf die Beantwortung der Frage, wie Sittlichkeit und Recht entstehen konnten. Ihre Gegebenheit ist wesensspezifischer Ausdruck der labilen, nicht-festgestellten exzentrischen Seinsform des Menschen.¹⁸⁴

Spiritualistische oder naturalistische Ansätze können also zur Erklärung des Ursprungs von Kultur nicht herangezogen werden. Der Spiritualismus, so resümiert Plessner, hebt sich selber aus, indem er nicht von der Urgegebenheit von Geist und Intelligenz loslässt und jede versuchte Reduktion dieses Urfaktums auf Konstitutionsprinzipien abzulenken versucht, die jenseits einer Zeitdimensionen gelegen sind. Mag der Naturalismus zwar demgegenüber das Problem nicht ad acta legen, so erweisen sich seine Lösungen als unbefriedigend, wenn er die Kultur am Ende der Kausalkette von Domestikation über Triebhyperthrophie, Verdrängung bis hin zu Sublimierung und Kompensation verortet. Argumentationswidersprüche oder Ratlosigkeit ergeben sich, wenn man nach dem für die Domestizierung Verantwortlichen fragt oder den Naturalisten mit einem Problem konfrontiert, welches Plessner wie folgt erläutert:

„[...] man begreift Sublimierung und Überkompensation als die eigentliche kulturschaffenden, gesellschaftsbildenden Energien, leitet diese Energien aber von dem Einfluß der Kultur und ihrer Gesellschaft ab. Die „Zensur“ an der Grenze von Bewußtsein und Unbewußtsein hat die Sitte schon zur Voraussetzung, kann also höchstens sittenerhaltend, aber nicht sittenerzeugend wirken.“¹⁸⁵

¹⁸⁰ Vgl. Stufen, S. 317.

¹⁸¹ Vgl. Ebd., S. 317.

¹⁸² Vgl. Redeker, S. 157.

¹⁸³ Vgl. Benk, S. 44.

¹⁸⁴ Vgl. Pietrowicz, S. 448.

¹⁸⁵ Stufen, S. 318.

Die andere benannte Modifikation der naturalistischen Ursprungstheorie vermag ebenso wenig eine befriedigende Lösung zu generieren, indem sie entweder ihre Überlegungen vor dem Hintergrund des Selektionsgedankens und der Furcht um das Überleben entwickelt, oder alles Tun in den Dienst des Selbststeigerungstriebes stellt. Es drängt sich die Frage nach dem Grund für den exklusiven Status jener dem Menschen zuzuschreibenden Furcht auf, die aufgrund seiner physischen Überlegenheit gegenüber anderen Arten einen künstlichen Schutz einrichtet. Kann man den Umstand, dass die menschlichen Bedürfnisse nicht allein auf die natürlichen Befriedigungsmöglichkeiten ausgerichtet sind, etwa mit seinem Wissen um die Sterblichkeit erklären? Warum ist allein ihm dieses Wissen überhaupt vorbehalten? Das kulturbildende Potential der Todesfurcht wird sicher unterschätzt und kann aber trotzdem nicht als letzte Basis der geistig-schöpferischen Betätigung fungieren,¹⁸⁶ denn „sie ist nur ein Symptom für die allen spezifisch menschlichen Leistungen vorgegebene Grundstruktur der exzentrischen Positionalität.“¹⁸⁷ Während alle Formen des tierisch organisierten Lebendigen sich darin ähneln, dass sie bei der Registrierung einer Begrenzung des Lebensspielraums sich zu fürchten beginnen, kennt nur der Mensch eine Sorge *um* das Dasein, sei es das eigene oder das seiner Artgenossen oder *vor* einer Gefahr.¹⁸⁸ Der Grund für diese Andersartigkeit ist der, dass das Tier „s i c h nicht vorweg [lebt]“¹⁸⁹, sprich: es lebt nur in der Gegenwart, nicht auch in der Zukunft wie der Mensch, „der von sich weiß, weil er über sein ihm selber Vorwegsein hinaus, seinem Vorwegsein vorweg ist.“¹⁹⁰ Zwar räumt Plessner ein, dass echte Furcht nicht zwingend ein Wissen um künftige Gegebenheiten voraussetzt, jedoch ein Bewusstsein für diesen Zeitmodus fordert. Die Angst kann den Kultivierungsprozess nicht alleine erklären, muss allerdings als Voraussetzung der menschlichen Lebensform betrachtet werden.¹⁹¹ Das zweite Argument vom Selbststeigerungstrieb erweist sich als unzureichend, die *Irrealisierung* menschlichen Agierens, die Vergeblichkeit seines Strebens nach Ausgleich zu begründen, wie denn in allen Gruppen von Tieren die Tendenz zur Herrschaft beobachtet werden kann, so dass wir für den Menschen eine zusätzliche Prämisse setzen müssen. Die Intelligenz kann als Erklärung allein jedoch genauso wenig herangezogen werden wie die Hypertrophie, da sie nicht qualitativ mit der tierischen Kognition verglichen werden kann, um als Erklärung für die Begründung derartiger produktiver Geisteskräfte zu taugen. So ist auch das Tier, mag es sich über sein Tun nicht im Klaren sein, dazu im Stande, primitive Werkzeuge herzustellen.¹⁹²

Die Geltungsbedürftigkeit ist also nicht ein Impuls der Kultivierung, sondern selber nur Symptom der tatsächlich begründenden exzentrischen Lebensform. Die menschliche Daseinsmeisterung setzt Betätigung voraus. Dabei entfaltet der in der Exzentrizität verankerte Vollzugszwang sich nicht in Einem, sondern verlangt die Rastlosigkeit in der unablässigen Tätigkeit, so dass man meinen könnte, der Agierende wolle sich permanent überbieten und mit seiner neuen Tat das bisherige angereicherte Geschaffene übertreffen.

¹⁸⁶ Vgl. Stufen, S. 318.

¹⁸⁷ Ebd., S. 318.

¹⁸⁸ Vgl. Ebd., S. 318.

¹⁸⁹ Ebd., S. 319.

¹⁹⁰ Ebd., S. 319.

¹⁹¹ Vgl. Ebd., S. 319.

¹⁹² Vgl. Ebd., S. 319.

Ziel dieses sich immer wiederholenden Handelns ist, so Plessners wiederholtes Diktum, der Gewinn eines Gleichgewichtes:¹⁹³

„Die Übersteigerung - fälschlich als eine Selbststeigerungstendenz des Lebens verabsolutiert - ist das notgedrungen diese Form annehmende Mittel der Kompensation seiner Halbheit, Gleichgewichtslosigkeit, Nacktheit. Mit der Arbeit sucht der Mensch sich nur das zu verschaffen, was die Natur ihm schuldig bleibt, weil sie ihm die höchste Organisationsform verliehen hat.“¹⁹⁴

Geschaffene Güter und gesetzte Normen genügen dem sich immer voraus seienden Menschen nicht. So steht er stets unter dem Druck, neue Güter zu schaffen, neue Taten zu vollbringen oder neue Normen zu etablieren.

Vielerorts besteht Anlass, Plessner in seiner Konzeption des natürlich künstlichen Menschen als allzu freies, seiner Ursprünglichkeit enthobenes Wesen misszuverstehen; bezeichnet er ihn doch als Schöpfer seiner Welt und die Natur als etwas, das seiner Gestaltung unterliegt, als ein „Substrat seiner Schöpferlaune“¹⁹⁵ dient. Dabei wollte Plessner sich nicht auf eine mächtige, ungebundene Seite des menschlichen Wesens konzentrieren, sondern auf die Situierung des Menschen zwischen zwei Polen, nämlich denen von Geist und Natur, Macht und Ohnmacht mittels der positionalen Lebensform hinzuweisen, ohne den Gegensatz für die Aufstellung eines einseitigen Monismus aufheben zu wollen.¹⁹⁶ Die Werke spiegeln seine Eigenheit wider, „naturgebunden und frei, gewachsen und gemacht, ursprünglich und künstlich zugleich“¹⁹⁷ zu sein. All den menschlichen Schöpfungen ist Objekthaftigkeit und inneres Gewicht eigentümlich, und dieses erscheint „als dasjenige an ihnen [...], was nur gefunden und entdeckt, nicht gemacht werden konnte.“¹⁹⁸ Die kulturellen Schöpfungen sind sowohl abhängig als auch unabhängig von der menschlichen Autorität – das belegt ihr Eigengewicht und ihre Trennung vom Entstehungsprozess. Nur unter der Voraussetzung desjenigen, was von der Natur ermöglicht wird, kann die menschliche Expressivität zu ihrer tatsächlichen Verwirklichung kommen.¹⁹⁹ Seine Erfindungen gründen sich dabei auf einen glücklichen Griff und sind

„keine Schöpfungen aus dem Nichts, sie sind im Wechselspiel mit der Natur, situativ und bei Gelegenheit entstanden und entdecken ihm einen Bewandtnis-, einen Sinnzusammenhang, der >vor< dem Werkzeug da war.“²⁰⁰

Die menschliche Macht als kulturelles Wesen ist also nicht ungebrochen, sonst könnte es nach freier Schöpferlaune die Kulturgüter nach Belieben entäußern. Der benannte Sachcharakter jener Güter ist in seiner Entdeckbarkeit und Formbarkeit dem Zugriff des erfindenden Menschen voraus, und demnach erfasst Kultur vorgegebene Tatbestände,

¹⁹³ Vgl. Stufen, S. 320.

¹⁹⁴ Ebd., S. 320.

¹⁹⁵ Ebd., S. 335.

¹⁹⁶ Vgl. Benk, S. 44.

¹⁹⁷ Stufen, S. 70f.

¹⁹⁸ Ebd., S. 321.

¹⁹⁹ Vgl. Benk, S. 44f.

²⁰⁰ Arlt, S. 121f.

drückt das der Natur immanente Potential aus und bewirkt so einen Ausgleich von Macht und Ohnmacht.²⁰¹ Und darin „liegt letztlich ihre Künstlichkeit, daß sie den strömenden Reichtum der Natur in je neue, ebenso einengende wie verleiblichende Formen gießt.“²⁰² Das Bild von der Harmonie im Gelingen der Verwirklichung menschlicher Natur in der Kultur ist dabei flüchtig und vergänglich wie die Wirklichkeit selbst und muss immer wieder erneuert werden.²⁰³ Es ist nicht übertrieben zu behaupten, der Naturmensch sei zur Entwicklung zum Kulturmenschen determiniert. In der Selbsterhaltung gefährdet und zugleich zu dieser drängend, zwingt die besondere menschliche Konstitution ihn zur Künstlichkeit.

Die anderen beiden Gesetze stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit diesen Überlegungen. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit antwortet auf das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit; eines unvermittelten Bezugs zur Umwelt verlustig gegangen, der Unterscheidung von Ding an sich und Bewusstseinsinhalt, von Gefühl und Ausdruck gewahr geworden, konstruiert der Mensch eine symbolische Ordnung, die sich in Riten oder Zeichensystemen manifestiert. Zweck dieser Schöpfung ist der Ausgleich des besagten Mangels durch jene verfeinerten Formen der Vermittlung.²⁰⁴

Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit soll den Wirklichkeitsbezug des Menschen umfassen, um die Frage nach dem Wesen menschlicher Expressivität hinreichend beantworten zu können. Die im ersten Grundgesetz vorgestellte Notwendigkeit einer Vermittlung des Lebens durch künstliche Erzeugnisse deutete bereits auf die Gebrochenheit des Weltbezugs und das indirekt-direkte Verhältnis hin, welches das Lebenssubjekt zu seiner Umgebung hat. Mit dieser indirekten Direktheit oder der vermittelten Unmittelbarkeit, durch das zweite anthropologische Gesetz formuliert, bezeichnet Plessner „diejenige Form der Verknüpfung [...] in welcher das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten“²⁰⁵. Obwohl diese These der analytischen Logik zuwiderläuft, erachtet er ihre Widersprüchlichkeit in diesem Zusammenhang für sinnvoll. In seiner späteren Schrift „Lachen und Weinen“ rekurriert er nochmals auf den besonderen Weltbezug der menschlichen Lebensform am anschaulicheren Beispiel der Instrumentalität des Leibes. Seine strukturelle Verfassung legt dem Menschen eine besondere Doppelrolle auf: Während er einerseits sich selber als Leib unter Leibern und anderen Objekten findet, mit diesem identisch ist und somit einen Teil der Außenwelt und seiner Dinge stellt, erfährt er sich andererseits kraft seiner exzentrischen Positionalität als in einem Ding begriffen, und ein Ding habend. Er sieht sich mit einem Leib konfrontiert, der er ist und den er zugleich hat. Diese beiden Bezüge sind miteinander verschränkt und unzertrennlich und veranschaulichen das Phänomen der Verwobenheit von Direktheit und Indirektheit: die Sinne *vermitteln unmittelbar* die Umwelt. *Mittels* des Gebrauchs des Körpers (Körper-Haben), mit welchem der Mensch zugleich identisch ist, der er ist (Körper-Sein), ist er

²⁰¹ Vgl. Hammer, S. 178.

²⁰² Hammer, S. 178.

²⁰³ Vgl. Redeker, S. 156.

²⁰⁴ Vgl. Hartung, S. 64.

²⁰⁵ Stufen, S. 400.

unmittelbar bei seiner Umwelt. Während der Mensch die Wirklichkeit einerseits in dieser Unmittelbarkeit in der *Seinssphäre* tatsächlich greifen kann, bedarf sie andererseits der Vermittlungsinstanz des Körpers und seiner (täuschenden) Sinne, welche der Mensch *hat* und erfährt somit einen Bruch.²⁰⁶

Im letzten, die *conditio humana* zuletzt bedingenden Gesetz summieren sich die vorherigen Ideen. Die Abwesenheit eines dies- oder jenseitigen Lebenshalts und die Forderung nach einer utopischen Lebensgestaltung wurde bereits im Rahmen des ersten Gesetzes vorweggegriffen. Der Mensch sieht nun im Lebensvollzug und in der Reflexion auf diese Endlichkeit und Nichtigkeit seines Daseins ein. Er kommt nicht umhin, an dieser Erkenntnis zu zerbrechen drohend, zwecks seiner Positionierung einen Punkt zu suchen, welcher gemäß seiner exzentrischen Lebensform außerhalb seiner selbst liegen muss.²⁰⁷

Gleich den ersten beiden Gesetzen führt Plessner auch hier eine widersprüchlich scheinende Formulierung ein; bestimmt er in „Lachen und Weinen“ die Situation des Menschen als „verwurzelt-bodenlos“²⁰⁸, so gibt er an dieser Stelle als Standort des Menschen das *Nirgendwo* an. Auch hier ergibt das Paradox erst vor dem Hintergrund der exzentrischen Positionalität Sinn und darf nicht in einer dialektischen Bewegung aufgelöst werden. Der Mensch kann niemals vollendet ins Gleichgewicht geraten, einen absoluten Standort finden oder eine endgültige Heimat aufsuchen. Seine Positionenform gewährt ihm jedoch keine Ruhe und verdonnert ihn zu anhaltender Suche. Er sieht nur einen Rückhalt in der Religiosität:²⁰⁹ „[E]xzentrische Positionenform und Gott [stehen] als das absolute, notwendige, weltbegründende Sein [...] in Wesenskorrelation“²¹⁰. Doch können auch diese Geborgenheitsangebote seine Rastlosigkeit nicht überwinden:

„Die Exzentrizität seiner Lebensform, sein Stehen im Nirgendwo, sein utopischer Standort zwingt ihn, den Zweifel gegen die göttliche Existenz, gegen den Grund für diese Welt und damit gegen die Einheit der Welt zu richten.“²¹¹

Fordert die exzentrische Positionalität einerseits einen wirklichkeitstranszendenten jenseitigen Halt, so macht sie diesen zugleich unmöglich, indem sie seinen begründenden Weltgrund, sein Absolutum der Reflexion aussetzt.²¹² Plessner kontert gegen die Erlösungsversprechen der Religion und spiritualistischen Weltanschauungen, wenn er aussagt: „Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.“²¹³

²⁰⁶ Vgl. Benk, S. 45-47.

²⁰⁷ Vgl. Hartung, S. 64.

²⁰⁸ Plessner, Helmuth: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften VII. 1. Auflage 1982, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 244.

²⁰⁹ Vgl. Benk, S. 48.

²¹⁰ Stufen, S. 345.

²¹¹ Ebd., S. 346.

²¹² Vgl. Kämpf, S. 71f.

²¹³ Stufen, S. 342.

3.2.3. Resümee und Ausblick

Die anthropologischen Grundgesetze formulieren eine Antwort auf die Frage nach der Daseinsbewältigung und stellen ihre Rahmenbedingungen sicher: So meint Plessner dem Menschen im Angesicht der ernüchternden Wirklichkeit eine Bewerkstelligung seiner Existenz zutrauen zu können, wenn er denn seinen Lebenshorizont objektiviert. Er leistet dies weder als Kultur- oder Geistwesen, noch als Subjekt, das die äußere Welt entschlüsseln will, sondern wird aus seiner Not heraus zur Schaffung einer künstlichen Welt, der zweiten Natur motiviert.²¹⁴ Jene Positionierung lässt sogar kein längeres Verweilen in jenem Zustand zu, so dass der Mensch gar zu der kulturellen Betätigung gezwungen ist.²¹⁵

Von der exzentrischen Positionsform um das natürliche Gleichgewicht gebracht, kann er mit seinem schöpferischen Wirken eine künstliche Ausgewogenheit herstellen. Sein Bestreben ist insofern erfolgreich, als dass Eigen- wie Gegengewicht seiner Werke ihm den verlustig gegangenen Halt ermöglichen.²¹⁶ Somit resultieren jene Objektivierungen nicht aus der Entfernung vom natürlichen Lebenshorizont, sondern stellen Reaktionen auf eine existentiell brenzlige Lage dar.²¹⁷

Plessners Überlegungen zur besonderen Organisationsform des Menschen sind dabei nicht gänzlich neu. So taucht der Gedanke der exzentrischen Positionalität bereits bei Scheler in seinem Werk „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ auf. Hier führt er den Begriff implizit ein, wie er schreibt, dass „[...] in genau dem selben Augenblicke, da sich der >>Mensch<< aus der >>Natur<< herausstellte [...] [er] auch sein Zentrum irgendwie *außerhalb* und jenseits der Welt verankern“²¹⁸ musste. Ihre Ausführung ist jedoch einmalig und bedingt den weiteren Weg der Wesensbestimmung: In der durch die Exzentrizität bedingten Selbstdistanz ist der Mensch sich zugleich fremd. Wie ihm ein Zugang zu sich selbst vorenthalten wird, erlangt er in seiner Unergründlichkeit den Status des bereits benannten *homo absconditus*.²¹⁹ Im Zustand der steten Heimatlosigkeit und Heimatsuche²²⁰ und in seinem immerwährenden Schaffensdrang, vor dessen Hintergrund das bereits Geschaffene als unzureichend erscheint, schreibt der Mensch in seinem Streben nach Verwirklichung, in seinem Ausdrücken Geschichte.²²¹ In diesem historischen Prozess bedarf die geistig-kulturelle Sphäre immer wieder neuer Ausdrucksformen, die an bereits bestehende Formen anknüpfen und ihrerseits Anknüpfungspunkte für die folgenden stellen.²²² Kultur ist nicht einmal begründet, sondern kann nur mit dem Fortwähren der Expressivität bestehen, welche der „[e]igentliche Motor für die spezifisch historische

²¹⁴ Vgl. Hartung, S. 64.

²¹⁵ Vgl. Benk, S. 49.

²¹⁶ Vgl. Ebd., S. 49.

²¹⁷ Vgl. Hartung, S. 64.

²¹⁸ Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Späte Schriften, Gesammelte Werke Band 9 (Herausgegeben von Manfred S. Frings). 1976, A. Francke AG Verlag, Bern. S. 69. Im Folgenden abgekürzt: Scheler.

²¹⁹ Vgl. Arlt, S. 166.

²²⁰ Vgl. Benk, S. 49.

²²¹ Vgl. Pietrowicz, S. 450.

²²² Vgl. Meuter, S. 119.

Dynamik menschlichen Lebens“²²³ darstellt. Um die kulturvermittelte Stabilität des Lebens und Bewältigung des Kontingenzerlebens muss sich immer wieder bemüht werden. Als solchen Motor für diese geschichtliche Bewegung der Kulturentstehung qualifiziert sich die Expressivität durch ihre Begründung einer motivierenden Unterscheidung zwischen gelungenem und misslungenem Ausdruck. Fest macht sich ein Gelingen an der Entsprechung von Inhalt, dem auszudrücken Gewollten, und Form, dem tatsächlich Ausgedrückten.²²⁴

In seinem 1931 erschienenem Werk „Macht und menschliche Natur“ findet sich die Aussage, die Geschichtlichkeit des Lebens sei damit zu begründen, dass der Mensch

„nur lebt, wenn er ein Leben irgendwie führt, und dieses Irgendwie stets den Charakter der Nichtnotwendigkeit, Zufälligkeit, Korrigierbarkeit und Einseitigkeit hat - darum ist ja sein Leben geschichtlich und nicht bloß natürlich“²²⁵.

So wie der Mensch sich aus seinem Zentrum katapultiert findet, wird Plessner hier mit seiner politischen Anthropologie eine weitere Antwort auf die Frage nach einem möglichen welttranszendenten Halt, einer jenseitigen Verankerung geben.²²⁶ Das Drängen auf normative Setzung wurde als ein Spezifikum der exzentrischen Lebensform beschrieben. Mit der Stiftung des Rechts wird Recht und Gerechtigkeit in dieser kontingenten Welt entdeckt, da für den Menschen nichts festgelegt ist, bis zu dem Zeitpunkt, an dem er es festlegt. Er nimmt eine Wiederherstellung dessen vor, was nie existierte. So behauptet Plessner die politische Natur des Menschen als ganz maßgeblichen Wesenszug:²²⁷

„Politik [ist] der Zustand des menschlichen Lebens, in dem es sich nicht nur äußerlich und juristisch, sondern von Grund und Wesen aus seine Verfassung gib und sich gegen und in der Welt behauptet. Sie ist der Horizont, in dem der Mensch die Sinnbezüge seiner selbst und der Welt, das gesamte Apriori seines Sagens und Tuns gewinnt.“²²⁸

Er weist den konstituierenden Charakter von Recht und Politik nach, indem er diese „als mit der Exzentrizität des Menschen gegebene wesensnotwendige Gesetzmäßigkeiten menschlichen Weltvollzugs ausweist.“²²⁹

Plessners Leistung für die philosophische Anthropologie im Allgemeinen besteht im Entwurf einer Hermeneutik des Lebens, die keinen der Pole Geist oder Psyche wie Körper methodisch priorisiert. Der Gipfel seiner Konzeption ist die Feststellung der menschlichen Unergründlichkeit. Anthropologie besteht in mehr als De- und Präskription. Sie muss auf die Schwierigkeiten der Bildung eines Begriffs vom Menschen aufmerksam machen und eine Unmöglichkeit seiner Bestimmbarkeit miteinbeziehen. Plessner hat die Gefahr der naturalistischen Mode erkannt, die das Humanum allein durch die Natur konstituieren will

²²³ Stufen, S. 339.

²²⁴ Vgl. Meuter, S. 119f.

²²⁵ Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften V. 1. Auflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 199.

²²⁶ Vgl. Arlt, S. 163.

²²⁷ Vgl. Pietrowicz, S. 449.

²²⁸ Plessner, Helmuth: Die Emanzipation der Macht. In: Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften V. 1. Auflage 1982, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 199.

²²⁹ Pietrowicz, S. 449.

und tritt dieser mit Skepsis und einer dezidierten Differenzierung des Gattungswesen Mensch gegenüber.²³⁰ Plessner begreift den Zweck der anthropologischen Forschung daher darin,

„das Können des Menschen durch grenzenlose Entschränkung des Wissens um seine Unergründlichkeit und Unsicherheit gegen den Quellbereich seiner Zukunft einzuschränken, um zum Glauben an den Menschen wieder Platz zu bekommen.“²³¹

Das erinnert an Kants Einsicht, das Wissen einschränken zu müssen, um für den Glauben Platz zu gewinnen. Er wehrt sich dabei nicht nur gegen die überstürzten Verabsolutierungstendenzen der Spezialwissenschaften, sondern ruft auch die Philosophie selber auf, keine voreilige Wesensbestimmung des Menschen vorzunehmen.²³²

3. *Ähnliche Konzeptionen*

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen, die Frage nach seiner Verfasstheit als Natur- oder Kulturwesen, stellte sich auch den Kollegen des Dreigestirns. Anschlussfähig an die Überlegungen Plessners ist Arnold Gehlens Weiterentwicklung des Mängelwesentheorems. Nach seinen Vorstellungen soll die Philosophische Anthropologie als empirische Disziplin ausgerichtet werden, um eine „Wirklichkeitswissenschaft“²³³ zu werden, denn „ob sich der Mensch als Sohn Gottes versteht oder als arrivierten Affen, wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wichtigen Tatsachen ausmachen.“²³⁴ Ziel ist es, sich von einer spekulativen, subjektivistischen Erfassung des Menschen zu distanzieren, die mit der Überbewertung des Geistes als Wesensmerkmal und der Vernachlässigung biologischer Eigenheiten kein einheitliches Bild des Menschen konzipiert.²³⁵ Alle bisherigen Versuche, den Menschen zu erklären, sind an dem Versäumnis gescheitert, ihn in seiner Ganzheit zu betrachten. So muss er sowohl den Dualismus von Leib und Geist, den Scheler verteidigt hat, aber auch alle weiteren Stufenmodelle, wie Plessner vorgeschlagen hat, vehement ablehnen.²³⁶ Gehlen macht sich daran eine Entsprechung von körperlicher wie geistiger Existenz zu verfechten, die dabei notwendig unter den physischen Merkmalen gedacht werden muss, die das Verhalten bestimmen.²³⁷ Gehlens Vorhaben wird daher gerne biologistisch eingeordnet – zu Unrecht, wenn man in seinem Hauptwerk vergeblich nach einer direkten Herleitung geistiger Phänomene aus körperlichen Vorgängen sucht – zu Recht, wenn man bedenkt, dass er

²³⁰ Vgl. Holzhey, S. 226.

²³¹ Plessner, Helmuth: Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie. In: *Conditio humana*, Gesammelte Schriften VIII. 1. Auflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 51.

²³² Vgl. Redeker, S. 73.

²³³ Weissmann, Karlheinz: Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus. 2., durchgesehene Auflage 2004, Edition Antaios, Schnellroda. S. 26. Im Folgenden abgekürzt: Weissmann.

²³⁴ Mensch, S. 9.

²³⁵ Darge, Rolf/ Schmidhuber, Martina: Das Mängelwesentheorem bei Arnold Gehlen. In: Schmidinger, Heinrich/ Sedmak, Clemens (Hrsg.): *Der Mensch - ein Mängelwesen? Endlichkeit – Kompensation - Entwicklung*. 2009, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. S. 43. Im Folgenden abgekürzt: Darge/ Schmidhuber.

²³⁶ Vgl. Hargasser, Franz: Mensch und Kultur. Die pädagogische Dimension der Anthropologie Arnold Gehlens. 1976, Verlag Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn/ Obb. S. 11f. Im Folgenden abgekürzt: Hargasser.

²³⁷ Vgl. Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung*. 6. Auflage 1968, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg. S. 49. Im Folgenden abgekürzt: *Anthropologische Forschung*.

seine Methode selbst als „(anthro-)biologisch“ betitelt und seine Betrachtungsweise einfordert, den menschlichen Leib und seine vielschichtige Innerlichkeit zusammenhängend zu fassen. Dabei soll jedoch keine Reduktion der geistigen Sphäre erfolgen, wohl aber eben der Leib als Möglichkeitsbedingung menschlichen Innenlebens vorausgesetzt werden.²³⁸

Gehlen folgt der Aussage Portmanns, der Mensch sei eine physiologische Frühgeburt, und stellt die menschlichen Defizite gegenüber den Tieren mit seiner Beschreibung des *Mängelwesens* heraus.²³⁹ Der Begriff des Mängelwesens fällt dabei bereits in dem antiken Dialoge Platons mit dem Sophisten Protagoras: Protagoras meint, Epimetheus habe – dem Mythos nach – die Tiere geschaffen und mit ausgleichender Gerechtigkeit den Langsamen Stärke und den Schwachen Schnelligkeit verliehen. Als der Mensch an der Reihe war, hatte er seine ausgleichenden Kräfte aufgebraucht und ihm eine schützende Ausstattung vorenthalten.²⁴⁰ Das Defizit, dass dem Menschen Fell, Klauen und den Tieren ähnlich scharfe Sinne fehlen, entschuldigt er jedoch rasch mit dem Ausgleich durch seine geistigen Vermögen.²⁴¹

Gehlen schließt an den Gedanken einer solchen Kompensation an, ohne ihr eine Absichtlichkeit zuzugestehen. Vielmehr wird sie sich als Bürde erweisen. Er führt an, dass der Mensch in seiner Ontogenese in frühen Stadien der Phylogenese verharrt. Mit seiner langen Jugendzeit tritt er erst spät ins Alter der (geschlechtlichen) Reife ein, bleibt lange Zeit auf fremden Schutz und Obhut angewiesen und zeigt im hohen Alter zugleich noch infantile Verhaltensweisen.²⁴² Im Gegensatz zu den Tieren ist der Mensch, einmal ausgewachsen, hinsichtlich seiner organischen Ausstattung nicht nur mittellos, so dass im Falle der Konfrontation mit Feinden er weder bewaffnet ist, um sich ihnen gegenüber zu behaupten, noch entsprechend gerüstet ist, um eine Flucht anzutreten.²⁴³ Es ist obendrein die fehlende Spezialisierung seiner körperlichen Ausstattung, die ihn in den Rang eines primitiven und retardierten Wesens befördert. (Gehlen verwendet den Begriff der Primitivität allerdings im Sinne der fehlenden Spezialisierung und nicht wertend.) Er geht dabei nicht davon aus, dass dieser beim Menschen zu beobachtende Umstand durch die Rückbildung von bereits spezialisierten (tierischen) Organen in den Zustand der fehlenden Spezialisierung zu erklären ist, sondern dadurch, dass diese im archaischen Stadium stecken geblieben sind. Als Beispiel hierfür dient unter anderem ein Vergleich zwischen einem Anthropoiden- und Menschenschädel: So wie mit zunehmender Schnauzenbildung (beispielsweise der am Boden aktiven Paviane) die Wölbung des Schädels abnimmt, beide Lebewesen sich in ihrem embryonalen Stadium hinsichtlich dieses Merkmals ähneln, der menschliche Embryo aber eine solche Wölbung nicht aufweist, kann man behaupten, dass der Mensch sich nicht aus den gegenwärtigen Anthropoiden entwickelt hat, sondern einer fötalen Form, der er nach wie vor mangels einer erfolgten Anpassung näher steht. Die Reduktionstheorie kann den Primitivismus somit nicht erklären. Der Mensch ist anstelle

²³⁸ Vgl. Hammer, S. 179f.

²³⁹ Vgl. Hargasser, S. 12.

²⁴⁰ Vgl. Konersmann 1998 (2), S. 331.

²⁴¹ Vgl. Weissmann, S. 29f.

²⁴² Vgl. Thies, Christian: Gehlen zur Einführung. 1. Auflage, 2000, Junius Verlag GmbH, Hamburg. S. 38-40. Im Folgenden abgekürzt: Thies 2000.

²⁴³ Vgl. Weissmann, S. 28f.

einer Fortführung anthropoidischer Gegebenheiten im embryonalen Stadium stehen geblieben.²⁴⁴ „Das Wesentliche der menschlichen Gesamtverfassung ist also der fötale Charakter der Formen.“²⁴⁵ Auch das Fehlen des Haarkleides und die unspezialisierte Haut mit ihrer uneingeschränkten Sinnenfläche belegt das Verweilen in einem Zustand mit fötalem Charakter.²⁴⁶

Die Mangelhaftigkeit verdankt sich dabei nicht nur der fehlenden Spezialisierung, sondern auch der Unsicherheit der Instinkte, deren Entfaltung durch soziale Einflüsse gehemmt wird. Sexuelle Enthaltensamkeit im Mönchstum, das überflüssige Zelebrieren der Nahrungsaufnahme oder Suizid sind Beispiele für Verhaltensweisen, die sich gegen das natürliche Bestreben stellen.²⁴⁷ Beim Tier passt wiederum jeder Reiz gemäß einem Schlüssel-Schloss-Prinzip „in etwas wie eine [...] Wahrnehmungsbereitschaft, und dort klinkt er [...] eine Kausalkette aus, die in dem äußerlich sichtbaren Verhalten endet.“²⁴⁸ Auf den Menschen hingegen wirken sämtliche Signale, ohne dass er darauf zu reagieren weiß und hilflos ist.²⁴⁹ Neben der körperliche Retardierung und der Instinktreduktion muss der Mensch also auch noch das Fehlen eines Wahrnehmungsfilters verkraften. Während das Tier einen Ausschnitt der Umwelt präziser wahrnimmt, so wird der Mensch mit dieser komplett konfrontiert und muss diese objektivieren. Zugleich verleiht dieses Defizit einer Fokussierungsmöglichkeit ihm, und damit kommen wir zu einer entscheidenden Unterscheidung, eine besondere Eigenschaft: Gewährt die exzentrische Lebensform, wie Scheler und Plessner diese anführen, doch jene Weltoffenheit, die den Menschen dazu befähigt, sich seine Umwelt und auch sein Selbst gegenüber zu stellen, so dass er eine „innere Außenwelt“ generiert.²⁵⁰ Obwohl er körperlich mittellos ist, den Tieren diesbezüglich unterliegt, gelingt es dem Menschen, sich die Natur zueigen zu machen. Er entwickelt sich zum *Prometheus*: er ist „biologisch zur Naturbeherrschung gezwungen“²⁵¹. Denn unterliegt der Mensch den Tieren hinsichtlich der körperlichen Ausstattung, vermag er somit trotz dieser Mängel seine Existenz zu bewerkstelligen, wie sich folgendermaßen begründen lässt²⁵² Die menschliche Fähigkeit zur Etablierung einer Kultursphäre muss in der Begründung seiner Freiheit gesucht werden: Fehlende Spezialisierung und Instinktreduktion, die im Aufkommen einer Verzögerung zwischen Stimulus und Reaktion bestehen, ein *Hiatus*, wie Gehlen den Bruch betitelt, ermöglicht dem Organismus, sich gegen seine Antriebe zu stemmen und über die Verwirklichung ihres Drängens zu verfügen und Entscheidungen zu treffen.²⁵³ Diese Entkopplung von Reiz und Reaktion ermöheröffnet einen exklusiv dem Menschen vorbehaltenen Raum,²⁵⁴ innerhalb

²⁴⁴ Vgl. Hargasser, S14f.

²⁴⁵ Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 8. Auflage, unveränderter Nachdruck der siebenten, durchgesehenen Auflage, 1966, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main/ Bonn. S. 103. Im Folgenden abgekürzt: Mensch.

²⁴⁶ Vgl. Hargasser, S. 15.

²⁴⁷ Vgl. Weissmann, S. 28f.

²⁴⁸ Anthropologische Forschung, S. 107.

²⁴⁹ Vgl. Hargasser, S. 15.

²⁵⁰ Vgl. Weissmann, S. 28-32.

²⁵¹ Gehlen, Arnold: Ein Bild vom Menschen (Bd. 4, Gesamtausgabe). In: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. 1983, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main. S. 55. Im Folgenden abgekürzt: Ein Bild vom Menschen.

²⁵² Vgl. Hartung, S. 66.

²⁵³ Vgl. Weissmann, S. 30f.

²⁵⁴ Vgl. Eibl, Karl: Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. In: Anz, Thomas (Hg.): Natur - Kultur. Zur Anthropologie von Sprache und Literatur. 2009, mentis Verlag GmbH, Paderborn. S. 19. Im Folgenden abgekürzt: Eibl.

dessen er wirken kann. Vor dem Hintergrund des mangelwesenbedingten Bedürfnis und zugleich Vermögens konzipiert Gehlen Kultur als die *natura altera*, die in einer vom Menschen zwecks seiner erfolgreichen Meisterung des Lebens umgeformten Natur besteht.²⁵⁵ Kultur ist das „vom Menschen in die Welt hinein gebaute Nest“²⁵⁶. Kultur wird aus dem Defizit der menschlichen Konstitution und seines gleichzeitigen Vermögens, dieses auszugleichen, somit erzwungen. Dabei ist die menschliche Unterlegenheit gegenüber dem Tier aufgrund seiner fehlenden Spezialisierung so also nur eine vermeintliche; denn gerade seine Mängelausstattung motiviert ihm zum Schaffen jener zweiten, unvermeidlichen Natursphäre, die ihm ermöglicht nach Belieben seinen Ort des Verweilens zu bestimmen.²⁵⁷ In eine ähnliche Richtung weist der üblicherweise wiederum eher teleologisch argumentierende Johann Gottfried Herder. Dieser setzte sich als erster neuzeitlicher Denker ausführlicher mit dem Theorem auseinander und argumentiert, der Mensch sei nur ein vermeintliches Mangelwesen; dass jene Fähigkeiten ihm nicht mit der Geburt in ihrer unmittelbaren Anwendbarkeit gegeben sind, er sich stets in existentieller Not und Orientierungslosigkeit findet, erhebt ihn im Gegenteil über das animalische Dasein, da das Tier gerade aufgrund seiner Naturverbundenheit immerzu ein Sklave bleibt, während der Mensch in seiner Entwurzelung zugleich mit dem Gewinn seiner Freiheit entlohnt wird.²⁵⁸

Die organische Retardierung wird also durch das Ausschöpfen technischer Mittel bewältigt: Die das Überleben sichernden Werkzeuge sind in neue Formen gegossene Natur.²⁵⁹ So wird eine Parallele zu der Aussage des Ethnologen Bronislaw Malinowski ersichtlich, wenn er aussagt, Kultur sei im Wesentlichen ein instrumenteller Apparat, welcher den Menschen dazu befähige, konkreten Problemen richtig zu begegnen, die sich seiner Bedürfnisbefriedigung in den Weg stellen.²⁶⁰

Den Naturmenschen als solchen gibt es damit auch gar nicht, da er die Welt, in welcher er lebt, zum Zwecke der Lebensdienlichkeit immer künstlich bearbeiten muss. Das Kulturelle hat einen natürlichen Charakter. Und umgekehrt formuliert: Der Mensch ist natürlicherweise ein Kulturwesen, da er sich in seiner mangelhaften biologischen Verfassung erst seine Natur schaffen muss. Den kulturellen Gütern kommt keine eigene Bedeutung zu, sie stehen im Dienst des Bestrebens, die natürlichen Defizite des Mangelwesens zu kompensieren. Je nach kulturellem Bezug gestaltet sich die menschliche Natur anders, kann nur durch ihre Brille bestimmt werden. Der Mensch kann nur dasjenige sein, wozu er sich selber schafft – was für moralische und rechtliche Normen einen kulturellen Relativismus bedeutet.²⁶¹

²⁵⁵ Vgl. Hartung, S. 66.

²⁵⁶ Gehlen, Arnold: Zur Geschichte der Anthropologie (Bd. 4, Gesamtausgabe). In: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. 1983, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main. S. 160.

²⁵⁷ Vgl. Darge/ Schmidbauer, S. 45.

²⁵⁸ Vgl. Hartung, S. 41f.

²⁵⁹ Vgl. Hargasser, S. 21f.

²⁶⁰ Vgl. Mensch, S. 391.

²⁶¹ Vgl. Hargasser, S. 21f. Von Seiten der Biologen, an deren Vorgehen Gehlen meinte sich orientieren zu können, erfuhr dieser jedoch wenig Anerkennung für seine Überlegungen zum Mangelwesen. Konrad Lorenz bemängelte Gehlens Identifizierung von fehlender organischer Spezialisierung und biologischem Defizit ebenso wie seine Ableitung einer Sonderentwicklung des Menschen in der Phylogenese der Hominiden: Sie unterschläge die für die Erklärung menschlicher Merkmale wichtigen Präadaptionen in der Primatenentwicklung. Die Biologie kann zwischen Tier und Mensch nur eine graduelle Differenzierung vornehmen. (Vgl. Darge/Schmidhuber, S. 34.) Irenäus Eibl-Eibesfeldt erhebt Einspruch gegen die Unzulänglichkeitserklärung der menschlichen

An die Überlegungen zur Kultur als Naturersatz, der menschlichen Konstitution als Mängelwesen, knüpft Hans Blumenberg in seiner Mythostheorie an: als Charakteristikum der menschlichen Lebenssituation beschreibt er eine fundamentale Angst, deren Ursprung in einem prähistorischen Zeitraum anzusetzen ist, als der *homo habilis* sich zum *homo erectus* entwickelte und die Geborgenheit des Dschungels verließ, um die offene Steppe zu betreten;²⁶² gemeint ist die Überlebensangst.²⁶³ Die von Gehlen benannte Mängelwesenhaftigkeit konkretisiert er in dem menschlichen Bedarf an (kulturellen) Hilfsmitteln, um sich aus jener Angst heraus gegenüber der übermächtigen Welt behaupten zu können. Gemeint sind hiermit eben nicht ausschließlich technische, sondern auch solche Mittel, die den emotionalen Haushalt bedienen: Blumenberg führt hierfür beispielhaft die Mythenbildung an. Geschichten dienen nicht nur dem Zeitvertreib und der Unterhaltung, sondern resultieren auch aus Angstgefühlen²⁶⁴ und stellen eine Reaktion auf existentielle Bedrohungen dar, gegen welche der Mensch nicht gewappnet ist; die bestürzende Konfrontation mit der unumgänglichen Wirklichkeit²⁶⁵ zwingt den Menschen dazu, wenn er sein Überleben sichern will, das durch sein Rezeptionsvermögen gegenüber der als absolut gegebenen äußeren Welt gefährdet ist, eine kulturell bereitgestellte Wirklichkeitsflucht anzutreten.²⁶⁶ Im Mythos wird zu Unvertrautem Vertrauen gewonnen und Unerklärliches erklärt.²⁶⁷ (Mythologische) Narration schafft Heimat, indem sie natürliche Gegebenheiten anthropomorphisiert und dem Absolutismus der Wirklichkeit entwendet.²⁶⁸ Dem Menschen widerfährt in seinem Dasein so eine Erhebung durch die Entlastung vom Ernst und dem phantasievollen Umgang mit Geschichten von vormals Beängstigendem.²⁶⁹ Ort dieser Flucht war einst die Höhle: Fällt die Welt außerhalb dieser mit dem Absolutismus der Wirklichkeit zusammen, so stellte sie ein Refugium vor den äußeren Widrigkeiten dar, noch bevor die Menschen an eine Auseinandersetzung mit dieser mittels kultureller Techniken wie dem Mythos dachten.²⁷⁰ Die nun begrifflich domestizierte Natur ermöglichte eine Befreiung von dem durch die Fremdheit bedingten Unbehagen. Genau genommen handelt es sich hierbei um einen Wechsel von einer raumzeitlichen Höhle in eine andere, eine imaginierte.²⁷¹ Der Mensch kann die Wirklichkeit nicht aufheben, wenn er sich nicht selbst als Teil dieser aufheben will, er kann sie nur umgehen mittels seiner Fähigkeit, sich der Wirklichkeit zu entziehen, indem er als *animal symbolicum*, wie Cassirer es in Worte zu fassen pflegte, neue, eigene Sinnwelten

Organanpassung. Auch heute sieht man die fehlende Spezialisierung vielerorts eher unter dem Aspekt einer vorteilhaften Flexibilität, die die Überlebenschancen erhöht. (Vgl. Weissmann, S. 42f.) Das Mängelwesenstheorem ist letztlich auch vor der gegenwärtig etablierten Theorie von der benannten Koevolution von Natur und Kultur schwer zu rechtfertigen. Anpassung an die Umwelt bedeutet zuletzt für die menschliche Entwicklung nicht Anpassung an natürliche, sondern kulturelle Umstände. So hat sich der Mensch durch die Kultur erst zum Mängelwesen entwickelt, das ohne Kultur im Nachhinein nicht mehr überlebensfähig ist. (Vgl. Meuter, S. 351.)

²⁶² Vgl. Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge. 1. Auflage 1989, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. S. 25. Im Folgenden abgekürzt: Höhlenausgänge.

²⁶³ Vgl. Jamme, S. 117.

²⁶⁴ Vgl. Höhlenausgänge, S. 40.

²⁶⁵ Vgl. Jamme, S. 117f.

²⁶⁶ Vgl. Wetz, S. 106f.

²⁶⁷ Vgl. Arbeit am Mythos, S. 11.

²⁶⁸ Vgl. Wetz, S. 106f.

²⁶⁹ Vgl. Jamme, S. 116f.

²⁷⁰ Vgl. Wetz, Franz Josef: Hans Blumenberg zur Einführung. 2004, Junius Verlag GmbH, Hamburg. S. 153-155. Im Folgenden abgekürzt: Wetz.

²⁷¹ Vgl. Wetz, S. 159.

generiert²⁷² und zum Kulturschaffenden wird.²⁷³ Kultur ermöglicht es, der Welt eine Bedeutung zu verleihen²⁷⁴ und somit die Angst des evolutionierten und aus der Natur herausgefallenen Menschen zu bannen, indem er sich die Welt vermittels kultureller Techniken gefügig macht.²⁷⁵

In der exzentrischen Organisation im Ungleichgewicht mit sich und der Welt, um einen unvermittelten Zugang zur Welt gebracht, verlangt der entwurzelte Mensch nach Plessner einer Kompensation, die er in der Kulturwelt findet, die die Geborgenheit in der Natursphäre ersetzt. Seine Stellung jenseits der ursprünglichen Natur ist dabei die Verwirklichung einer Möglichkeit, die der diesseitigen Position innewohnt. Die Kultursphäre wurzelt in der Natursphäre, ihre Entwicklung ist durch natürliche Gegebenheiten bedingt. Dass die Kultursphäre natürlich motiviert ist und ihre Entstehung vor dem Hintergrund der menschlichen Situation unvermeidbar war, darin gehen die verschiedentlich angeführten Positionen konform. Auch darin, dass dem Menschen mit seinem Verlassen der Natur eine Sonderstellung zukommt und er zugleich aber noch ein Teil dessen ist, wovon es sich entfernt hat. Doch nennt dabei zwar Plessner auch die Instinktreduktion als Grund für die Orientierungslosigkeit der Menschen, doch schließt er sich in der Aufführung von Mängeln nicht Gehlens These von der Retardierung an, sondern verweist sogar im Gegenteil auf die Fortentwicklung des Menschen mit der besonderen Herausstellung der exzentrischen Positionalität. Deren Existenz und mit ihr die ermöglichte Selbstgegenüberstellung streitet Gehlen zwar nicht ab, aber er betont sie eben weniger und gesteht dem Geist nicht zu, dass er den Menschen auf eine höhere Stufe erhebt. Stattdessen unterstreicht er die Unterlegenheit gegenüber den übrigen Lebewesen. Der Mensch krankt an einer Retardierung, während Plessner von einer Vollendung der Organisationsform im Menschen spricht und eine Gebrochenheit anführt, in deren Abwesenheit die anderen Lebewesen sich von ihm unterscheiden, und die ihn in Abhängigkeit einer kulturellen Ergänzung bringt.²⁷⁶ Konform geht dieser jedoch wiederum mit den Stimmen zum Mängelwesentheorem von der gefügig zu machenden Wirklichkeit, wenn er die Kontingenzerfahrung und die Notwendigkeit anführt, Übersichtlichkeit in die Unendlichkeit der erscheinenden und erfahrenen Lebensfacetten zu bringen.²⁷⁷ Doch während Gehlen die Funktion der Kultur ausschließlich als Entlastung von der Natur begreift, stimmt Plessner seine biophilosophische Untersuchung zu Bestimmung des menschlichen Wesens von Beginn an auf die Berücksichtigung von Sinnlichkeit und Sinn, von Natur und Geschichte ab und gesteht den Kulturprodukten einen Raum jenseits ihrer Zweckhaftigkeit zu.²⁷⁸ In der phänomenologischen Betrachtung der Kultur als zweite Natur stimmen die beiden noch überein, doch spaltet sich die Untersuchung an dem Punkt ab, an dem Gehlens eng gefasste biologische Ausgangslage Abweichungen nicht erst im Ergebnis, sondern bereits im Ansatz bewirkt. So wie Kultur lediglich als Instrument der

²⁷² Vgl. Wetz, S. 97f.

²⁷³ Vgl. Ebd., S. 97.

²⁷⁴ Vgl. Dierse, S. 298f.

²⁷⁵ Vgl. Ein Bild vom Menschen, S. 60.

²⁷⁶ Vgl. Arlt, S. 161.

²⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 323.

²⁷⁸ Vgl. Ebd., S. 162.

Daseinsfristung fungiert, schließt Gehlen eine überschüssige selbstzweckhafte, nutzlose Komponente im kulturellen Wirken aus, die bei Plessner gerade dazu dient, der geistigen Sphäre ein Eigengewicht zu verleihen.²⁷⁹ Plessner konzipiert den Menschen nicht als das kranke Tier, das die künstliche Welt als Krücken braucht:

„Es gibt keine Ruhelage in einer >zweiten Natur<, nur der Umweg zu einem >zweiten Vaterland< [...], das ihm aber die ersehnte Geborgenheit, Verwurzelung und Sicherheit über die Zeiten schuldig bleibt.“²⁸⁰

Er beschränkt sich nicht auf ein (überlebens-) triebhaftes Movens zur Erklärung der Schaffung einer künstlichen Welt, sondern bestimmt den Mensch, wenn er auch keine neue Metaphysik begründen will, als metaphysisch bedürftiges Wesen und bezieht diese Tatsache in seine Betrachtung mit ein.

C) Schluss

Der Mensch findet sich in seinem Naturzustand nicht hinreichend zurecht, so dass er einer zweiten Lebenssphäre bedarf. Plessners Überlegungen zur Kultur als zweite Natur finden dabei einen großen Resonanzraum, wie ersichtlich wurde. Bei Gehlen und Blumenberg ist diese auf die belastete Situierung in der Natur zurückzuführen, bei Plessner auf den Verlust einer Situierung in der Natur. Die Natur hat jedoch beide Male den Menschen zu einem Wesen formiert, respektive ein solches werden lassen, das so nicht bestehen kann. Dem Mängelwesentheorem nach ist es zu schwach, nach Plessner im Sinne der belastenden Selbstbewusstwerdung zu weit entwickelt. Mittels seiner Doppelnatur profiliert der Mensch sich so zum Unruhestifter, der die Natur verlassen hat und mit den Worten Lukács in die transzendente Obdachlosigkeit geraten ist.²⁸¹ Er ist natürlicherweise unnatürlich oder mit Gehlens wieder äquivalenten Worten: „[...] der Mensch [ist] von Natur ein Kulturwesen“²⁸².

Bei Plessner und den Vergleichsfällen erfolgt das kulturelle Schaffen aus einer Notwendigkeit heraus. Kultur ist ein Umweg zur Wiedereinfindung mit der Natur, im Sinne ihrer Repräsentation in der zweiten Natur. Und da der Mensch – wenn auch unzureichend oder in belastender Übermäßigkeit ausgestattet – als Naturmensch zuerst auftrat und durch seine natürliche – wenn eben auch von den übrigen Lebewesen abweichenden – Konstitution bedingt ist, kommt er nicht um das, was unumgänglicher Teil dieser Konstitution ist, nämlich zwecks seines Überlebens und Überleben-Wollens eine kulturelle Dimension in seinem Mensch-Sein zu eröffnen. Die ausdrücklich von Plessner benannte Suche nach einer zweiten Heimat gelangt jedoch nie vollends an ihr Ziel;

²⁷⁹ Vgl. Hammer, S. 180.

²⁸⁰ Artl, S. 122.

²⁸¹ Vgl. Ebd., S. 161.

²⁸² Mensch, S. 80.

darunter fallen auch religiöse Angebote: sie können keine wahrhaftigen Refugien darstellen.²⁸³

Ziel der vorliegenden Untersuchung war es, seine Ergebnisse wie auch die ferner hinzugezogenen Ansätze aus philosophiehistorischer Perspektive einer fächerübergreifenden und fundamentalen Debatte anzugesellen, die sich in der Diskussion einer Vielzahl weiterer Dichotomien spiegelt: So wird der Konflikt zwischen Natur und Kultur in den Debatten über die Gewichtung von Gefühl und Vernunft gleichermaßen repräsentiert wie in moralischen Streitfragen um Moralität und natürlicher Neigung, in den Kategorien nach Kant gesprochen: dem Widerstreit von Natur- und Moralgesetzen – der Frage nach der menschlichen Freiheit.

²⁸³ Vgl. Kämpf, S. 71f.

Bibliographie

Primärtextgrundlage

Zentrale Werke:

- Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge. 1. Auflage 1989, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 8. Auflage, unveränderter Nachdruck der siebenten, durchgesehenen Auflage, 1966, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main/ Bonn.
- Plessner, Helmuth; Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3., unveränderte Auflage, 1975, Walter de Gruyter & Co, Berlin.

Weitere hinzugezogene Werke:

- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. 4. Auflage 1986, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften VIII. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen/ Georg Misch/ Paul Ritter u.a. 1914-1990 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Stuttgart/ Göttingen.
- Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung. 6. Auflage 1968, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg.
- Gehlen, Arnold: Ein Bild vom Menschen (Bd. 4, Gesamtausgabe). In: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. 1983, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- Gehlen, Arnold: Zur Geschichte der Anthropologie (Bd. 4, Gesamtausgabe). In: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. 1983, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- Gehlen, Arnold: Zur Systematik der Anthropologie (Bd. 4, Gesamtausgabe). In: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. 1983, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- Goethe, Johann Wolfgang: Vanitas! Vanitatum Vanitas! In: Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand, fünfter Band. Unter des durchlauchtigsten deutschen Bundes schützender Privilegien. 1828, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart und Tübingen.
- Landmann, Michael: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage, 1969, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Hartmann, Nicolai: Neue Anthropologie in Deutschland. *Betrachtung zu Arnold Gehlens Werk: "Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt"*. In: Blätter für deutsche Philosophie 15 (1941/ 42), Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin.

- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. In: Jenseits von Gut und Böse/ Zur Genealogie der Moral, Band 5 Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. 1988, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter GmbH & Co. KG, München.
- Plessner, Helmuth: Die Emanzipation der Macht. In: Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften V. 1. Auflage 1982, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften V. 1. Auflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Plessner, Helmuth: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften VII. 1. Auflage 1982, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Plessner, Helmuth: Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie. In: Conditio humana, Gesammelte Schriften VIII. 1. Auflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Plessner, Helmuth: Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie. In: Conditio humana, Gesammelte Schriften VIII. 1. Auflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Plessner, Helmuth: Homo absconditus. In: Conditio humana, Gesammelte Schriften VIII. 1. Auflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Späte Schriften, Gesammelte Werke Band 9 (Herausgegeben von Manfred S. Frings). 1976, A. Francke AG Verlag, Bern.
- Schweitzer, Albert: Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kultur und Ethik. Mit einem Nachwort von Claus Günzler. 1. Auflage 1996, Verlag C. H. Beck, München.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Ungekürzte Sonderausgabe in einem Band. 1998, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

Forschungsquellen

Monographien

- Arlt, Gerhard: Philosophische Anthropologie. 2001, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart.
- Benk, Andreas: Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik. 1987, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main.
- Böhme, Gernot: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. 1. Auflage, 1992, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

- Fauser, Markus: Einführung in die Kulturwissenschaft. 4., durchgesehene und aktualisierte Auflage 2008, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Geyer, Carl-Friedrich: Einführung in die Philosophie der Kultur. 1994, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Grawe, Christian: Herders Kulturanthropologie. 1967, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn.
- Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie. 3., vollständig neu bearbeitete Auflage 2000, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart/ Berlin/ Köln.
- Hammer, Felix: Die exzentrische Position des Menschen. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie. 1967, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn.
- Hansen, Klaus P.: Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. 1995, Francke Verlag, Tübingen und Basel.
- Hargasser, Franz: Mensch und Kultur. Die pädagogische Dimension der Anthropologie Arnold Gehlens. 1976, Verlag Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn/ Obb.
- Hartung, Gerald: Philosophische Anthropologie. 2008, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart.
- Jamme, Christoph: Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart. 1991, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kämpf, Heike: Helmuth Plessner. Eine Einführung. 1. Auflage 2001, Parerga Verlag GmbH, Düsseldorf.
- Konersmann, Ralf: Kulturphilosophie zur Einführung. 2003, Junius Verlag GmbH, Hamburg.
- Meuter, Norbert: Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur. 2006, Wilhelm Fink Verlag, München.
- Mutschler, Hans-Dieter: Naturphilosophie. 2002, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart.
- Perpeet, Wilhelm: Kulturphilosophie. Anfänge und Probleme. 1997, Bouvier Verlag, Bonn.
- Pietrowicz, Stephan: Helmuth Plessner. 1992, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/ München.
- Rath, Norbert: Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800. 1996, Waxmann Verlag GmbH, Münster.
- Redeker, Hans: Helmuth Plessner oder die verkörperte Philosophie. 1993, Duncker & Humblot GmbH, Berlin.
- Thies, Christian: Einführung in die philosophische Anthropologie. 2., überarbeitete Auflage 2009, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Thies, Christian: Gehlen zur Einführung. 1. Auflage, 2000, Junius Verlag GmbH, Hamburg.
- Weissmann, Karlheinz: Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus. 2., durchgesehene Auflage 2004, Edition Antaios, Schnellroda.

- Wetz, Franz Josef: Hans Blumenberg zur Einführung. 2004, Junius Verlag GmbH, Hamburg.

Aufsätze in Sammelbänden

- Brüggermeier, Franz-Josef: Natur und kulturelle Deutungsmuster. Die Kulturwissenschaft menschlicher Umwelten. In: Jaeger, Friedrich/ Rösen, Jörn (Hrsg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen. 2004, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart.
- Eibl, Karl: Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. In: Anz, Thomas (Hg.): Natur - Kultur. Zur Anthropologie von Sprache und Literatur. 2009, mentis Verlag GmbH, Paderborn.
- Darge, Rolf/ Schmidhuber, Martina: Das Mängelwesentheorem bei Arnold Gehlen. In: Schmidinger, Heinrich/ Sedmak, Clemens (Hrsg.): Der Mensch - ein Mängelwesen? Endlichkeit – Kompensation - Entwicklung. 2009, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Dierse, Ulrich: Hans Blumenberg. In: Hügli, Anton/ Lübcke, Poul (Hrsg.): Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1 Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. 4. Auflage, 2002, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg.
- Hauser-Schäublin, Brigitta: Von der Natur in der Kultur und der Kultur in der Natur. Eine kritische Reflexion dieses Begriffspaares. In: Brednich, Rolf Wilhelm/ Schneider, Annette/ Werner, Ute (Hrsg.): Natur – Kultur - Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. 2001, Waxmann Verlag GmbH, Münster.
- Hartmann, Andreas: Biologie der Kultur. In: Brednich, Rolf Wilhelm/ Schneider, Annette/ Werner, Ute (Hrsg.): Natur – Kultur - Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. 2001, Waxmann Verlag GmbH, Münster.
- Holzhey, Helmut: Philosophische Anthropologie. In: Holzhey, Helmut/ Röd, Wolfgang (Hrsg.): Die Philosophie des ausgehenden 19. Und 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie. 2004, Verlag C. H. Beck oHG, München.
- Konersmann, Ralf: Aspekte der Kulturphilosophie. In: Konersmann, Ralf (Hg.): Kulturphilosophie. 2. Auflage, 1998, Reclam Verlag, Leipzig. (1)
- Konersmann, Ralf: Kultur als Metapher. In: Konersmann, Ralf (Hg.): Kulturphilosophie. 2. Auflage, 1998, Reclam Verlag, Leipzig. (2)
- Köstlin, Konrad: Kultur als Natur des Menschen. In: Brednich, Rolf Wilhelm/ Schneider, Annette/ Werner, Ute (Hrsg.): Natur - Kultur - Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. 2001, Waxmann Verlag GmbH, Münster.
- Marquard, Odo: Mythos und Dogma (Erste Diskussion 4. Kolloquium Rheda.) In: Fuhrmann, Manfred (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. 1971 Wilhelm Fink Verlag, München.

- Marschall, Wolfgang: Die zweite Natur des Menschen: Kulturtheoretische Positionen in der Ethnologie. In: Klaus P. Hansen (Hg.): Kulturbegriffe und Methoden: Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. 1993, Gunter Narr Verlag, Tübingen.
- Ort, Claus-Michael: Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Nünning, Ansgar/ Nünning, Vera (Hrsg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen - Ansätze - Perspektiven. 2003, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart.
- Schieman, Gregor: Vorwort. In: Ders. (Hg.): Was ist Natur? Klassische Texte zur Naturphilosophie. 1996, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München.
- Sonderegger, Arno: Der Mensch - ein Mängelwesen? Reflexionen zur Geschichte der Kulturanthropologie. In: Schmidinger, Heinrich/ Sedmak, Clemens (Hrsg.): Der Mensch - ein Mängelwesen? Endlichkeit – Kompensation - Entwicklung. 2009, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Aufsätze in Zeitschriften

- Castoriadis, Cornelius: Kultur und Demokratie. In: Lettre International 27 - Europas Kulturzeitung. 1994, Lettre International Verlags GmbH, Berlin.

Handbücher und Lexika

- Brugger, Walter (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung der Professoren des Berchmanskollegs in Pullach bei München und Anderer. 13., überarbeitete und erweiterte Auflage 1967, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau.
- Mittelstraß, Jürgen (Hg.) in Verbindung mit Carrier, Martin: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 3: G - Inn. 2., neubearbeitete und wesentlich ergänzte Auflage, unter ständiger Mitwirkung von Gabriel, Gottfried/ Gatzemeier, Matthias/ Gethmann, Carl F./ Janich, Peter/ Kambartel, Friedrich/ Lorenz, Kuno/ Mainzer, Klaus/ Schroeder-Heister, Peter/ Thiel, Christian/ Wimmer, Reiner. 2008, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart.
- Nünning, Ansgar (Hrsg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. 2005, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart.
- Thies, Christian/ Bohlken, Eike (Hrsg.): Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. 2009 J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschl Verlag GmbH, Stuttgart.