

9 – 2, 2021

ISSN 2284-2918



Thaumàzein

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

**HELMUTH PLESSNER.
PHILOSOPHY AND LIFE**



***Thaumàzein* – Rivista di Filosofia**

ISSN: 2284-2918

Thaumàzein is an open-access journal of philosophy and uses **double-blind peer review** in order to ensure and to improve the quality of philosophical discussion. *Thaumàzein* promotes special issues on topics of particular relevance in the philosophical debates. Founded in 2012, it is an international journal of biannual publication.

DOI® NUMBER

Each paper published in *Thaumàzein* is assigned a DOI® number.

Cover image: Daan Huttinga, Unsplash.

COMITATO SCIENTIFICO

DAMIR BARBARIĆ – SVEUČILIŠTE U ZAGREBU (UNIVERSITY OF ZAGREB)
MIRKO DI BERNARDO – UNIVERSITÀ “TOR VERGATA”, ROMA
MARCELO BOERI – PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE, SANTIAGO
JOHN CUTTING – INSTITUTE OF PSYCHIATRY, LONDON
ANTONIO DA RE – UNIVERSITÀ DI PADOVA
ROBERTA DE MONTICELLI – UNIVERSITÀ S. RAFFAELE, MILANO
ANNA DONISE – UNIVERSITÀ DI NAPOLI
CINZIA FERRINI – UNIVERSITÀ DI TRIESTE
ELIO FRANZINI – UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
SHAUN GALLAGHER – UNIVERSITY OF MEMPHIS, USA
ROBERTA GUCCINELLI – UNIVERSITÀ S. RAFFAELE, MILANO
CHRISTOPH HORN – UNIVERSITÄT BONN
JOEL KRUEGER – UNIVERSITY OF EXETER
ROBERTA LANFREDINI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE
FEDERICO LEONI – UNIVERSITÀ DI VERONA
ENRICA LISCIANI PETRINI – UNIVERSITÀ DI SALERNO
MAURO MAGATTI – UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO
PAOLO AUGUSTO MASULLO (†) – UNIVERSITÀ DELLA BASILICATA, POTENZA
MAURIZIO MIGLIORI – UNIVERSITÀ DI MACERATA
LUIGINA MORTARI – UNIVERSITÀ DI VERONA
LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA – UNIVERSITÀ DI VERONA
RICCARDO PANATTONI – UNIVERSITÀ DI VERONA
CLAUDIO PAOLUCCI – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
ELENA PULCINI (†) – UNIVERSITÀ DI FIRENZE
MASSIMO RECALCATI – UNIVERSITÀ DI PAVIA
ROCCO RONCHI – UNIVERSITÀ DELL’AQUILA
EMIDIO SPINELLI – UNIVERSITÀ “LA SAPIENZA”, ROMA
HOLMER STEINFATH – UNIVERSITÄT GÖTTINGEN
SALVATORE TEDESCO – UNIVERSITÀ DI PALERMO
FRANCO TRABATTONI – UNIVERSITÀ STATALE, MILANO
ÍNGRID VENDRELL FERRAN – FREIE UNIVERSITÄT, BERLIN
DAN ZAHAVI – KØBENHAVNS UNIVERSITET (UNIVERSITY OF COPENHAGEN)
WEI ZHANG – 中山大学 (SUN YAT-SEN UNIVERSITY, GUANGZHOU, CHINA)

Thaumàzein — Volume 9, Issue 2, 2021

Helmuth Plessner. Philosophy and Life

*Edited by
Vallori Rasini*



CONTENTS

VALLORI RASINI	
<i>Introduzione a Filosofia e vita</i>	7
CAROLA DIETZE	
<i>Education in Reality. Helmuth Plessner's Contribution to the Intellectual Foundation of the Federal Republic of Germany</i>	14
JOACHIM FISCHER	
«Stufen des Organischen und der Mensch» (1928) und «Macht und menschliche Natur» (1931): <i>Über ein vermeidbares Missverständnis in der Plessner-Interpretation</i>	51
HELENA HOCK	
<i>Der eigene Tod und das menschliche Miteinander – gelingende Sterbebegleitung vor dem Hintergrund der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners</i>	94
HANS-PETER KRÜGER	
<i>Von der verspäteten Nation der Deutschen zur verspäteten Föderation Europas. Helmuth Plessner über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes im Zeitalter hochkapitalistischer Lebensmacht</i>	111
KILIAN LAVERNIA	
<i>Vida y distancia en Límites de la comunidad</i>	134
MASSIMO MEZZANZANICA	
<i>Esperienza, intuizione, espressione. L'antropologia filosofica di Plessner tra filosofia della vita e logica ermeneutica</i>	151

OLIVIA MITSCHERLICH-SCHÖNHERR	
<i>Staunen-Lernen angesichts der menschlichen Würde.</i>	
<i>Helmuth Plessners transformatives Philosophieren</i>	170
CLAUDIA NIGRELLI	
<i>Forme e figurazioni in Helmuth Plessner. Dalla comprensione</i>	
<i>della vita alla questione della responsabilità</i>	193
MATTEO PAGAN	
<i>Una leggerezza originaria. Helmuth Plessner e il concetto di Spiel</i>	209
ORESTE TOLONE	
<i>Sport and Performance Ethics in Helmuth Plessner</i>	229

INTRODUZIONE A *FILOSOFIA E VITA*

Considerato uno dei maggiori rappresentanti della corrente tedesca dell'Antropologia filosofica contemporanea, Helmuth Plessner è oggi piuttosto noto non più solo in Germania, dove già da tempo è considerato un «classico» del pensiero occidentale, ma altrettanto in Italia e nel mondo. Il suo vasto e articolato lavoro intellettuale – un lavoro che lo ha impegnato nell'arco dell'intera vita, attraversando il secolo scorso – si concentra sulla posizione dell'essere umano, sulla sua natura, le sue disposizioni, le sue potenzialità e debolezze, esplorandone la dimensione esistenziale in ogni possibile direzione: dalla condizione di ente organico (fondamento del suo poter-essere e del suo dover-fare), alle complesse dinamiche del posizionamento socioculturale, storico e politico. La filosofia parte dall'indagine sull'uomo, essendo l'uomo fonte e filtro di ogni sapere; ma un'antropologia filosofica urge specialmente quando la crisi avanza e i cambiamenti travolgono verità e certezze. Negli anni Venti del secolo scorso – anni peraltro di straordinaria produttività pratica e culturale – la richiesta di una indagine antropologica rinnovata e profonda parve a molti non più differibile, giacché ogni corrente di pensiero, ogni settore del sapere scientifico, ogni ramo dell'attività creativa, direttamente o indirettamente, sollecitava la domanda: «cosa è l'uomo?».

Ma la ricerca sull'essere che l'uomo è – sulla singolarità della sua esistenza, le sue straordinarie produzioni, le incredibili vette cui è in grado di assurgere – non può aggirare la dimensione che gli dà radice e nutrimento: la vita. L'esistenza – come sostiene Plessner in *Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie* – si dà internamente alla vita, è contenuta in essa come sua possibilità, e la tipologia specificamente umana di esistenza – che aspira a capire se stessa – emerge a partire da ciò che accomuna ogni organismo.

In un saggio del 1937, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in cui metteva a fuoco i compiti preposti a una teoria della natura

umana, Plessner precisava che un'antropologia di tipo filosofico non si può equiparare alle correnti di pensiero che si prefiggono di determinare l'essere e le caratteristiche umane opponendosi ai metodi specialistici delle scienze della natura, della psicologia, della storiografia e della sociologia, giacché i tentativi teorici che trascurano il dato organico possono essere efficaci solo se neutrali rispetto alla filosofia; mentre solo la ricerca di un criterio di elaborazione concettuale esteso alla dimensione organica può realmente dirsi filosofico. Indagato filosoficamente «in quanto uomo», l'oggetto della nuova antropologia si deve infatti collocare nell'orizzonte della corporeità vivente, di quella autonomia relazionale che costituisce il carattere proprio del vivente e il luogo di origine dell'intreccio direzionale dal quale anche l'eccentricità umana si genera.

Su questo presupposto poggia l'opera-pilastro del pensiero di Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Nel 1928, vi chiariva che la «parola redentrice» del XX secolo, il sigillo in cui l'epoca riponeva il proprio senso e la propria giustificazione, non potesse che essere «vita». Naturalmente, c'è modo e modo di intenderla e di renderla efficace; e allo scopo di rinnovare l'ambito del sapere antropologico, la vita si impone come il «palcoscenico» sopra il quale possono stagliarsi le linee di sviluppo della ricerca sulla natura umana: una orizzontale, che si occupi dell'uomo come creatività spirituale e portatore di cultura, e una verticale, che lo consideri come organismo tra organismi. Le due direzioni, tra loro interdipendenti, si distinguono per la necessità di dare ordine al sapere. Al centro di tutto ciò – conclude Plessner dopo avere insistito sulla sterilità del dualismo antropologico del pensiero occidentale – sta l'uomo inteso non come oggetto di una scienza e non come soggetto della propria coscienza, ma come oggetto e soggetto vivente, come unità vitale «psicofisicamente indifferente».

A partire da qui, assume il proprio significato ciascuna delle direzioni dell'indagine sull'uomo, e in particolare la inquietante, quanto inevitabile, conclusione cui conduce una corretta analisi della effettività eccentrica: la sua sostanziale «infondatezza», il «radicale sradicamento» – per usare una espressione ossimorica, in buono stile plessneriano – dell'essere umano; la sua imprevedibilità e impenetrabilità (*Unergründlichkeit*), e per conseguenza l'immenso carico di responsabilità che dovrebbe sempre accompagnarne l'agire. Certamente è que-

sto anche il motivo per il quale il pensiero di Plessner mostra ancora una straordinaria intensità e risulta capace di sollecitare la riflessione contemporanea negli ambiti più diversi del sapere – dalla teoria sociopolitica alla bioetica; dalla filosofia dell'organico all'epistemologia fenomenologica –, contribuendo peraltro a evidenziare l'*impasse* di una crisi sociale e culturale in corso. Ciascuno degli autori che generosamente hanno contribuito a questo volume ha saputo sviluppare con originalità e acume almeno una delle molteplici direzioni di questa stimolazione, concorrendo contemporaneamente a dimostrare la lungimirante e poliedrica fruttuosità dell'antropologia filosofica di Plessner.

A sottolineare la valenza fondativa del tracciato istituito con la sua filosofia del vivente, Joachim Fischer argomenta contro l'ipotesi secondo la quale nel lavoro di Plessner sarebbero da riconoscere non una ma due opere principali di antropologia filosofica: oltre a *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, vi sarebbe, in parallelo, il testo pubblicato pochi anni dopo, *Macht und menschliche Natur*. Ma a ben guardare, la questione del rapporto tra uomo e potere, tra esistenza storico-sociologica ed essenza eccentrica è già pienamente delineata attraverso la teoria della posizionalità organica e l'individuazione delle leggi antropologiche fondamentali. D'altronde, è opportuno rammentare che lo stesso Plessner ad un certo punto ritenne necessario sospendere le proprie ricerche di sociopolitica, come pure quelle di estesiologia, per agganciarle a un generale trattato di «cosmologia della forma vivente» che, analizzando l'intera graduazione della realtà organica, offrisse la base di aggancio ai principi dell'antropologia, come chiarito nella prefazione al suo *Grenzen der Gemeinschaft*.

Proprio alla rivalutazione della comprensione sociofilosofica e antropologica della vita e della distanza, per come viene tematizzata nell'opera del 1924, è dedicato il saggio di Kilian Lavernia. In *Grenzen der Gemeinschaft*, Plessner sviluppa una «filosofia dell'anima», lavora cioè sulla natura e sulle dinamiche della vita spirituale, evidenziando il carattere ambiguo della struttura psichica che si esprime attraverso l'individuazione, e con ciò l'esposizione al rischio e la intrinseca vulnerabilità dell'essere umano, sia sul piano teorico sia sul piano pratico. Ne segue che la necessità di distanza è radicata nella sfera pubblica, nella sua stessa possibilità. Le modalità della vita moderna e le sue im-

plicazioni politiche richiedono pertanto una comprensione profonda dei meccanismi riflessivi e protettivi che appartengono alla specifica forma di vita umana.

L'importanza delle considerazioni sulla dimensione politico-istituzionale che si rendono possibili all'ente di natura eccentrica sollecita la riflessione sulle dinamiche concrete della storia, in particolare sulle gravi questioni connesse all'avvento del nazionalsocialismo, e sul ruolo della Nazione tedesca. A questo proposito, Carola Dietze, mostrando una trasformazione nell'atteggiamento filosofico dello stesso Plessner rispetto agli anni giovanili, mette in evidenza nella sua posizione l'insistenza sul ruolo di una educazione al riconoscimento della realtà e all'abbandono dell'utopismo. Anche qui, è opportuno rammentare come proprio una caratteristica legge antropologica di base – quella del «luogo utopico» (*utopischer Standort*) metta costantemente a rischio la stabilità ideologico-identitaria nella forma di vita dell'essere umano.

Più in generale, è noto come Plessner abbia fortemente criticato certe carenze della Germania considerandola una «Nazione in ritardo» nei confronti delle democrazie occidentali, ma contestualmente ha contribuito a far emergere le sue potenzialità federaliste rispetto ai Paesi europei e a ottenere, come sottolinea Hans-Peter Krüger nel suo saggio, una comprensione della storia globale di grande attualità. In particolare, poiché l'alto capitalismo, rappresentando una forma di integrazione dei settori della vita e dell'agire umano di carattere economico piuttosto che culturale o spirituale, mette a rischio di politiche dittatoriali – poco importa se nell'Occidente americano o nell'Oriente asiatico –, proprio le spinte culturali di un'Europa unita possono costituire di fatto una sorta di antidoto potente e responsabile.

Quanto al concetto di vita in se stesso, Plessner ci ha offerto, in apertura al suo *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, la disamina di alcune impostazioni filosofiche contemporanee dalle quali intende distinguersi proprio adottando un concetto di «vita» differente. Massimo Mezzanzanica mostra l'importanza di questa discussione, dove emerge in che modo le filosofie della vita intuizionistiche di Bergson e Spengler si allontanano da una concezione come quella di Dilthey, per il quale la vita è storica e accessibile alla comprensione mediante l'espressione umana. Della posizione di Dilthey è infatti particolarmente rile-

vante il collegamento della filosofia con l'esperienza, tenuto conto che all'esperienza viene attribuito un significato diverso da quello assunto nelle scienze naturali. Plessner, con riferimento all'interpretazione del pensiero di Dilthey offerta da Georg Misch – ricordiamo che Misch, tra il 1929 e il 1930, pubblicava il suo *Lebensphilosophie und Phänomenologie* nella rivista interdisciplinare *Philosophischer Anzeiger* fondata da Plessner – deriva la necessità di stabilire una stretta relazione tra logica ermeneutica, filosofia della natura, antropologia filosofica e fondazione delle scienze umane; in questa prospettiva, l'analisi dei fenomeni espressivi, inclusi quelli corporei, diventa la chiave di volta di una indagine in grado di connettere la dimensione naturale e quella spirituale, riconoscendo l'apertura e l'indeterminatezza dell'essere umano, al di là della unilateralità dell'empirismo e del razionalismo.

Claudia Nigrelli propone invece una lettura dell'antropologia filosofica di Plessner filtrata attraverso la lente della morfologia ed evidenza l'importanza giocata dal concetto di «forma» (*Gestalt*) – inteso come combinazione dei processi dinamici di figurazione – nella sua concezione del vivente. Nell'epoca in cui la «vita» emerge come tema centrale nell'ambiente intellettuale e scientifico, una morfologia di impronta goethiana favorisce il superamento dell'opposizione di empirismo e apriorismo, e consente a Plessner di trovare un punto di vista unitario dal quale osservare l'essere umano, come ente naturale e culturale insieme. Nel percorso scientifico di Plessner è senza dubbio di estrema importanza la collaborazione con Frederic Buytendijk – insieme al quale tra l'altro, nel 1925, scrive *Die Deutung des mimischen Ausdrucks* –, non solo per la formulazione dell'idea di forma organica ma anche per quella di «limite» (*Grenze*), fondamentale per capire come nella tensione tra forme e figurazioni si determini, oltre al funzionamento della vita, il passaggio da una tipologia di vivente all'altra, fino all'emergere di quella umana. La forma eccentrica è «aperta» e «autodelimitantesi», tale cioè da realizzare plasticamente se stessa, ma anche tale da dovere far fronte a un delicato equilibrio individuale e storico tra libertà e responsabilità.

E si tratta d'altronde della stessa ambivalente precarietà che l'essere umano mostra nell'attitudine al gioco (*Spiel*), che è anche sempre «gioco di ruoli». Come sottolinea Matteo Pagan, questo concetto ottiene

grande importanza in Plessner, in generale nella sua filosofia dell'organico e in particolare nell'antropologia filosofica. Nella sua recensione al saggio del 1933 di Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, Plessner parla infatti di vittoria del gioco sulla serietà in continuità sia con le considerazioni sul vivente sia con le posizioni di filosofia della società già espresse in *Grenzen der Gemeinschaft*. Diventa allora possibile evidenziare la convergenza tra una «leggerezza originaria» caratterizzante la vita organica e «l'*ethos* della grazia e della leggerezza» con cui viene descritta la società nel testo del 1924. D'altronde, come chiarirà in *Der Mensch im Spiel*, del 1967, l'essere umano è costretto a giocare, e spesso a mantenersi in una zona ambigua di plurivalenza e indeterminatezza.

Anche Oreste Tolone, allargando lo sguardo allo sport – di nuovo sulla scorta di Buytendijk –, sottolinea la radice antropologica dell'ambivalenza sussistente tra impulso alla costrizione e autonomia, caratteristica di un atteggiamento ludico verso il mondo. Essa si basa sull'intreccio di *Weltgebundenheit* e *Weltoffenheit* e pertanto sulla «relativa chiusura» al mondo, tipica di un ente eccentrico, il quale se da un lato è completamente immerso nella sua corporeità dall'altro se ne può strumentalmente allontanare. Lo sport, anche etimologicamente radicato nel gioco – il termine deriva infatti dal francese antico «desport»: «se déporter» significa svagarsi – ha molto a che vedere con una società fortemente industrializzata, dal rapporto «disturbato» con il corpo; esso mette letteralmente in gioco l'unità corporea in un movimento dialettico tra tendenza al record e rispetto delle regole e ottiene precise ripercussioni di carattere etico.

Una lettura aggiornata medicalmente dell'antropologia filosofica di Plessner viene proposta da Helena Hock, col tentativo di mostrare fino a che punto l'antropologia di Plessner possa essere fruttuosa per la questione di una efficace assistenza ai morenti. La moderna assistenza occidentale di fine vita è generalmente orientata sugli ideali ispirati a Cicely Saunders, e in un contesto socio-culturale che si concentra sull'immagine di un soggetto autonomo, che agisce consapevolmente, c'è il pericolo che questi ideali si trasformino in linee guida normative sul modo giusto di morire, con una precisa proiezione sull'individuo. Il ricorso alla concezione dell'essere umano di Plessner può mantenere aperta la questione della buona morte senza negare la possibilità di una

cura efficace di fine vita. In quanto eccentricamente posizionale, l'essere umano si caratterizza come un vivente dal punto di vista incerto, che sfugge a qualunque definizione fissa. L'autocoscienza e la capacità di riflessione configurano per l'umano la possibilità, non la certezza; allo stesso modo, l'essere umano è caratterizzato, insieme, da attività e da sperimentazione passiva, e una buona morte può consistere in un modellamento riflessivo, oppure in un'esperienza corporea passiva. Sulla scorta del pensiero di Plessner, il compito delle cure di fine vita sembrerebbe quello di porsi in relazione al morente riconoscendone pienamente l'alterità.

Infine, Olivia Mitscherlich offre una originale lettura fenomenologico-terapeutica di *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Non si tratterebbe tanto di un testo che vuole presentare teorie dal valore universale; piuttosto, esso apre un processo di «apprendimento filosofico», un percorso in cui si trasforma l'esperienza di enti dal «doppio aspetto» (*Doppelaspekt*). Questo processo di trasformazione viene effettuato con i mezzi dell'*epoché* e della riduzione fenomenologica, mediante cioè una riflessione per tappe sui sedimenti socioculturali che permeano e limitano l'esperienza di simili enti. La sua rilevanza filosofica si dimostra nell'orientamento verso l'esperienza interpersonale; qui, il processo di trasformazione diventa un processo di apprendimento genuinamente filosofico nella tensione del legame storico e del riferimento al vero, un processo mediante il quale l'esperienza della persona è non solo trasformata ma perfezionata, e il cui significato pratico-esistenziale consente di imparare a sperimentare la dignità della persona e a stupirsiene.

CAROLA DIETZE

EDUCATION IN REALITY.
HELMUTH PLESSNER'S CONTRIBUTION
TO THE INTELLECTUAL FOUNDATION OF
THE FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY¹

TABLE OF CONTENTS: 1. *Biographical Ruptures – Continuities in Content*; 2. *Educating the German Bourgeoisie in Reality: Continuities*; 3. *From the German Mission to the Public as a Task: Shifts*; 4. *Conclusion*.

To what extent were intellectuals responsible for the Nazi power grab in Germany? Who was responsible for what exactly? These questions have been discussed since 1933 – in the beginning, primarily by intellectuals, artists, and politicians in exile, and after 1945 more widely in the German public. How can intellectuals best contribute to a new beginning in Germany, and what shape should the new nation take? Opponents of National Socialism asked themselves these and related questions since the end of the «Third Reich» was foreseeable.² These questions were never purely academic in nature, especially not in the immediate postwar period, but were at least partly motivated by political interest. After 1945, the people deemed responsible could lose their

¹ This is a translated and somewhat revised version of Dietze [2011]. The translation was funded by the “Cultural Foundations of Social Integration” Centre of Excellence at the University of Konstanz, established in the framework of the German Federal and State Initiative for Excellence. I would like to express my heartfelt thanks to the Centre of Excellence for its funding, to Martin Bauer, Hans-Peter Krüger, Friedrich Lenger and Henning Trüper for comments, suggestions, and constructive criticism on this essay, and to my student assistant Melissa Huber for her support regarding the finalization of the text.

² For discussions among exiles concerning the responsibility of intellectuals, see, for example, the material on the German Academy in exile in Lehmann [1993]. On plans for Germany expressed in exile, see, especially, Koebner *et al.* [1987]; and Krohn *et al.* [2000].

academic positions. By contrast, those who managed to convince the new university administrations and the Allied and political authorities that they and the disciplines they represented would contribute to developing a democratic society often received generous support. Yet even from the mid-1960s, when the generation most accountable for the Nazi takeover, the war of aggression, and the Holocaust reached retirement age, the debates about responsibility and the contribution of individual intellectuals did not abate. Moreover, the issue of personal responsibility expanded to include how one dealt with Germany's past. For example, the students of historians who had borne some responsibility during the «Third Reich» have, more recently, also had to address how they dealt with their teachers' past. And this question, too, was political as it could serve to establish or destroy individuals' moral legitimacy.³

However, around 1990, two books appeared that were particularly influential in forging a new analytical perspective on intellectuals' relationship to National Socialism: the 1987 study *The Other God That Failed: Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism* by Jerry Z. Muller, and Dirk van Laak's 1993 work *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*. Muller's subject was sociologist Hans Freyer, who became a prominent proponent of the «Conservative Revolution» and an intellectual pioneer of National Socialism with his book *Revolution von rechts* (1931). Without whitewashing, Muller traced Freyer's ideological positions toward the end of the 1920s, as well as the ways that he conformed to the Nazi state of his own accord (his *Selbst-Gleichschaltung*) and worked toward getting the University of Leipzig and the German Society for Sociology to conform to Nazi ideology as well (*Gleichschaltung*); at the same time, Muller showed that Freyer began to grow increasingly disillusioned with National Socialism in 1935, leading him to undergo a process of deradicalization. Muller's aim was not to assign political blame but to examine by means of this case study a thought process experienced by a host of radical German conservatives. He sought to understand how a prominent intellectual who had welcomed and supported the Nazi «revolution» dealt with the

³ A good introduction to these debates can be found in Fischer & Lorenz [2007]. The questions and answers of the student generation in the historical field can be found in Hohls & Jarausch [2000].

direction it took and to determine what conclusions Freyer drew from this. As a sort of complement to Muller's work, Dirk van Laak analyzed the corresponding ways in which people dealt with the past in the early Federal Republic using the example of Carl Schmitt and his followers. In van Laak's work as well, the precise investigation of intellectual processes of interpretation, reinterpretation, and adaptation under new political conditions took the place of moralizing outrage at the influence that Schmitt still wielded in the Federal Republic.

These two works inspired a series of case studies, most of which examined the «Academic Politics of Memory» (*Akademische Vergangenheitspolitik*) by means of biographies of German intellectuals [Weisbrod 2002; 2003].⁴ If one juxtaposes the results of these and other similar studies, certain patterns of behavior with significant overlap come to light, ranging from self-mobilization and deradicalization to complete breaks with the past. «Self-mobilization» was a relatively common reaction around the beginning of the 1930s. It can be defined as a radicalization of one's thinking and actions expressed by direct political engagement with the National Socialist movement, and the hope that Nazis would carry out the imminent national revolution. Hans Freyer self-mobilized around the time of the elections in September 1930; Martin Heidegger did so at the latest from 1932, with Carl Schmitt falling in line at the time of the Nazi takeover in 1933 [see Muller 1987, Ch. 6; Ott 1992, 131 ff.; Morat 2007, Ch. 2.4; Gross 2000, 42 ff.]. Less prominent intellectuals seem to have followed this pattern as well [see Langewiesche 1997]. Deradicalization – understood as (voluntary or involuntary) retreat from politics accompanied by disillusionment with some developments in the «Third Reich» – generated a broad spectrum of behaviors. One pole, exemplified by Carl Schmitt, Martin Heidegger, and Ernst Jünger, among others, is characterized by a large degree of continuity. These intellectuals adhered to the positions they had held

⁴ On the term «Academic Politics of Memory», see Weisbrod [2002; 2003]. For case studies that followed, see the contributions in Weisbrod's aforementioned 2002 book; as well as Morat [2007]. Carola Dietze applied the same approach to the biography of an emigrant in Dietze [2006a]. Further studies with analogous research interests include, for example, Etzemüller [2001]; Eckel [2005]; Dehli [2007]; and for the GDR Keßler [2001].

around 1933. To compensate for their unexpected marginalization, however, they now sought out conversation exclusively with like-minded people, cultivated «attitudes of seclusion and passivity» [Morat 2007, 13], defended themselves from criticism and quietly distanced themselves from their former positions with subtle arguments, and postponed their anticipation of the true revolution to the distant future [van Laak 1993, esp. Chs. 2.2 and 3.1; Morat 2007, particularly Chs. 3-4]. Others (such as Hans Freyer) reconsidered their own fundamental political assumptions, said adieu to radical politics, and resignedly criticized the modern, liberal society in the Federal Republic they had previously aimed to prevent [see Muller 1987, Chs. 8-10]. Still others (like Alexander Mitscherlich) tried to break as thoroughly as possible with the guiding political and academic principles of their Nazi past by effecting a radical Westernization, now expressing suspicion for German traditions of thought per se [see Dehli 2007, 124 ff.]. The pole of the greatest discontinuity is represented by Hans Schneider, who tried to denazify himself by changing his identity. He had been a unit leader in Heinrich Himmler's personal staff, as well as the man in charge of SS-Ahnenerbe (ancestral heritage) in the Netherlands. Under the guise of Hans Schwerte, though, he became a left-liberal-leaning professor of literature at the *Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule* (RWTH) in Aachen [see Leggewie 1998; König 1998]. These various responses of intellectuals who supported National Socialism to developments in the «Third Reich» typically emerged at certain historical moments: those who cultivated continuity in their thinking or gradually transformed it usually began to grow disillusioned in the mid-1930s, whereas those who chose to break completely with the past typically did so in the mid-1940s.

In addition to these studies addressing the question of intellectuals' responsibility and how they dealt with it, new studies have taken up the question of how intellectuals contributed to the success of the Federal Republic. The point of reference for this debate is an essay collection from 1999 which maintains that the Frankfurt School was responsible for «The Intellectual Foundation of the Federal Republic» [Albrecht *et al.* 1999]. In contrast, Paul Nolte regarded the subject of sociology per se as an anti-utopian «science of reality» and applied Jerry Muller's

deradicalization thesis, developed for «Conservative Revolutionaries», to the social sciences in the Federal Republic on the whole (and particularly to the schools in Frankfurt, Cologne, and Münster that revolved around Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, René König, and Helmut Schelsky). Nolte saw the work of sober sociology – wherein the «shrinking of the time frame» constituted a «departure from utopia» (Reinhart Koselleck) – as crucial to the success of the Federal Republic [Nolte 2000]. Jens Hacke, in turn, declared deradicalization and the departure from utopian thinking a «philosophy of civic-ness» (*Philosophie der Bürgerlichkeit*) and located its origin in the circle of students around the Münster philosopher Joachim Ritter. In his view, intellectuals like Hermann Lübbe and Odo Marquard (and *not* those in Frankfurt who persisted in their utopian and critical thinking) carried out the «liberal-conservative establishment of the Federal Republic», thus making the decisive contribution to the success of democracy in Germany [Hacke 2006; 2009].

One problem with this debate about intellectuals' contribution to the new beginning in Germany, aside from its renewed politicization, is that neither the concept of «intellectuals» nor that of «contribution» is clearly defined. For example, there is no clear distinction between intellectuals and academics, nor discussion of which non-academics qualify as intellectuals or may have been able to make an intellectual contribution. Thus far, the authors in the debate have dealt exclusively with professors – indeed, only with German professors in the humanities and social sciences – without discussing this exclusive selection or justifying it. Even the possible intellectual contributions of natural scientists fail to come into view, let alone those of German and international writers, poets, artists, architects, city planners, musicians, stage artists and actors; newspaper, radio, and television journalists; and politicians who reflected on the development of the state; the effects of supranational and impersonal processes like the Cold War and the emergence of consumer and media society are, likewise, left out.⁵ Such a narrow focus does not do justice to the intellectual life of the early Federal Republic; moreover, it seems that scholars are overestimating their own field's sig-

⁵ For such a broad approach, Hermand [1989] still sets the standard; as well as, above all, the volumes by Schildt & Sywottek [1998]; Naumann [2001]; and Herbert [2002].

nificance for society. This tendency is exacerbated by a lack of criteria for determining what even counts as an «intellectual contribution to the foundation of the Federal Republic». In the tradition of focusing on the high points of intellectual history, the aforementioned literature does retrace the debates of university professors and the transformation of their arguments. However, the reach of these debates – the concrete influence that the protagonists wielded both inside and outside of academia – remains unclear, as does the nature of the relationship between this influence and other factors. Consequently, studies in reception history – like those in the history of science – are needed [see, for example, Kelly 1981]. Only with the help of such studies can the relative importance of the contribution of social scientists and scholars in the humanities to the intellectual foundation of the Federal Republic be ascertained.

The following remarks place Helmuth Plessner's thinking and intellectual development in the context of these two research debates while keeping the abovementioned reservations in mind. First, we have to determine whether Plessner was even an intellectual (*Intellektueller*). He himself would have used the term *Geistiger* (thinker) or *Gebildeter* (educated person) and saw himself as a philosopher and professor who tried to do justice to the social responsibility that came with his public office and exceptional status. This self-understanding, however, corresponds to what today would ordinarily be called an «intellectual»: a person educated in scholarship and the arts who works primarily in the realm of thought, takes a stand on social issues, and expresses them in society.⁶ Among intellectuals so defined, Plessner is a rare breed in twentieth-century Germany. He was a man of the political middle who rejected totalitarianism on both the right and left all his life – indeed, he expressly cautioned against both forms of political extremism. He likewise rejected every form of essentialism as not appropriate for man (*den Menschen*) and was fundamentally skeptical of any kind of thinking that promised salvation in this world. Moreover, he was a «half-Jew» and an emigrant. Thus, in contrast to the abovementioned right-wing intellectuals who advocated for the «Third Reich», Plessner did not undergo processes of self-mobilization and disillusionment, nor did he

⁶ See, for example, the definition in *Duden* [2001, 839]. The sociopolitical dimension is lacking in *Duden*, although it is still present by means of the term's etymology.

have to deal with the issue of his own guilt. In the case of Plessner, who was a liberal philosopher and sociologist and also a victim of the Nazi regime, the question is rather what conclusions he drew from his experience of National Socialism and the Second World War and the effects this had on his thinking and actions. In answering this question, I will demonstrate continuity and shifts in his themes, contents, methods, and political positions, as well as his comportment and self-understanding as a philosopher and professor. I will focus on Plessner's political philosophy, particularly of the 1930s and 1950s, and ask: did an intellectual who was never radical undergo processes of deradicalization and departure from utopia, too?

In order to answer this question, I will first briefly describe the continuities and ruptures in Plessner's life and oeuvre. The second section will analyze the education of the German bourgeoisie in reality (*Erziehung zur Wirklichkeit*) – and away from utopian thinking – as a decisive and ever-present concern in Plessner's political philosophy. After that, the discussion turns to the shifts Plessner's experience of National Socialism and World War II brought about in his thinking. In the course of the investigation, it will become apparent that Plessner's works are largely characterized by continuities in his basic convictions. Ruptures are more likely caused by the conditions of his life, such as his expulsion from Germany, than by a need to rethink his ideas: neither in his contributions to philosophical anthropology nor in his political philosophy did he need to fundamentally alter his positions or announce a «conversio» (*Kehre*) (Martin Heidegger). Nonetheless, Plessner's experience of National Socialism did change his thinking and actions. Looking for continuity and shifts in Plessner's life and oeuvre, one can observe parallels between the years up to about 1925 and from 1934/35, whereas the time around 1930 is different from the other phases. Plessner's patterns of thinking and acting around 1950 most clearly resemble his patterns from the beginning of the 1920s and from 1935 onwards rather than his patterns around 1930. These changes, however, constitute shifts rather than ruptures or profound revisions. Concerning the timing of these shifts, they correspond roughly to the period when the right radical thinkers were undergoing self-mobilization and disillusionment. They relate to Plessner's expectations of Germany, as well as

his relationship to the public: Around 1935, Plessner gave up both the idea of a German mission and his elite habits of the years around 1930. Instead, he transformed himself into an internationally effective scholar who consciously took on the role of a public intellectual.

1. *Biographical Ruptures – Continuities in Content*

Helmuth Plessner, born in Wiesbaden in 1892, was the son of Fedor Plessner, a doctor and medical counselor, and his wife Elisabeth. He grew up in a prestigious private sanatorium frequented by international patients.⁷ He studied medicine, biology, and philosophy in Freiburg, Heidelberg, Berlin, Göttingen, and Erlangen. At the beginning of World War I, he volunteered to serve but could not because he was disabled in his right arm. Instead, Plessner completed his doctorate in the summer of 1916 with a dissertation on Kant. He finished his habilitation in 1920 in Cologne and taught there as an adjunct professor (*Privatdozent* and *außerplanmäßiger Professor*) until 1933. With his publications *Die Einheit der Sinne* [1923] (*The Unity of the Senses*) and *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [1928] (*Levels of Organic Life and Human* [2019]), he developed his own version of modern philosophical anthropology. In addition, with *Die Grenzen der Gemeinschaft* [1924] (*Limits of Community* [1999]) and *Macht und menschliche Natur* [1931] (*Political Anthropology* [2018]), he outlined a political philosophy built upon principles of his anthropology. In January 1933, President Hindenburg made Adolf Hitler chancellor of Germany. Shortly after the introduction in April 1933 of the Law for the Reconstitution of the Professional Civil Service (*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*), which discriminated against all state servants

⁷ On Plessner's life and work, see, in particular, Dietze [2006a]; as well Krüger [1999] and Krüger [2001]; Haucke [2000]; Kämpf [2001]; Fischer [2008]; and for the period up to 1933, Schüßler [2000]. For introductory texts and discussions of Plessner's works in English, cf. esp. the special issue of *Iris* [Philosophical Anthropology and Contemporary German Thought 2009], the special issue *Soma and Psyche* edited by Shusterman for the *Journal of Speculative Philosophy* [Shusterman 2010], de Mul [2014], Fischer [2018], as well as Bernstein [2019].

who did not support National Socialism or were of Jewish descent, Plessner was prohibited from teaching at a German university. At first, in the hope of getting a position at the newly founded University of Istanbul, he traveled to Turkey. There, he received word that his Dutch colleague Frederik J. J. Buytendijk would be able to offer him a two-year fellowship at the University of Groningen. Plessner went to the Netherlands, where his analysis of the National Socialist rise to power, *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (later revised and republished as the much better known *Die verspätete Nation* [1974], in English: *The Delayed Nation*), emerged from lectures for students in all departments in 1934 and 1935. Thanks to a fellowship from the Rockefeller Foundation and later an endowed chair in sociology created specifically for him, he was able to remain in Groningen. It was during this time that he was able to continue his philosophical anthropology with *Lachen und Weinen* [1941] (*Laughing and Crying* [1970]). The German occupying forces dismissed Plessner once again in 1943. He managed to survive the war years and the Holocaust by going underground in Utrecht and Amsterdam. After the war ended, he took up his professorship in sociology once again, and in 1946 was appointed full professor of philosophy, a rare distinction for a German in the Netherlands directly after the war. In 1951, he received an appointment at the University of Göttingen, where he taught as a sociologist and philosopher until 1962. After his retirement, he accepted an invitation to become the Theodor Heuss Professor at the New School for Social Research in New York. Thereafter, he settled down in Erlenbach near Zürich and lectured part-time at the University of Zürich. He returned to Göttingen at an advanced age, dying there at 93.

In view of Plessner's life story, it is hardly surprising that his rejection of radicalism and essentialism, as well as his skepticism of utopian political expectations and thinking that promised salvation in this world, were not just intellectual positions but convictions that he lived by. What's more, he embodied them to model how to deal with others and out of personal need. In the international private sanatorium that his parents ran, he had grown up around the art of cosmopolitan sociability of the fin-de-siècle. Certainly, he did not belong to the «Uncompromising Generation»

[Wildt 2010].⁸ In addition, Plessner's self-perception contradicted others' perception of him because his background did not assign him a clear identity – his father was born Jewish but converted to Lutheranism and his mother was of the Reformed confession. Whereas Plessner perceived himself simply as a German – or, more precisely, a Prussian – he was frequently regarded as a Jew. Consequently, he was a man of the middle for whom issues were never merely black and white – a sociable person who could easily glide between and relate to various social circles.⁹

According to Dutch sociologist Reinier F. Beerling, this basic attitude helped to make Plessner's acculturation and acceptance in Dutch exile easier:

If the German tendency toward globalism and the fool's privilege of speculation had been part of your baggage as an immigrant, then your encounter with the Dutch might have ended in less felicitous relations. But there was something very Dutch about you even before you crossed our border: a certain aversion to taking philosophical matters to an extreme, positioning yourself as a humanitarian and non-utopian, and taking yourself as a philosopher, indeed, very – but not deadly – seriously [R. F. Beerling, *Festrede zum 80-jährigen Helmuth Plessner*, University Library Groningen, in the following cited as ULG, H. Plessner papers].

For his part, Plessner greatly appreciated the patrician bourgeois culture and tolerance, as well as the sense of reality, in his host country. Shortly after his remigration to take up a professorship in Göttingen, he wrote back to Groningen that many of the German students were lacking «the political understanding and the sense of proportion that virtually everybody in Holland possesses» [Helmuth Plessner to Jacobus L. H. Cluyse-naer, n.d., ULG, H. Plessner papers, 138.224]. In the basic structure of his personality, Plessner was a sociable but independent person who respected distance. This was one continuity in his biography and thinking that his life experiences reinforced.

⁸ On this, see, with supporting documentation, Dietze [2006a, Ch. 2.1]. For the characteristics of the uncompromising generation, see Wildt [2010].

⁹ For more details, see Dietze [2008].

Yet the ruptures in Plessner's life also follow from this short, biographical outline. They brought caesuras in his work in their wake [this and what follows is developed in more detail in Dietze 2002; 2004]. For example, at the start of the 1930s, Plessner had to give up any immediate plans to further establish his philosophical anthropology because the fellowship in Groningen was tied to experimental studies in sensory and animal physiology, like those he had carried out with Buytendijk in the early 1920s. The German invasion of the Netherlands in 1940 and his dismissal by the German General Commissioner for Administration and Justice in 1943 were political events that were reflected in Plessner's work; war, hunger, and persecution also have to be added to this list. Moreover, political circumstances and the course of Plessner's career brought about thematic shifts in his work: for example, Plessner revisited his German political interests in 1934 with *Das Schicksal deutschen Geistes*, and his appointments to the endowed chair of sociology in Groningen and the full professorship for sociology in Göttingen made it necessary for him to conduct empirical investigations in this field. His repeated dismissals, his efforts to acculturate in exile, and his changed work demands, thus, had profound consequences on his oeuvre in that they brought an abrupt end to the further development of his philosophical anthropology in productive periods and forced him to shift his thematic focus.

At the same time, these caesuras and thematic shifts remained a comparatively external phenomenon. There were no fundamental changes in his methods and ideas. Regarding empirical research as an important task of sociology, he felt obliged in Groningen and Göttingen to engage in it, not least in order to properly introduce his students to the field and give them necessary practical experience. Yet this did not mean that he now considered empirical research methods to be a solely Western and democratic method, as many of his colleagues who were trying to break with their Nazi pasts did – he knew the history of empirical social research in Germany too well for that. He did not question the value of theoretical approaches or other methods (such as those of phenomenology) on account of his empirical studies. Plessner, likewise, saw no reason to fundamentally revise the content of his thinking. He remained convinced of the correctness and significance of his philo-

sophical anthropology approach. In his eyes, it had stood the test of time, although he did make slight alterations to it, too: for instance, in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [1928], he had suggested that being human was not tied to a particular form. In the essay «Tier und Mensch» [1938] (Animal and Man), which he wrote together with Buytendijk, as well as in *Lachen und Weinen* [1941], he corrected himself on this point. Aside from this, however, Plessner continued to systematically develop his version of philosophical anthropology. In his political philosophy, we find a similar continuation of fundamental themes and ideas.

2. *Educating the German Bourgeoisie in Reality: Continuities*

Plessner was an «offensively» (as opposed to defensively) liberal thinker throughout his life: from the beginning of the 1920s, he supported democratic principles in his political writings, and he used his philosophical approach – philosophical anthropology – to help establish and defend an open society.¹⁰ Thus, characterizing him as an «offensively» (in the sense of proactively) liberal thinker is in no way meant to assign him to any particular political party. Although he was close to the Majority Social Democrats at the beginning of the 1920s and to the German Nationals in the early 1930s, and although he agreed to act as the liaison lecturer for the Free Democratic Party's Friedrich Naumann Foundation after the war, Plessner does not seem to have belonged to any political party in his life [Dietze 2006a, 41, 76f].

Jan-Werner Müller called Plessner a defensive liberal as his liberalism was, in Müller's view, directed against communism and also against the Western powers [Müller 2002]. However, this characterization misses the core of Plessner's reasoning in two respects: First, Plessner defended society against both left-wing and right-wing radicalism to keep space open for the public and politics. Even though this constitutes a «defense», it was not «defensive» in either its argumentation or its tone. Second, Plessner was interested in this case, as in other works, less

¹⁰ On the liberal and democratic nature of Plessner's philosophy, cf. also Krüger [2009].

in resisting Western liberal thinking – he repeatedly expressed his admiration for the old democracies – than in improving on this thinking, which he felt was no match, argumentatively, for the totalitarianisms of his time. This stance, in my opinion, can better be described as «offensive». Finally, Plessner’s clear advocacy of – and his attempt to further develop – the basic principles of an open society over and against the majority opinion in the Weimar Republic supports this characterization of him as an «offensive» liberal. For example, in books, essays, and newspaper articles, Plessner emphasized the value of society (*Gesellschaft*) and the public for the coexistence of people and the dangers of contemporary concepts of community (*Gemeinschaft*) on the right and the left. He advocated statecraft and political realism and cautioned against utopian expectations of politics. He was fascinated by modernity and called for it to be acknowledged, although he also recognized the upheaval that proceeded from it and sought ways to make modern forms of society livable. In this, his political philosophy was distinguished by its quality, its systematic nature, and by its high level of reflection. Thus, according to Paul Nolte, Plessner’s criticism of the idealizations of community in Germany in the 1920s in *Grenzen der Gemeinschaft* is the «sharpest – and the shrewdest – criticism» that sociology and social philosophy produced in the Weimar Republic [Nolte 2000, 168].¹¹

The positions outlined here pervade Plessner’s entire oeuvre. They are already explicit in his early political essays from the years 1915-1920. For instance, in «Staatskunst und Menschlichkeit», Plessner attributed the failure of the November Revolution to the fact that it «sought to realize a utopia», namely, by «overcoming» politics and replacing it «with an ethics for states and peoples oriented purely toward morality». Yet such a task for politics that was derived from the spirit of utopia was

¹¹ Nevertheless, following Ferdinand Tönnies’ argument in his 1925 review of *Grenzen der Gemeinschaft*, Nolte accuses Plessner of «remaining stuck with his own suggestions in the very system of thought of an ‘ethical’ shaping of the individual, of an ethical solution to the problems of the present, [a system of thought] that also forms the basis of the ideology of community» [Nolte 2000, 169]. This criticism is mistaken, however, in that Plessner’s text deals expressly *not* with an individual ethics but with a “social ethics” [Plessner 1924, 13], with a social philosophy of limits as the core of societal ethos. On this, cf. Fischer [2002, especially 87-89].

doomed to failure because we have to «follow the rules of our nature» [Plessner 1920b]. In his article «Politische Kultur», which appeared on the front page of the *Frankfurter Zeitung* in 1921, Plessner analyzed what he saw as the typical German aversion to politics and state reality in more detail. Since he regarded the state as a «matter of its citizens [...] placed in the responsibility of its people», the political culture of a people was of central importance to him [Plessner 1921]:

As long as we, in Germany, do not learn to see politics as a [...] sphere that deserves to be accepted in the system of culture as an independent member [...], we cannot demand that the understanding for the republic and its tasks in the world dawn in our country; we should not be astonished by the political passivity of large parts of the German bourgeoisie. The secret longing or the open cry for the strong man is only a symptom of the fact that we are seeking political salvation from anywhere but from our own decisiveness. Philosophy and psychology should contribute ideas to this work of preparing for *education in reality*. It remains not hard to believe that when all who are affected do their duty and when the intellectuals of the country have first been won over to politics that the [...] appraisal of the business of politics will change [...] and a new state feeling [...] will come forth [Plessner 1921, 56; emphasis by Carola Dietze].

Following the diagnosis – that Germany’s political culture was underdeveloped – Plessner suggested a remedy: he called upon the «educated», the «intellectuals of the country», to engage in «education in reality». In other words, German intellectuals should rouse the understanding for the specific quality of «the political» among the German bourgeoisie, thereby winning them over for the republic and generating engagement for an open society. This suggestion characterizes the basic motivation and intention of Plessner’s political philosophy and can be read as a program for his political writings.

Plessner took the first step in realizing this program in *Grenzen der Gemeinschaft* (The Limits of Community), whose subtitle, *Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (A Critique of Social Radicalism), described his intent [Plessner 1924]. The aim of the book was to make society

appealing to the German bourgeoisie, which felt threatened and really *was* threatened, in Plessner's view, because it was treating the crisis of modernity «in a self-destructive way». He wanted to make the German bourgeoisie «capable of society», thereby rescuing it from giving up on itself.¹² For this purpose, Plessner sought an anthropological justification for the necessity of society in its modern, industrialized, and technologized form for its functional relationships, politics, and power, as well as for its role in «social abstractions», tact, and diplomacy. At the same time, he wanted to point out the limits of community, which meant demonstrating the limits of people's ability to interact with one another in an authentic and unreserved or wholehearted way [Plessner 1924; the quotation is on page 83]. Thus, Plessner directed his writing against the criticism of modern society from the Communist and National/*völkisch* camps and the youth movement – in other words, against social radicalism and utopianism from the left and right. Plessner saw essential agreement in both camps' ideal of community and rejection of modern society and felt that they differed merely with respect to the principle upon which the community should be founded: whereas the Communists regarded the common humanity of mankind as the basis for a world community, those in the National and *völkisch* camps looked at *Volkstum*, or ethnicity, as the criterion for inclusion or exclusion. However, for Plessner, love and mutual trust were the prerequisites for community – understood as authenticity and wholeheartedness in interacting with one another. But both love and trust could only be directed toward individuals and not toward grand abstract concepts like humanity or the *Volk*; consequently, the chance of realizing community decreased as the distance from individual reality grew. That is why the demand for collective wholeheartedness and unreservedness on the level of the *Volk* or of humanity had to resort to the rule of terror. The functional relationships of society corresponded, in his opinion, to the

¹² For such an interpretation of the text, see also Fischer [1993]. The quoted terms can be found on page 60. In contrast to Fischer's interpretation, Lethen [1994] places the book in the context of the "New Objectivity" movement. For a critical discussion of Lethen's position and for the context in which Plessner's work arose, see Eßbach *et al.* [2002] and Dietze [2006a, 52-57]. For an interpretation of the text, cf. also Krüger [2010, especially 265-267].

human need for distance and protection; they served to preserve human dignity.

Plessner's next big contribution to his political philosophy, *Macht und menschliche Natur*, approached the same issues with the same aims but from another perspective: it was directed against radical, political relativism, that is, against the escalation of relativistic philosophies of history and society like those developed in historicism and the Marxist critique of ideology [Plessner 1931].¹³ According to Plessner, bourgeois Germans in the crisis of modernity derived the relativity and the breakdown of all value systems – even their own – from relativism, leading them to give up on themselves and fall into political cynicism. By contrast, Plessner wanted to empower the German bourgeoisie by calling upon them «not to relinquish the decision of what matters in a crisis».¹⁴ Once again, he established the necessity of politics, but this time he began his argument with Dilthey's reflection on the historical experience of man developed in the context of his philosophy of life. Reflections on world history lead to the conclusion that the essence of man is «unfathomable». Man (*der Mensch*) is an «open question», a «power to....». For such an unfathomable being, culture is a horizon that opens specific worlds for managing the course of life. A culture forms the basis of possibilities for each individual's existence, as well as awareness of culture's contingency and indispensability. These realizations generate a political responsibility for one's own culture: «Because history has overcome the absolutism of plans that are supposed to influence history once and for all, [...] a people among peoples can only be necessary to the extent that it makes itself needed and necessary» [Plessner 1931, 232].¹⁵ Plessner derived a philosophy of the political from the philosophy of open humanity through the category of culture. Not least, he

¹³ On this text, see Fischer [1993, 64-70]; Dietze [2006a, 73-83]; and Krüger [2010, 262 f.].

¹⁴ This is a translation of Fischer's summarizing interpretation in Fischer [1993, 70], which reads: «in einer Krise die Entscheidung darüber, was gelten soll, nicht abzugeben».

¹⁵ On the concept of the “unfathomability of man” (*Unergründlichkeit des Menschen*), see, especially, Plessner 1931, 160 ff. The phrases “open question” (*offene Frage*), “power to...” (*Macht zu...*), and “basis of possibilities” (*Möglichkeitsgrund*) can be found, e.g., on 188 f. and 233.

hoped that this reasoning would make politics more civilized because it implied respect for other cultures to understand them as foreign but equally valid answers to the question of what it is to be human.

Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche (1935) continues the reasoning of these two works under drastically changed political and life conditions for Plessner [Plessner 1974].¹⁶ The book, originating in lectures for students in all departments at the University of Groningen, is neither an analysis of National Socialism nor a theory of fascism but a renewed appeal to the German bourgeoisie: Why – this is his central question – did this class support the romanticizing, biologicistic, and racist Nazi ideology of the national *Volk* and the violence that the Nazis generated? The answer lay, he believed, in the specific history of German statehood and in the political thinking of the German bourgeoisie, which had failed to generate a productive idea in times of «total suspicion of ideology». Thus lacking an ideational footing for political action, it tried to create an «artificial footing» by adopting blood, race, and *Volk* as the decisive authorities for such action [Plessner 1974, 142, 179]. At the same time, the book also calls Plessner's colleagues from the Weimar period to account for failing to fulfill the social task his 1921 article «Politische Kultur» outlined and assigned to them: In Plessner's view, German philosophy, rather than showing the bourgeoisie meaningful ways out of the crisis and strengthening its efforts to open up to the world and reality, devoted itself to formalized language and academic issues and even reinforced the German tendency toward inwardness and secular piety (*Weltfrömmigkeit*). In this situation, Plessner saw his own philosophical approach as the «last alternative» to National Socialist ideology, lending it an explicitly political character [Plessner 1974, 187].

Returning to the Federal Republic gave Plessner another chance to realize the program he had set for himself to «educate [the bourgeoisie] in reality». That he took the program seriously as before is evident in the unrevised reprint of this essay in the *Deutsche Universitätszeitung* in 1953 [Plessner 1953]. Picking up the themes, propositions, and convictions from the Weimar period and from exile, Plessner then continued to

¹⁶ On the interpretation and original context of this work, see Dietze [2006a, Ch. 3.3]; as well as Dietze [2006b].

develop them in relation to contemporary scholarly debates and political processes in Germany and the world. The central tenets of his thought remained the justification of society, the public, statecraft, and politics; his warning about idealizations of community and utopian expectations and thought patterns; questions of modernity, progress, and technology; as well as Germany, German history, and the German bourgeoisie. Succinct, easily accessible presentations, essays, and articles took the place of philosophically challenging books. These short, concise, humorous, and often (self-)ironic texts, which were full of information and suggestions, allowed Plessner to get involved in discussions within entirely different societal realms. These writings have yet to be analyzed in relation to his earlier works or to each other.¹⁷ Here, too, we will have to dispense with a thorough analysis as it would go beyond the scope of this paper. Nonetheless, the example of the essay «Soziale Rolle und menschliche Natur» (Social Role and Human Nature) will show how these interventions in the Federal Republic continued Plessner's early ideas and also updated his fundamental convictions and positions.

In 1959, Ralf Dahrendorf published his book *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der sozialen Rolle* [Dahrendorf 2006]. Dahrendorf was a student of Plessner's longtime friend Josef König and at that point a professor of sociology at the *Akademie für Gemeinwirtschaft* in Hamburg. He had written the study while a guest at Stanford to motivate Germans to deal with the category of the social role, which was so central to American sociology and ethnology. The response to the book was overwhelmingly positive and generated broad discussion. In 1960, Plessner joined this debate with his essay «Soziale Rolle und menschliche Natur» [Plessner 1960a, 239]. First, Plessner tied his text to Dahrendorf's by working out the advantages that the role concept had for sociology as an empirical science. However, by relating the emergence and use of the idea in the United States to the specific social conditions of America, Plessner also relativized it. Then, he compared the character and value of the formal and functional role concept in the American social sciences to the theatrical role concept of Old Europe and to anthropology's understanding of the

¹⁷ For an overview of the themes and arguments, see Dietze [2006a, 502-509]; and the relevant sections in Fischer [2008].

«Doppelgänger-hood of man». This anthropological concept emerged from Plessner's philosophical anthropology – his theory of the ex-centric positionality of man – although he did not mention this theory in this essay. The principal difference between the formal-functional and the anthropological understandings of the role concept lay, in his view, in their relation to self-observation. Whereas sociology's role concept allowed for the investigation of the relations between functions, positions, and prestige values, it excluded the prerequisite for such a (self-) observation of man – the relation of human nature to its social existence – from analysis. Anthropology's understanding of the role concept, in contrast, was directed precisely toward «every structure that makes self-perception possible». Consequently, it described a constant «which is open to every type of human sozialization and comprises one of its essential requirements» [Plessner 1960a, 235]. Nonetheless, Plessner saw both role concepts as completely legitimate and useful in their respective disciplinary contexts.

At the same time, the formal-functional understanding of roles *did* become politically dangerous, in Plessner's opinion, when it was removed from the context of sociological modeling and put on a level with thought patterns associated with alienation and reification or identified with roles «in which the human being is doubled» [Plessner 1960a, 238]. Such self-alienating patterns of thought, together with the normative baggage they entailed, derived from philosophical concepts ranging from religious ideas of inwardness, Kant's concept of the thing «in itself», and Hegel's possibility of externalization or alienation, to Marx and late bourgeois existentialism. This led to «a devaluation of 'annoying' social existence [...] in the interest of securing individual personal freedom». If sociology were ready «to fundamentally separate being in a role from actually being oneself and to play it off against the nuisance of society» – which is what Plessner saw in Dahrendorf's book – then it would – intentionally or not – fuel «antisocietal affect». This was because such a stance perfectly suited «a poorly developed consciousness of social responsibility and which certain philosophemes of the present have given expression to: Heidegger ante portas. His theory of the degeneration in the deficient mode of the One strikes a chord with German inwardness» [Plessner 1960a, 239]. On the other hand,

anthropology's role concept, which was derived from man's ex-centric positionality, conceived of man as a being that was, indeed, relegated to a social role but was not defined by a particular one:

The role player or bearer of the social figure does not come together with [that role]; however, he cannot be thought of as a separate entity without losing his humanity. What the role affords him fundamentally and at all times, namely, having a private existence, his own sphere of intimacy, not only does not cancel out his self but creates it for him. Only in the other of himself does he have – himself [Plessner 1960a, 235].

Plessner regarded such an integrative, non-normative concept of the social role as a requirement for seeing in public life not «only a distraction from everything that is essential for man, a zone in which he becomes alien to himself», but rather a genuine field of human activity [Plessner 1960b, 213]. Only such a demythologized concept of the public and society could secure «the latitude of responsibility for protecting our social freedom» and dry up the springs of extremism in theories of state and society [Plessner 1960b, 225]. However, for Plessner, this concept of the social role, the public sphere, and society also called for combating the retreat from public life and politics; it called for every citizen to be engaged publicly and politically. In his life, Plessner did not always fulfill this self-imposed task to the same extent.

3. *From the German Mission to the Public as a Task: Shifts*

The conclusions that Plessner drew from his experience of National Socialism in his professional thought and actions pertain, above all, to two areas: his understanding of his role as a university teacher in relation to the public, and his expectation of the historical role and task of Germany.¹⁸ In the Weimar period and up to the middle of the 1930s, Plessner had a distinct expectation of Germany's task in the world. Unlike the

¹⁸ Moreover, there were some situations in which Plessner distanced himself from his German national perspectives before 1933. On this, see Dietze [2006a, 396 f.].

nations of the West, Germany, in his view, was a country without solid backing in humanism and enlightenment. But precisely for this reason, he wrote in 1935 in *Das Schicksal deutschen Geistes*: «it is open, embarking on possibilities that are no longer possibilities for the West; [it has] become young, the land without tradition, which suffers from this defect but also derives its titanic powers from it» [Plessner 1974, 81]. Plessner saw Germany's crisis as an opportunity not only for Germany but for all of Europe because the country was dealing with a general European crisis in political and ethical orientation, the crisis of modernity, in philosophy, art, literature, and politics. If Germany managed to find new ways out of the crisis – and Plessner thought it had the potential to do so – then it would not only have found its idea, its style, and its place in the world like the old nations of the West, but it would also have fulfilled a task of world historical importance [Fischer 1990].

Yet Germany fled into the «artificial foothold» of popular biological archaism and National Socialist barbarity. This was not the way for it to find a persuasive response to the greater European questions; rather than meet this challenge, it botched the task in an invidious and dangerous way. In his 1939 essay «Lage der deutschen Philosophie» (Situation of German Philosophy), which Plessner published under the pseudonym Ulrich Eyser in the magazine *Maß und Wert* edited by Thomas Mann and Konrad Falke, he drew the necessary conclusion from this: The universal

impeachment of every intellectual authority [...] had to be tried, and the land without tradition or center tried it. But its utmost possibilities have been depleted. Under the impression that man has to pay for the escapades of the idea with his blood, the rediscovery of reason will come to pass. Not as a third humanism, not as any sort of ism at all, but in honest, level-headed work and in the feeling of having escaped a danger [Plessner 1939, 815].

As before, Plessner here continued to express his conviction that it was worthwhile for Germany to try out the experiment of giving a new, particular, and forward-looking answer to the crisis of modernity. Yet in the summer of 1939, possibly under the impression of the pogrom night the previous November as well as in view of the coming war, Plessner

realized that the price of such an experiment was too high. Consequently, he gave up all expectations and ambitions in this direction – of Germany as well as of himself – and retreated into the «protection zone of civilizing humanism» [Fischer 1990, 419]. From then on, he acted and thought from within this zone. Hence, Plessner's experience of National Socialism and exile led to the end of his idea of a special German mission. This should be regarded less as a loss than as Plessner educating himself in reality.

The end of the German mission and the thought challenges associated with it allowed Plessner to focus on a different task once again: that of the public intellectual. On a more modest scale, Plessner had already sought to have a public effect at the beginning of the Weimar Republic. Thus, he wrote for the *Deutsche Allgemeine*, the *Frankfurter Zeitung*, and other papers, and held lectures for the Kant Society «on the intellectual causes and aims of the [November] Revolution».¹⁹ However, such activity stopped by the end of 1924, and no further such newspaper articles or appearances before the general public can be found in his work through 1933. In December 1924, before the parliamentary elections, a colleague at the *Frankfurter Zeitung* asked Plessner to write an article that would likely «rouse the half-hearted, persuade the doubters, [and] fire up the strong to advocate for the democratic idea», but Plessner refused. He did so on the grounds that he reflected on «political things from a perspective [...] that does not allow me to use the tone that would be necessary for the contribution you require to be effective» [Correspondence Drills with Plessner, 18.11.1924 and 24.11.1924, ULG, H. Plessner papers, 130]. Not until he was in exile in Groningen did Plessner return to seeking a greater public effect, for example, by teaching courses at the adult education center and writing articles for the *Telegraaf* that Frederik Buytendijk translated into Dutch. Moreover, after he was dismissed by the German occupying forces in 1943, Plessner held talks in the underground and wrote articles for underground Dutch newspapers [see Plessner, 1957, 314; Dietze 2006a,

¹⁹ See the report on this event in the *Nürnberger Zeitung*, University Library Groningen, H. Plessner papers, 40. Examples of Plessner's articles in newspapers and popular magazines (aside from the already cited texts) include Plessner 1918; 1920a; 1921a; 1921b; 1921c; 1921d; 1922a; 1922b.

164, 216; as well as the following articles by Helmuth Plessner: 1944a; 1944b; 1944c; 1944d].

Plessner was particularly active in the public sphere after he remigrated to Germany in his function as a university teacher in Göttingen. Despite his advanced age, he gave scholarly talks at national and international congresses both in and outside of Germany and embarked on numerous lecture tours in Germany and the Netherlands. In addition, he was involved in a variety of international, cultural, and political spheres. For example, he was a founding member of the committee on «Scholarship and Freedom» and participated regularly in the committee's conferences until it became too ideological for him. Plessner directly utilized international contacts he made through the committee when the University of Göttingen sought to prevent Leonhard Schlüter, a right-wing extremist politician and publisher, from being appointed as the Cultural Minister of Lower Saxony.²⁰ Above all, Plessner was an active public speaker. Whereas, around 1930, Plessner had principally addressed the artistic, bourgeois, and aristocratic elite, as well as the educated classes and students who were interested in philosophy in his public-oriented activities, he now turned to the whole population of the Federal Republic. Thus, he had a strong presence at Protestant academies as well as synagogues and spoke on behalf of the Social Democratic Party (SPD) as well as the pacifist working group Sonnenberg. In addition, he wrote numerous newspaper articles and radio pieces and participated in radio discussions [for individual citations, see Dietze 2006a, 497-502]. Moreover, Plessner was highly involved in adult education: he repeatedly gave talks at adult education centers, participated in university weeks that the University of Göttingen regularly organized with various cities in Lower Saxony, and, in spite of some resistance, even established the first institute for university adult education at the University of Göttingen, which persisted into the 1980s [see Dietze 2006a, 399-407].²¹ In his understanding of conversation in and with the broad public as part of the intellectual's task, he now put into practice

²⁰ On the Schlüter case, see, in general, Marten [1987]; Schael [2002]. For more detail on Plessner's role in the conflict, in particular, see Dietze [2006a, 414-418].

²¹ University weeks are university open houses for adult learners held in different cities each year.

what he had called for in his writings of the Weimar period but had himself not always honored, previously. Thus, in the postwar period, Plessner moved his own philosophy out of the realm of theory and into the realm of practice; he fulfilled and lived it.

What Plessner conveyed – now with deeds to match the words – was not so much political lessons in the Realpolitik of the Federal Republic. Rather, he shared fundamental liberal convictions about the value and meaning that a society and public sphere have for living together in freedom and dignity when they are sustained by citizens who think independently and critically. As before, Plessner took up his theory of the openness and ex-centric positionality of man, using these ideas to explain from a philosophical perspective why totalitarianism, essentialism, and expectations of salvation in this world are not humane and why they necessarily lead to brutality. These basic ideas had pervaded his work from the early 1920s; the National Socialist regime, as well as the war and Holocaust it unleashed, had reinforced them in the most atrocious way. In contrast to the philosophical constructs of the «Conservative Revolutionaries», Plessner's philosophy had stood the test of the political calamities of the age. This was perceived in the immediate postwar period, greatly contributing to the high degree of popularity and appreciation Plessner enjoyed among the public and the students who were then entering the universities [see Dietze 2006a, 366-382].

4. Conclusion

To what extent were intellectuals responsible for the Nazi takeover of Germany? One of the few intellectuals who were not in any way responsible was Helmuth Plessner. He took a stand against the extremist strands of thought among the German bourgeoisie by trying to present alternative perspectives on the world, thereby providing this class with an ideational footing that would prevent it from choosing a totalitarian response to the challenges of modernity. In addition, he was one of the first people to give a systematic answer to the question of intellectuals' responsibility for National Socialism – an answer that is still worth reading today. How could intellectuals best contribute to a new beginning in Germany, and what should the new polity look like? Plessner answered

this question as well, both with his writings and his public actions. For him, it was less about commenting on questions concerning the political system of the Federal Republic or getting involved in a party than about demonstrating the anthropological conditions of a society that make it possible for all of its members to live in dignity. In this way, he was also advocating an open society.

Plessner's ideas seem to have inspired and persuaded many of the politically engaged and interested students who entered German universities in the 1950s. For example, Plessner strongly influenced the young Jürgen Habermas [cf. esp. Habermas 1958; Yos 2019]. Moreover, it has been shown that Plessner had a lasting impact on the circle of students around Joachim Ritter – above all, Robert Spaemann, Hermann Lübbe and Odo Marquard [see Hacke 2006, esp. 21, 261, 269, 284; as well as Fischer 2008].²² The Federal Republic's «philosophy of civicness» (especially in its less conservative form up to 1968), thus, can also be traced back directly to Plessner. Yet, since Plessner's books on political philosophy emerged during the Weimar period, he is primarily regarded as a thinker of the 1920s in the debates about the intellectual foundation of the Federal Republic. This perspective not only fails to appreciate Plessner's remigration and public engagement as a university teacher but also leaves out his postwar texts. Helmuth Plessner was one of the few unburdened and publicly effective intellectuals in Germany, whose political philosophy was situated on this side of utopia (*Diesseits der Utopie*) [Plessner 1966] and had withstood the test of National Socialism. If one were to apply the criteria that are common in the debate about the intellectual foundation of the Federal Republic, then Plessner would have to be regarded as one of its intellectual founders – indeed, before the students who learned from him and before the colleagues who operated *intra muros* (such as Joachim Ritter). As with other potential founders, however, the exact influence of Plessner's thought – particularly outside of academia – remains to be determined.

What conclusions did Plessner draw from his experience of National Socialism and the Second World War in his thought and actions as a liberal philosopher and sociologist who was, moreover, a victim of the

²² Fischer characterizes the University of Münster as a “hub for Philosophical Anthropology” [see Fischer 2008, 419-445, quote on 419].

regime? Compared to the political philosophy of representatives of the «Conservative Revolution», Plessner's exhibits extensive continuities: for example, the version of philosophical anthropology that he developed in the 1920s remained a basis of his philosophical writings, as well as of his contributions to sociology and political philosophy in the Federal Republic. Yet shifts in his thinking can also be discerned, above all, in his expectations of Germany and in the way he related to the public: he gave up the idea of a mission for Germany that had pervaded his works into the 1930s and turned in the postwar period toward the general public, thus translating his own philosophy into deeds. His appeal to «*Geistigen*» [intellectuals] to devote themselves to educating the German bourgeoisie in reality and away from utopian thinking, which runs through his entire oeuvre, had already shaped his actions at the beginning of the Weimar era. In this respect, Plessner's conclusions from National Socialism, war, and the Holocaust should be understood more as a return to earlier positions and actions than as a rupture.

Accordingly, we can conclude that intellectuals who were never radical underwent shifts in thought, actions, and habitus rather than deradicalization and a departure from utopia. However, the paradoxical element of the question that lies behind the statement – did intellectuals who were never radical undergo processes of deradicalization? – is indicative of problems inherent in the research debates mentioned at the start: Certainly, in a country where so many intellectuals embraced radical political ideas and actively worked to ensure the Nazi power grab, the questions of why, when and how they distanced themselves from these positions remain crucial in order to understand the success of democracy in Germany after 1945. Still, it is necessary not to overstretch or overemphasize the thesis of the deradicalization and departure from utopia. For, when one applies this thesis not to specific individuals, groups, or intellectual contexts but rather as a leading narrative for whole scholarly disciplines or for the intellectual history of the early Federal Republic, one runs the risk of excluding those who were not radical thinkers around 1930 and, therefore, did not undergo processes of deradicalization later on. This once again marginalizes and excludes those who were marginalized or were outsiders in the period under study. However, it is well possible that exactly these non-radicals

who held a political middle ground since the early Weimar Republic decisively influenced the intellectual formation of the Federal Republic, even if their number was comparatively small. They had the authority of integrity and consistency behind them. By making the research question broader and by searching, in general, for the consequences that National Socialism, World War II, and the Holocaust had on the thinking and actions of individuals or groups, any such exclusion can be easily avoided. I did this here with Helmuth Plessner, but the question remains whether Plessner's conclusions – his renunciation of the German mission and his turn toward the broader public – are typical. Are there patterns in the ways that nonradical intellectuals reacted and dealt with these events? And if this is the case: Can these patterns be regarded as analogous to the deradicalization processes of left-wing and right-wing radical thinkers? Comparative studies of appropriate biographies are needed before this question can be answered [Epstein 2012].²³ Such a turn towards the political middle ground must include those who remained in Germany during the Third Reich [*Daheimgebliebene*] and remigrants, just as much as the intellectuals who were driven out of Germany and remained in their host country or traveled back and forth between their country of exile and Germany in the postwar period. Indeed, it is quite possible that the group of such refugees will be the largest.

(Translated from the German by Patricia Casey Sutcliffe)

Archival Sources

Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen (University Library Groningen): H. Plessner papers.

²³ Epstein suggests that émigré historians to the United States, like Georg Iggers, Fritz Stern, and Renate Bridenthal, also concluded from their experience of National Socialism, the Holocaust, and the Second World War that they would be politically engaged [see, esp., Epstein 2012, 61].

Bibliography

- Albrecht, C., Behrmann, G.C., Bock, M., Homann, H., Tenbruck, F.H. [1999], *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M., New York, Campus.
- Bernstein, J.M. [2019], Introduction, in: H. Plessner, *Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*, transl. Millay Hyatt, New York, Fordham University Press, xxxvii-lxv.
- Dahrendorf, R. [2006], *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, 16th ed., Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaft; original: Cologne, Opladen, 1959. See also the English translation by the author [1973], *Homo Sociologicus*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Dehli, M. [2007], *Leben als Konflikt. Zur Biographie Alexander Mitscherlichs*, Göttingen, Wallstein.
- Dietze, C. [2002], Kein Gestus des Neubeginns. Helmuth Plessner als remigrierter Soziologe in der Wissenschaftskultur der Nachkriegszeit, in: B. Weisbrod (ed.), *Akademische Vergangenheitspolitik. Beiträge zur Wissenschaftskultur der Nachkriegszeit*, Göttingen, Wallstein, 75-96.
- Dietze, C. [2004], Der eigenen Wissenschaft treu bleiben. Helmuth Plessner im niederländischen Exil, in: H. Lehmann, O.G. Oexle (eds.), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften. Leitbegriffe, Deutungsmuster, Paradigmenkämpfe, Erfahrungen und Transformationen im Exil*, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 417-449.
- Dietze, C. [2006a], *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985*, Göttingen, Wallstein.
- Dietze, C. [2006b], Selbstvergewisserung im Exil. Autobiographische Dimensionen einer Meistererzählung: 'Die verspätete Nation' von Helmuth Plessner, in: G. Hartung, K. Schiller (eds.), *Weltoffener Humanismus. Philosophie, Philologie und Geschichte in der deutsch-jüdischen Emigration*, Bielefeld, transcript, 111-131.

- Dietze, C. [2008], 'Kein Jud' und kein Goi'. Konfligierende Selbst- und Fremdwahrnehmungen eines assimilierten 'Halb-Juden' in Exil und Remigration: das Beispiel Helmuth Plessner, in: I. von der Lühe, A. Schildt, S. Schüler-Springorum (eds.), *Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause. Jüdische Remigration nach 1945*, Göttingen, Wallstein, 224-246.
- Dietze, C. [2011], Erziehung zur Wirklichkeit. Der Beitrag Helmuth Plessners zur intellektuellen Gründung der Bundesrepublik, in: A. Gallus, A. Schildt (eds.), *Rückblickend in die Zukunft. Politische Öffentlichkeit und intellektuelle Positionen in Deutschland um 1950 und um 1930*, Göttingen, Wallstein, 312-324.
- Duden [2001], *Deutsches Universalwörterbuch*, 4th newly rev. and exp. ed., Mannheim, Bibliographisches Institut & F.A.Brockhaus.
- Epstein, C. [2012], The Second Generation: Historians of Modern Germany in Postwar America, in: *Bulletin of the German Historical Institute* 51, 55-63.
- Eckel, J. [2005], *Hans Rothfels. Eine intellektuelle Biographie im 20. Jahrhundert*, Göttingen, Wallstein.
- Eßbach, W., Fischer, J., Lethen, H. (eds.) [2002], *Plessners 'Grenzen der Gemeinschaft'. Eine Debatte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Etzemüller, T. [2001], *Sozialgeschichte als politische Geschichte. Werner Conze und die Neuorientierung der westdeutschen Geschichtswissenschaft nach 1945*, Munich, Oldenbourg.
- Fischer, J. [1990], Die exzentrische Nation, der entsicherte Mensch und das Ende der deutschen Weltstunde. Über eine Korrespondenz zwischen Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie und seiner Deutschlandstudie, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 64, 395-426.
- Fischer, J. [1993], Plessner und die politische Philosophie der zwanziger Jahre, in: V. Gerhardt, H. Ottman, M.P. Thompson (eds.), *Politisches Denken Jahrbuch 1992*, Stuttgart, J.B. Metzler, 53-78.
- Fischer, J. [2002], Panzer oder Maske. 'Verhaltenslehren der Kälte' oder Sozialtheorie der 'Grenze', in: W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen (eds.), *Plessners 'Grenzen der Gemeinschaft'. Eine Debatte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 80-102.

- Fischer, J. [2008], *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, Karl Alber.
- Fischer, J. [2018], Epilogue. Political Anthropology: Plessner's Fascinating Voice from Weimar, in: H. Plessner, *Political Anthropology*, ed. H. Delitz and R. Seyfert, transl. N.F. Schott, with an epilogue by J. Fischer, Evanston, Northwestern University Press, 89-110.
- Fischer, T., Lorenz, M.N. (eds.) [2007], *Lexikon der 'Vergangenheitsbewältigung' in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*, Bielefeld, transcript.
- Freyer, H. [1931], *Revolution von rechts*, Jena, Eugen Diederichs Verlag.
- Gross, R. [2000], *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Habermas, J. [1958], Anthropologie, in: A. Diemer, I. Frenzel (eds.), *Das Fischer Lexikon. Philosophie*, Frankfurt a.M., Fischer, 18-35.
- Hacke, J. [2006], *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hacke, J. [2009], *Die Bundesrepublik als Idee. Zur Legitimationsbedürftigkeit politischer Ordnung*, Hamburg, Hamburger Edition.
- Haucke, K. [2000], *Plessner zur Einführung*, Hamburg, Junius.
- Herbert, U. (ed.) [2002], *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945-1980*, Göttingen, Wallstein.
- Hermant, J. [1989], *Kultur im Wiederaufbau. Die Bundesrepublik Deutschland 1945-1965*, Frankfurt a.M., Ullstein.
- Hohls, R., Jarausch, K. (eds.) [2000], *Versäumte Fragen. Deutsche Historiker im Schatten des Nationalsozialismus*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt.
- Kämpf, H. [2001], *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf, Pargra.
- Kelly, A. [1981], *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Keßler, M. [2001], *Exilerfahrung in Wissenschaft und Politik. Remigrierte Historiker in der frühen DDR*, Cologne, Böhlau.

- Koebner, T., Sautermeister, G., Schneider, S. (eds.) [1987], *Deutschland nach Hitler. Zukunftspläne im Exil und aus der Besatzungszeit 1939-1949*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- König, H. [1998], *Der Fall Schwerte im Kontext*, Opladen, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag.
- Krohn, C.-D., Schumacher, M. (eds.) [2000], *Exil und Neuordnung. Beiträge zur verfassungspolitischen Entwicklung in Deutschland nach 1945*, Düsseldorf, Droste.
- Krüger, H.-P. [1999], *Zwischen Lachen und Weinen*, vol. 1: *Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Krüger, H.-P. [2001], *Zwischen Lachen und Weinen*, vol. 2: *Der dritte Weg philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Krüger, H.-P. [2009], The Public Nature of Human Beings. Parallels between Classical Pragmatism and Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology, in: *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate* 1 (1), 195-204.
- Krüger, H.-P. [2010], Persons and Their Bodies: The *Körper/Leib* Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and *Homo absconditus*, in: *Soma and Psyche: Journal of Speculative Philosophy* 24 (3), 256-274.
- van Laak, D. [1993], *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Langewiesche, D. [1997], Die Universität Tübingen in der Zeit des Nationalsozialismus: Formen der Selbstgleichschaltung und Selbstbehauptung, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (4), 618-646.
- Leggewie, C. [1998], *Von Schneider zu Schwerte. Das ungewöhnliche Leben eines Mannes, der aus der Geschichte lernen wollte*, Munich, Hanser.
- Lehmann, K.D. (ed.) [1993], *Deutsche Intellektuelle im Exil. Ihre Akademie und die 'American Guild for German Cultural Freedom'*, Munich, Saur.

- Lethen, H. [1994], *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Marten, H.-G. [1987], *Der niedersächsische Ministersturz. Protest und Widerstand der Georg-August-Universität Göttingen gegen den Kultusminister Schlüter im Jahre 1955*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Morat, D. [2007], *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen, Wallstein.
- De Mul, J. (ed.) [2014], *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Müller, J.-W. [2002], The Soul in the Age of Society and Technology: Helmuth Plessner's Defensive Liberalism, in: J.P. McCormick (ed.), *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory from Nietzsche to Habermas*, Durham, Duke University Press, 139-161.
- Muller, J.Z. [1987], *The Other God That Failed: Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*, Princeton, Princeton University Press.
- Naumann, K. (ed.) [2001], *Nachkrieg in Deutschland*, Hamburg, Hamburger Edition.
- Nolte, P. [2000], *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*, Munich, C.H. Beck.
- Ott, H. [1992], *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M., Campus-Verlag.
- Philosophical Anthropology and Contemporary German Thought [2009], in: *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate* 1 (1).
- Plessner, H. [1918], Reichshilfe der Städte für die Universität Dorpat, in: *Der Tag*, 14.11.1918.
- Plessner, H. [1920a], Die Untergangsvision und Europa, in: *Der neue Merkur* 4, 265-279.

- Plessner, H. [1920b], Staatskunst und Menschlichkeit, in: *Volkswacht für Schlesien*, 9.11.1920; reprinted in: H. Plessner [2001], *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, ed. S. Giammusso, H.-U. Lessing, Munich, Fink, 47-50.
- Plessner, H. [1921], Politische Kultur, in: *Frankfurter Zeitung*, 3.4.1921; reprinted in: H. Plessner [2001], *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, ed. S. Giammusso, H.-U. Lessing, Munich, Fink, 51-56.
- Plessner, H. [1921a], Universität und Staatsinteresse (Teil 1), in: *Frankfurter Zeitung*, 20.10.1921.
- Plessner, H. [1921b], Universität und Staatsinteresse (Teil 2), in: *Frankfurter Zeitung*, 3.11.1921.
- Plessner, H. [1921c], Politische Erziehung in Deutschland, in: *Die Zukunft*, 5.11.1921.
- Plessner, H. [1921d], Die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie (in two parts), in: *Deutsche Allgemeine Zeitung Unterhaltungsblatt*, 16.8.1921, 17.8.1921.
- Plessner, H. [1922a], Psychologie und Verlebendigung der Wissenschaft, in: *Frankfurter Zeitung Abendblatt*, 14.12.1922.
- Plessner, H. [1922b], Über den Realismus in der Psychologie, in: *‘Die Westmark’ Rheinische Monatsschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur* 2 (9), 703-14.
- Plessner, H. [1923], *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*. Bonn, Friedrich Cohen; reprinted in: H. Plessner, [1980], *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Anthropologie der Sinne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 7-315.
- Plessner, H. [1924], *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn, Cohen; reprinted in: H. Plessner [1981], *Gesammelte Schriften*, vol. 5: *Macht und menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 7-133.
- Plessner, H. [1928], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1928; reprinted in: H. Plessner [1981], *Gesammelte Schriften*, vol. 4: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.

Einleitung in die Philosophische Anthropologie, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

- Plessner, H. [1931], *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Berlin, Junker & Dünnhaupt; reprinted in: H. Plessner [1981], *Gesammelte Schriften*, vol. 5: *Macht und menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 135-234.
- Plessner, H. [1938], Tier und Mensch, in: *Die neue Rundschau* 49 (1938), 313-337.
- Plessner, H. [1939], Lage der deutschen Philosophie, in: *Maß und Wert* 2 (6), 796-815.
- Plessner, H. [1941] *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Arnheim: Van Loghum Slaterus; reprinted in: H. Plessner, [1982], *Gesammelte Schriften*, vol. 7: *Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 201-387.
- Plessner, H. [1944a], Het probleem Duitsland, in: *De Vrije Katheder* 4 (12), 1-3.
- Plessner, H. [1944b], Oosterijk, in: *De Toekomst* 3, 3-5.
- Plessner, H. [1944c], Het wapen tegen den totalen staat, in: *De Toekomst* 4, 7-8.
- Plessner, H. [1944d], Duitsland na den oorlog. Heropvoeding der Duitse jeugd. Kan het Nationaal Sozialistisch gif uit de geesten worden verdreven?, in: *Het Parool*, 12.12.1944.
- Plessner, H. [1953], Politische Kultur. Vom Wert und Sinn der Staatskunst als Kulturaufgabe, in: *Deutsche Universitätszeitung*, 8.2.1953, 6-7.
- Plessner, H. [1957], Unsere Begegnung, in: *Rencontre/Encounter/Begegnung. Contributions à une psychologie humaine dédiées au Professeur FJJ Buytendijk*, ed. M.J. Langeveld, Utrecht, 331-38; reprinted in: H. Plessner [2001], *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, ed. S. Giammusso, H.-U. Lessing, Munich, Fink, 311-319.
- Plessner, H. [1960a], Soziale Rolle und menschliche Natur, in: *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1-10.

- burtstag*, ed. J. Derbolav, F. Nicoli, Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann, 105-115; reprinted in: H. Plessner [1985], *Gesammelte Schriften*, vol. 10: *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 227-240.
- Plessner, H. [1960b], *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung. Rede anlässlich der Übernahme des Rektorats der Universität am 7. Mai 1960*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; reprinted in: H. Plessner [1985], *Gesammelte Schriften*, vol. 10: *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 212-226.
- Plessner, H. [1966], *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie*, Düsseldorf, Diederichs.
- Plessner, H. [1970], *Laughing and Crying. A Study of the Limits of Human Behavior*, transl. J.S. Churchill and M. Grene, Evanston, Northwestern University Press.
- Plessner, H. [1974], *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; first published as H. Plessner [1935], *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich, Niehans; newly revised as H. Plessner [1959], *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Plessner, H. [1999] *The Limits of Community. A Critique of Social Radicalism*, transl. A. Wallace, New York, Prometheus Books.
- Plessner, H. [2018] *Political Anthropology*, ed. H. Delitz and R. Seyfert, transl. N.F. Schott, with an epilogue by J. Fischer, Evanston, Northwestern University Press.
- Plessner, H. [2019], *Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*, transl. M. Hyatt, New York, Fordham University Press.
- Schael, O. [2002], Die Grenzen der akademischen Vergangenheitspolitik: Der Verband der nicht-amtierenden (amtsverdrängten) Hochschullehrer und die Göttinger Universität, in: B. Weisbrod (ed.), *Akademische Vergangenheitspolitik*, Göttingen, Wallstein, 53-72.
- Schildt, A., Sywottek, A. (eds.) [1998], *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*, Bonn, Dietz.

- Schüßler, K. [2000], *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin, Philo-Verlag.
- Shusterman, R. (ed.) [2010], *Soma and Psyche. Journal of Speculative Philosophy* 24, 3.
- Weisbrod, B. (ed.) [2002], *Akademische Vergangenheitspolitik. Beiträge zur Wissenschaftskultur der Nachkriegszeit*, Göttingen, Wallstein.
- Weisbrod, B. (ed.) [2003], The Moratorium of the Mandarins and the Self-Denazification of German Academe: A View from Göttingen, in: *Contemporary European History* 12 (1), 47-69.
- Wildt, M. [2010], *An Uncompromising Generation: The Nazi Leadership of the Reich Security Main Office*, trans. Lampert, T., Madison, University of Wisconsin Press.
- Yos, R. [2019], *Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952-1962*, Berlin, Suhrkamp.

Keywords

German history; intellectual history; political philosophy; anti-utopian thinking; Helmuth Plessner

Abstract

To what extent were intellectuals responsible for the Nazi power grab, and how could they contribute to a new beginning in Germany after 1945? Numerous scholars have debated these questions in relation to right-wing academics. This article places the intellectual development of the “half-Jew” and emigrant Helmuth Plessner in the context of such debates. As a man of the political middle who cautioned against political extremism on both the right and left all his life, Plessner was a rare breed in twentieth-century Germany. In contrast to right-wing intellectuals who advocated for the «Third Reich», Plessner did not undergo processes of self-mobilization and disillusionment, nor did he have to deal with the issue of his own guilt. Therefore, in his case the question is rather what conclusions he drew from his experience of National Socialism and the Second World War and what effects this had on his thinking and actions. The article shows there was one goal in Plessner’s political philosophy as a decisive and ever-present concern: the education of the German bourgeoisie to deal with the world as it really was, that is, with reality (*Erziehung zur Wirklichkeit*) and

away from utopian thinking. Apart from that, there were shifts (rather than ruptures or profound revisions) in Plessner's thinking and actions: Around 1935, Plessner gave up both the idea of a German mission and his elite habits of the years around 1930. Instead, he transformed himself into an internationally effective scholar who consciously took on the role of a public intellectual.

Prof. Dr. Carola Dietze
Friedrich-Schiller-Universität Jena, Germany
E-mail: carola.dietze@uni-jena.de

JOACHIM FISCHER

«STUFEN DES ORGANISCHEN UND
DER MENSCH» (1928) UND «MACHT UND
MENSCHLICHE NATUR» (1931): ÜBER EIN
VERMEIDBARES MISSVERSTÄNDNIS IN
DER PLESSNER-INTERPRETATION

INHALTSANGABE: *Einleitung; 1. Plessners Durchbruch zur Philosophischen Anthropologie Anfang der 20er bis Anfang der 30er Jahre: Zum faktischen Verhältnis von Stufen des Organischen und der Mensch (1928) und Macht und menschliche Natur (1931); 2. These und Tenor einer gewissen Plessner-Rezeption seit den 1990er Jahren: Behauptung, Macht und menschliche Natur sei das «zweite anthropologische Hauptwerk» Plessners nach und neben und vor den Stufen; 3. Philologisches Korrektiv: Werkbiografisch fand Plessner selbst Macht und menschliche Natur nicht so wichtig; 4. Philosophisches Korrektiv: Systematisch gesehen ist Macht und menschliche Natur eine Konsequenz der Philosophischen Anthropologie des Stufen-Buches; 4.1. Stufen der Organischen und der Mensch: Das anthropologische Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» als Basis von Plessners Theorie der Geschichtlichkeit und der Pluralität der Sprachen und Kulturen; 4.2. Das «Prinzip der Unergründlichkeit» im Macht-Buch als Supplement von Plessners Theorie der Geschichtlichkeit und Sprachendiversität in den Stufen; 4.3. «Macht und menschliche Natur» bzw. «Politische Anthropologie»; 4.3.1. Mensch als Kulturenwesen («Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht»); 4.3.2. Das Politische gehört zum Wesen des Menschen: «Macht und menschliche Natur»; 4.3.3. Macht und menschliche Kultur: «Universale Anthropologie» begründet «Politische Anthropologie»; 4.4. Das aufgeklärte Verhältnis der Macht-Schrift zu den Stufen.*

Einleitung

Beabsichtigt ist das Korrektiv zu einer Tendenz innerhalb eines Teiles der Plessner-Forschung, dem *Macht-Buch* von 1931 einen eigenen und sogar überlegenen Status im Verhältnis zum *Stufen-Buch* von 1928 zuzusprechen. Um Plessners Text *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* ist eine Zeitlang ein gewisser philosophischer und soziologischer Hype entstanden – dem soll hier aus Gründen widerstanden werden.

Die Argumentation baut sich in vier Schritten auf: 1. Zunächst werden kurz die Fakten des Verhältnisses der nacheinander verfassten und veröffentlichten Werke berichtet – in der Rekapitulation der Genese des Plessnerschen philosophisch-anthropologischen Denkens seit Beginn der 20er Jahre bis Anfang der 30er. 2. Nun kommt eine gewisse Dramatik ins Spiel: Angesichts einer zunächst eher marginalen Rezeption von Plessners *Macht-Buch* in den 50er bis 80er Jahren – marginal angesichts der kontinuierlichen respektvollen Rezeption der *Stufen* seit den 50er Jahren als anthropologisches Hauptwerk Plessners – wird die neuere Tendenz einer bestimmten Plessner-Forschung seit den 1990er Jahren rekapituliert, das knapp 100seitige *Macht-Buch* als «zweites anthropologisches Hauptwerk» [Wunsch 2014, 215] Plessners zu markieren, das von seinem systematischen und methodischem Anspruch her weit über das *Stufen-Buch* hinausgehe bzw. dieses rückwirkend erst in ein rechtes Licht rücke. Nach dieser Exposition (1 und 2) der gegebenen Interpretationslage zu den zwei Werken wird das Korrektiv zu dieser Interpretationstendenz gebildet – und zwar in zwei Arten von Gegenargumenten, einem *philologischen* (3) und einem *philosophischen* (4): 3. *Philologisch* gesehen hat Plessner selbst in seinem späteren Denkleben diese eigene Schrift *Macht und menschliche Natur* innerhalb seiner Philosophischen Anthropologie nicht als exzeptionell eingeschätzt und gepflegt – diesen Einwand kann eine werkbiografische Erinnerung an Plessners eigenen Umgang mit der *Macht-Schrift* im Vergleich mit seinen anderen Werken kenntlich machen. 4. *Philosophisch* kann eine systematische Aufklärung darüber hinaus zeigen, dass die *Macht-Schrift* als «Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht» alles in allem nichts weiter ist als die Ausarbeitung einer im *Stufen-Buch* aus dem zweiten «anthropologischen Grundgesetz» der «vermittelten

Unmittelbarkeit» bereits abgeleiteten Theorie der Geschichtlichkeit und Sprachendiversität. Das «Prinzip der Unergründlichkeit», das im *Macht-Buch* 1931 expliziert wird, folgt in der Plessner-Logik aus dem «anthropologischen Grundgesetz» der «vermittelten Unmittelbarkeit» von 1928. Oder zugespitzt formuliert: Der «Homo absconditus» ist kein neues Prinzip Plessners, sondern die ontologische Kehrseite der «exzentrischen Positionalität». Die These des Traktats ist: Die gesamte Prämisse der *Macht-Buch*-Präferenz einer gewissen Plessner-Interpretation ist falsch: *Es gibt kein zweites anthropologisches Hauptwerk Plessners*, sondern die naturphilosophisch argumentierende Grundlegung der *Stufen des Organischen und der Mensch* ist und bleibt Plessners philosophisch-anthropologisches Hauptwerk, dem sich alle anderen und späteren Schriften zuordnen – gerade auch die *Macht und menschliche Natur*. Nur dadurch wahrt Plessner die Einheit seines Werkes und seines Ansatzes einer «Philosophischen Anthropologie».

Der Traktat betrifft natürlich zunächst nur eine interne Kontroverse innerhalb der Plessner-Interpret:innen, ein Ringen eben um das Verhältnis zweier Bücher eines Denkers im 20. Jahrhundert – eine Kontroverse, die vielleicht noch gar nicht zum richtigen Austrag gekommen ist. Das scheint zunächst nur Expert:innen interessieren zu können. Da Helmuth Plessner aber nun inzwischen im 21. Jahrhundert eine in der Sachforschung *zwischen* den Lebens- und den Sozial- und Kulturwissenschaften oft herangezogene philosophisch-soziologisch bedeutende Bezugsfigur der Philosophischen Anthropologie geworden ist, kommt es doch sehr darauf an, wie das Werkgefüge Plessners insgesamt, wie die Einheit seines Werkes nicht – *oder* recht verstanden wird.

1. Plessners Durchbruch zur Philosophischen Anthropologie Anfang der 20er bis Anfang der 30er Jahre: Zum faktischen Verhältnis von Stufen des Organischen und der Mensch (1928) und Macht und menschliche Natur (1931)

Helmuth Plessner, ausgebildeter Physiologe und Zoologe und promovierter und habilitierter Philosoph, hat seit Anfang der 1920er Jahre konsequent nach einer naturphilosophischen Grundierung geistiger Lebenswelten des Menschen gefahndet. Dafür spricht 1923 programma-

tisch der Untertitel seines – von ihm immer so verstandenen – *ersten* großen Werkes *Ästhesiologie des Geistes* [Plessner 1980], also einer *Sinneslehre* aller *Sinnleistungen*. Durch eine Auswertung verschiedenster menschlicher Kulturleistungen wie der Mathematik, der Sprache und der Musik ging es in einer «Theorie der Empfindung» um die Aufklärung der *heterogenen* Modi der natürlichen Sinne, also des Sehens, des Tastens und des Hörens: Wie nämlich die natürliche evolutionäre Ausstattung der menschlichen Natur mit bestimmten verschiedensten Sinnen den Menschen verschiedenste geistige Optionen eröffnet, die sie sich durch verschiedenste kulturelle Auswertungen der jeweiligen Sinne wie Mathematik, Sprache und Musik, aber auch von Wissenschaftstypen wie den Geisteswissenschaften (fundiert im Resonanzmodus des Gehörs) im Unterschied zu Naturwissenschaften (fundiert im Distanzmodus des Sehens) erarbeiten.

Im Vorwort der sozialphilosophischen Schrift *Grenzen der Gemeinschaft*, in der es um die Balanceformen (Maske, Rolle etc.) der Entblößung und Verbergung der semipermeablen Gesichtsfrenten von menschlichen Lebewesen voreinander geht, kündigt Plessner eine Fortsetzung der naturphilosophischen Linienführung an: «Unter dem Titel “Pflanze, Tier, Mensch – Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form”» plane er die «Darstellung der Prinzipien der Anthropologie» [Plessner 2002a, 12]. Dieses Werk schreibt er 1927 zu Ende – es erscheint Anfang 1928 unter dem Titel *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Man muss immer in Erinnerung behalten, dass Plessner den geplanten Untertitel «Grundlegung der philosophischen Anthropologie» auf Veranlassung des älteren Kölner Rivalen Max Scheler in «Einführung in die philosophische Anthropologie» abändern musste. Gemeint war also epistemologisch «Grundlegung der philosophischen Anthropologie», und ontologisch meinte diese Grundlegung die *Konstitution der menschlichen sinnhaften Lebenswelt in der Welt des Lebendigen*, eine Grundlegung, die über eine Naturphilosophie und philosophische Biologie zu einer philosophischen Anthropologie führte, welche wiederum die «Theorie der Geisteswissenschaften», die hermeneutisch verfahrenen Kultur-, Geschichts- und Sozialwissenschaften fundieren sollte. Die ganze sachbezogene Argumentation vom anorganischen Ding über das lebendige Ding bis zum menschlichen Lebewesen ist

– vor allem in Inspiration durch Nicolai Hartmann – schichtenontologisch aufgebaut, wie Plessner nachträglich in einem Brief an Josef König in Abgrenzung von Heideggers Vorgehen in *Sein und Zeit* erläutert: «Bei ihm [Heidegger] erscheinen freilich die Strukturen [...] in *Einer* Schicht, während ich darin weiter zu sein glaube, indem sich die Strukturen auf verschiedene Schichten verteilen und der Mensch (Dasein) die Schichten in sich enthält – was Heidegger verborgen bleiben muß» [König/Plessner 1994, 181]. Recht verstanden sind nämlich in «exzentrischer Positionalität» als Schlüsselbegriff menschlicher Lebewesen in naturphilosophischer Linienführung die anorganische Schicht («Position»), die organische Schicht («Positionalität»), die psychische Schicht («zentrische Positionalität») und schließlich die noetische Dimension angesprochen («Exzentrizität»).

Im 7. Kapitel der *Stufen* postuliert Plessner aus der aufgewiesenen «exzentrischen Positionalität» menschlicher Lebewesen drei «anthropologische Grundgesetze» – «natürliche Künstlichkeit», «vermittelte Unmittelbarkeit», «utopischer Standort». Und aus diesen drei anthropologischen Grundgesetzen (die keine Naturgesetze und keine Logikgesetze sind) exponiert er wiederum bereits Themen und Topoi der spezifisch menschlichen Lebenswelt: Technik, Recht (Satzung), Erkenntnis, Geschichtlichkeit, Sprache, Sozialität, Religiosität. Für die grundsätzliche Kontinuität Plessners im Sinne einer Kontinuierung des naturphilosophischen Ansatzes in den Jahren nach 1928 spricht durchaus auch die aus dem Nachlass von Hans-Ulrich Lessing veröffentlichte Kölner Vorlesungsmitschrift des Wintersemesters 1931/32, gemäß der Plessner die zentrale naturphilosophische Argumentationslinie der *Stufen des Organischen und der Mensch* erneut klar und deutlich vorträgt [Plessner 2002a] – also just in dem Zeitraum, in dem er den Text *Macht und menschliche Natur* entwirft und publiziert.

In diesem immer wieder erneuten naturphilosophisch grundierten philosophisch-anthropologischen Kontext seines Ansatzes ergriff Plessner eben auch die Aufforderung, innerhalb einer etablierten Reihe *Fachschriften zur Politik und staatsbürgerlichen Erziehung* einen Band zur «Politischen Anthropologie» zu schreiben als Gelegenheit, das «Politische» als zum Wesen des Menschen gehörendes Monopol

anthropologisch zu exponieren und zu reflektieren.¹ In dieser Intention, unter wechselnden Arbeitstiteln wie «Der politische Begriff des Menschen» oder «Mensch und Politik», verfasste Plessner schließlich unter dem Titel «Politische Anthropologie» ein 100seitiges Manuskript, das dann – vermutlich aus Verlagserwägungen – 1931 schließlich unter dem Titel *Macht und menschliche Natur* [Plessner 1981] erschien.² Es gibt ein erstes einschlägiges Indiz für die Verbundenheit der *Stufen* mit der *Macht-Schrift*: An den Dilthey-Schüler und Werkherausgeber Georg Misch schreibt Plessner im September 1930 aus seinen Schreibferien, er versuche «die “Ableitung” der exzentrischen Positionalität als einer das Politische (“Historische”) eröffnenden Struktur».³ Im endgültigen Titel taucht das Doppelziel der beabsichtigten philosophisch-anthropologischen Aufklärung auf: das *Politische* in «*Macht und menschliche Natur*», das *Historische* in «*Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*». Die Schlüsselbegriffe «*menschliche Natur*» und «*Anthropologie*» im Titel machen wiederum klar, dass Plessner dieses Buch unter der Voraussetzung des naturphilosophischen Ansatzes der *Stufen* von 1928 entwirft. Sein Ausgangspunkt ist – wie die prägnante Erläuterung für Misch zeigt – die in den *Stufen* methodisch und systematisch errungene Kategorie der «exzentrischen Positionalität»: Die Positionalitätsform der Exzentrizität soll das «Historische» wie das «Politische» als eine je eigene Struktur der menschlichen Lebenswelt «eröffnen».

¹ Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, erschien zuerst in: *Fachschriften zur Politik und staatsbürgerlichen Erziehung*, Nr. 3, Berlin 1931. Abgedr. in: H. Plessner, *GS V*, S. 135-234.

² Vgl. die Korrespondenz Plessners mit dem Herausgeber E. v. Hippel 1929-1930; Nachlaß Plessner Uni Groningen, Korrespondenz 1924-1950.

³ Plessner an Misch 7.9.30, Nachlaß Misch Uni Göttingen, Briefwechsel Plessner.

2. *These und Tenor einer gewissen Plessner-Rezeption seit den 1990er Jahren: Behauptung, Macht und menschliche Natur sei das «zweite anthropologische Hauptwerk» Plessners nach und neben und vor den Stufen*

In der Forschung, soweit sie eine Gesamtdarstellung des Plessnerschen Werkes noch zu seinen Lebzeiten unternahm, spielte die Schrift *Macht und menschliche Natur* keine bzw. keine prominente Rolle. Hans Redeker [1993] und Hermann Ulrich Asemissen [1981], seine mit Plessner und seinem Werk sehr gut vertrauten philosophischen Schüler in Groningen einerseits und in Göttingen andererseits, behandelten in ihren luziden und subtilen zeitgenössischen Plessner-Darstellungen außer den *Stufen des Organischen und der Mensch* durchaus die anderen Werke von Plessner mit (wie *Lachen und Weinen*, die *Ästhesiologie des Geistes*, die *Kantschriften*). Und auch der österreichische Philosoph Felix Hammer behandelt in seiner Plessner-Monographie (von 1965) neben den *Stufen* ausführlich auch *Lachen und Weinen*, dabei durchaus einer verbreiteten Expertenerwartung folgend. Die *Macht-Schrift* stand – aus ihrer jeweiligen persönlichen und philologischen und philosophischen Plessner-Vertrautheit – bei diesen drei zeitgenössischen Philosophen und Plessner-Kennern – nicht im Zentrum.⁴

Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre kommt überraschend Plessners *Macht und menschliche Natur* ins (fach-)öffentliche Spiel. Eine philologisch sorgfältige und zugleich strittige Lesart des *Macht-Buches* Ende der 1980er Jahre durch Rüdiger Kramme, die erstmals kritisch die durchaus relevante Affinität zwischen Helmuth Plessners «politischer Anthropologie» und Carl Schmitts «Begriff des Politischen» aufdeckt [Kramme 1989] – und damit Plessners Buch ideologiekritisch eigentlich

⁴ Andererseits gab es schon seit den 1970er Jahren eine frühe Lesart Plessners aus der Dilthey-Richtung (die sich über Georg Misch, Otto Friedrich Bollnow, Fritjof Rodi, Hans-Ulrich Lessing und Salvatore Giammusso fortsetzen wird), Plessners Werk von dem *Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* her als Ansatz einer hermeneutischen Anthropologie zu lesen. Der Schlüsselaufsatz dazu ist Bollnow 1972. Vgl. auch Giammusso 1991; 2012. Auf diese Plessner-Rezeption aus der Dilthey-Richtung bzw. der hermeneutischen Philosophie haben sich aber die im Folgenden aufgeführten Interpret:innen von Plessners *Macht-Buch* nicht explizit bezogen.

zu erledigen schien –, zog in jedem Fall die *Macht-Schrift* damit in den Aufmerksamkeitsfokus.⁵ Geradezu in einer Gegenbewegung seit Mitte der 1990er Jahre wurde die Schrift *Macht und menschliche Natur* dann von einigen philosophisch interessierten Plessner-Expert:innen entdeckt und nun in immer erneuten, sich steigernden Auslegungen des anscheinend unüberbietbaren Reflexionsniveaus gerade dieses Plessner-Buches nach und neben und systematisch sogar vor den *Stufen* als «zweites anthropologisches Hauptwerk» behauptet [Wunsch 2014, 215]. Zu diesen hervortretenden Plessner-Interpret:innen, die eine Gleichrangigkeit, wenn nicht sogar eine (methodologische und systematische) Vorrangigkeit des *Versuches zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* von 1931 gegenüber den *Stufen des Organischen und der Mensch* (von 1928) freizulegen suchten, gehören – in alphabetischer Reihenfolge – Gerhard Arlt [1993], Volker Schürmann [1997; 2014], Hans-Peter Krüger [1996; 2015, 2019b], Olivia Mitscherlich [2007], Gesa Lindemann [2005; 2006; 2014] und Matthias Wunsch [2014].

Bereits 2011 hat Thomas Bek (der sich ebenfalls in diesen Bias zugunsten der *Macht-Schrift* einfügte) die avancierten Interpretationen der *Macht-Schrift* im Verhältnis zu den *Stufen* hinsichtlich ihres Eskalationspotentials zu bündeln und zu typisieren versucht: Die *Macht-Schrift* «als Neueinsatz und Bruch mit den *Stufen* [...] als Weiterführung der *Stufen* zu einer politischen Anthropologie [...] als methodische Weiterentwicklung und Diskussion der Fundierung der *Stufen*; [...] als Perspektivenwechsel, als zweiter Zugang und damit erst als Klärung der Intention der *Stufen*» [Bek 2011, 192].

Um meine Intention vorzubereiten, das Verhältnis zwischen den *Stufen* und der *Macht-Schrift* zur adäquaten Darstellung zu bringen, versammle ich einfach zunächst typische Thesen verschiedener Plessner-Interpreten, die den originären Status der *Macht-Schrift* als eigenem und auch überlegenen «anthropologischem Hauptwerk» im Verhältnis

⁵ Vgl. u.a. die damaligen Stellungnahmen zur politikphilosophischen Brisanz und Relevanz von Plessners *Macht-Buch* von Honneth 2002 [1991] und Fischer 1993; Fischer 2018. Mit systematischem Interesse an der «politischen Anthropologie» Plessners vgl. Richter 2005. Neuerdings die Einleitung von Delitz und Seyfert [2018] in der englischen Ausgabe der *Macht-Schrift*, die unter dem Titel *Political Anthropology* erschien.

zu den *Stufen* markieren. Anfang der 1990er, aus Anlass des 100. Geburtstages Plessners, werden Plessners Schrift *Macht und menschliche Natur* als zu den *Stufen* ebenbürtige Schrift behauptet und als eigenständig ansetzende Theorie der Geschichte und des Politischen gelesen [Arlt 1993]. «In die vorherrschende Sicht, in der *Macht-Schrift* lediglich eine gewisse Weiterentwicklung und also ein Ausbuchstabieren von Exzentrizität im Feld des Politischen zu sehen, hat Gerhard Arlt eine erste Bresche geschlagen» [Schürmann 2014, 28]. Das «Prinzip der Unergründlichkeit» rückt bei Arlt in den Status eines vierten anthropologischen Grundgesetzes neben die «natürliche Künstlichkeit», die «vermittelte Unmittelbarkeit» und das Gesetz des «utopischen Standortes» [Arlt 1993, 118]. Einen entscheidenden Schritt weiter in der Verselbständigung der *Macht-Schrift* gegenüber den *Stufen* geht Volker Schürmann [1997], wenn er zeigen möchte, «dass es sich bei dem Theorem der Unergründlichkeit um ein eigenes „Prinzip“ handelt, das Plessner dem Prinzip der Exzentrizität isothermisch zugeordnet hat» – was «mehr ist als nur ein viertes anthropologisches Grundgesetz neben den drei in den *Stufen* formulierten». Um dann die nachträgliche Gleich-, dann Vorordnung der *Macht-Schrift* vor den *Stufen* zu formulieren: «Das Theorem der Unergründlichkeit expliziert nicht nur ein wesentliches Moment dessen, was Exzentrizität meint, sondern ist, darüber hinaus, in sehr eigentümlicher Weise selbst Ermöglichungsgrund von Exzentrizität» [Schürmann 2014, 32]. Das «Prinzip der Unergründlichkeit» liest Schürmann als «Prinzip der Ansprechbarkeit» (wer oder was zur Sphäre des Menschen gehört) und kann damit die *Stufen* im Lichte der *Macht-Schrift* lesen: «Mit Plessner kann man nicht sagen, dass Menschen exzentrisch positioniert *sind*, sondern dass man sie als exzentrisch positioniert *ansprechen* kann.» [Schürmann 2014, 232].

«Schürmanns Text [«Unergründlichkeit und Kritik-Begriff», 1997] muß nach wie vor als der in der Plessnerforschung wegweisende Text zum Verständnis von *Macht und menschliche Natur* gelten», so Matthias Wunsch [Wunsch 2014, 222]. Da ein in den *Stufen* vorgelegter rein «naturphilosophischer Ansatz die angemessene Berücksichtigung der Geschichtlichkeit aus[schließe]», wie Wunsch in seiner Plessner-Interpretation konstatiert, sehe sich Plessner in der Anforderung an die Philosophische Anthropologie, «Natur und Geschichte zusammenzu-

denken» veranlasst, das «zweite anthropologische Hauptwerk *Macht und menschliche Natur* (1931)» zu verfassen.

Konsequenterweise spricht Wunsch von den *zwei* anthropologischen Konzeptionen Plessners, «die an der Natur und die an der Geschichte orientierten Anthropologiekonzeptionen Plessners» [Wunsch 2014, 216]. «Die in *Macht und menschliche Natur* mit der “Geschichte” ins Spiel gebrachte Größe muss mit der “Natur” aus den *Stufen des Organischen* als gleichursprünglich gelten». Für Plessner gelte: «Daher ist der Mensch ebenso sehr durch und durch ein Geschichtswesen wie er durch und durch ein Naturwesen ist». Und Plessner operiere in seinem Werk entlang eines wohlüberlegten Dualismus, indem er in den *Stufen* eine «vertikale Richtung» des Vergleichs des menschlichen Lebewesens in der Reihe der Organismen unternehme, während er ganz unabhängig davon in der «horizontalen Untersuchungsachse [...] historisch und kulturell differente “Menschentümer”» vergleiche [Wunsch 2014, 256].

Wunsch schließt hier an eine von Hans-Peter Krüger vorgegebene Interpretation an, die in Plessners Gesamtwerk eine Grundunterscheidung einer «horizontalen» Vergleichsrichtung einerseits und einer «vertikalen» Vergleichsrichtung andererseits angelegt sieht [Krüger 2019a, 35; 500]. Es ist «die für Plessners Unternehmen der Philosophischen Anthropologie kardinale Unterscheidung zwischen der vertikalen und der horizontalen Untersuchungsrichtung» [Krüger 2019b, 534]. Angelehnt an die von Plessner selbst eingeführte terminologische Differenz vertikaler und horizontaler Untersuchungsrichtungen, die Plessner in den *Stufen* mit Bezug auf die *spezielle* Differenz der *Einheit der Sinne* (1923) und der *Stufen* (1928) erläutert, *generalisiert* Krüger die von Plessner 1928 vorgenommene spezielle Unterscheidung und ordnet Plessners Gesamtwerk insgesamt in zwei fundamental verschiedenen verfahrenende Gruppen: Der «geschichtsphilosophisch-horizontalen Richtung» des geschichtlichen Vergleichs zwischen Kulturen folgen Krüger zufolge nicht nur *Einheit der Sinne*, sondern auch *Grenzen der Gemeinschaft*, *Macht und menschliche Natur* und *Verspätete Nation*. Die «naturphilosophisch-vertikale Richtung» des Vergleichs verschiedener Organismen hingegen veranschlage Plessner bereits in *Deutung des mimischen Ausdrucks*, dann in den *Stufen des Organischen und der*

Mensch und auch in *Lachen und Weinen* [Krüger 2019b]. Krüger zufolge habe nach Plessner «der anthropologische Vergleich [...] nicht nur vertikal, daß heißt zwischen den menschlichen und den nichtmenschlichen Lebensformen, zu erfolgen, sondern auch horizontal, daß heißt unter den Soziokulturen des homo sapiens selbst im Medium der Geschichte (Plessner 1975, 30-32)» [Krüger 2019b, 396]. Das vertikale Verfahren (v.a. in den *Stufen*) werde auf dem Wege der Naturphilosophie fundiert, das davon vollkommen verschiedene horizontale Verfahren (v.a. in der *Macht-Schrift*) auf dem Wege der Geschichtsphilosophie. Während die Schlüsselkategorie des naturphilosophischen Pfades für die menschliche Lebensform in den *Stufen* «exzentrische Positionalität» sei, sei die Schlüsselkategorie des geschichtsphilosophischen Pfades «homo absconditus» – ein Begriff, den Plessner etwas später für die im *Macht-Buch* entwickelte «These von der Unergründlichkeit des Menschen im Ganzen» [Krüger 2019b, 407] einführe.

Diese Unterscheidung zwischen einem naturphilosophischen Verfahren der *Stufen* und einem geschichtsphilosophischen Vorgehen der *Macht-Schrift* wird von der Krüger-Schülerin Olivia Mitscherlich vertieft, wobei sie zugleich beide Vorgehensweisen als gleichrangig versteht und dialektisch aufeinander zu beziehen sucht: Als «in sich gebrochene Lebensphilosophie» ergänzen sich beide Fundierungsrichtungen, stehen in einem von Mitscherlich ausführlich und sorgfältig kommentierten Limitierungs- und Verschränkungsverhältnis zueinander [Mitscherlich 2007]. Noch einen Schritt weiter nutzt die Soziologin Gesa Lindemann die Schwerpunktverschiebung von den *Stufen* zum *Macht-Buch*, indem sie – wie in einer Kipp-Figur – das «Prinzip der Unergründlichkeit» (aus dem *Macht-Buch*) nachträglich in Plessners Mitwelt-Konzeption (aus den *Stufen*) einschleust [Lindemann 2014]. Methodisch und systematisch wird damit das *Macht-Buch* den *Stufen* vorgeordnet. In der forcierten Umdeutung der anthropologischen Gesamtkonzeption der *Stufen* aus einer immer schon vorausgesetzten «Mitwelt» (Sozialität) wird vom «Prinzip der Unergründlichkeit» her das Theorem der je historisch-kontingenten «gesellschaftlicher Grenzregime» [Lindemann 2004; 2006] entwickelt. Konträr zum von Plessner explizit deklarierten naturphilosophischen Aufbau der *Stufen* legt nun die jeweilige Sozialität (Mitwelt) im empirischen Vollzug die «Grenzen des Sozialen» zwischen Menschlichem und Nichtmensch-

lichem fest, wer oder was als «exzentrische Positionalität» gelten soll, wer oder was als Person dazu gehört oder nicht. «Exzentrische Positionalität» (aus den *Stufen*) ist dann als ein «Prinzip der Ansprechbarkeit» (Schürmann) von 'Menschen' aus der jeweiligen historisch-kontingenten Mitwelt (vom *Macht-Buch* her) zu verstehen. Dieses Vorhaben, das deutlich Züge einer *soziologischen Anthropologie* bzw. einer *historischen Anthropologie* trägt, gibt bewusst auch den Titel einer «Philosophischen Anthropologie» zugunsten einer «reflexiven Anthropologie» [Lindemann 2005] auf – genauer einer «reflexiven Sozialanthropologie» [Krüger 2019b, 57]. «Exzentrische Positionalität» ist so verwandelt in ein Verfahren, auf den je eigenen historisch-sozialen Standort als Ausgangspunkt der je eigenen Theoriebildung der Menschenthematisierung zu reflektieren.⁶

Mein Traktat lässt sich bewusst nicht auf die zum Teil subtilen Erörterungen ein, die bei den verschiedenen Interpreten aus ihrer Primat-Setzung der *Macht-Schrift* neben oder vor den *Stufen* zu folgen scheinen. Im Hinblick auf eine allgemeine Theorie-Reflexivität ist das bei allen genannten Autor:innen durchaus anspruchsvoll, interessant und oft nachvollziehbar formuliert. Die Auseinandersetzung mit diesen verschiedensten Reflexionen wird hier deshalb nicht geführt, weil die These des Traktats allein und nur lautet: Die Prämisse all dieser Plessner-Interpret:innen ist nicht triftig – *das Buch* «Macht und menschliche Natur» *kann kein* «zweites anthropologisches Hauptwerk» Plessners *sein*. Die Plessner-Interpreten, die die These vom zweiten anthropologischen Hauptwerk behaupten, haben sich in Plessners Werkgefüge verirrt. Für den Beobachter des Plessnerschen Werkgefüges löst diese gewisse Verstiegtheit einiger Plessner-Interpreten hinsichtlich des Status vom *Macht-Buch* im Verhältnis zu den *Stufen* (und zu allen anderen Plessner-Büchern) immer erneutes Staunen aus. Argumentativ lässt sich dieses Staunen rational in *philologische* Einwände einerseits, *philosophische* Aufklärungen andererseits verwandeln.

⁶ Zur ausführlichen und instruktiven Kritik an Lindemanns Plessner-Interpretation vgl. Mitscherlich 2007, 338-339. Auch Fischer 2004, 227-232. In Frage steht nicht die Originalität und Produktivität von Lindemanns Sozialtheorie der «Grenzen des Sozialen», sondern inwiefern es aussichtsreich ist, diesen Theorievorschlag Plessners Werk anzuheften.

3. *Philologisches Korrektiv: Werkbiografisch fand Plessner selbst «Macht und menschliche Natur» nicht so wichtig*

Gegen die Fokussierung bestimmter Plessner-Interpreten auf die *Macht-Schrift* und gegen deren avancierte Verrückung ins Zentrum des Plessnerschen Werkgefüges kann man zunächst *philologisch* mit Plessners eigenem Verhältnis zur *Macht-Schrift* argumentieren. Es geht also um die Beobachtung von Plessners nachträglicher Einschätzung und Verwendung dieses seines eigenen Werkes. Alles in allem lässt sich resümieren: Plessner hat diese *Macht-Schrift* nach ihrer Veröffentlichung 1931 durchaus nicht versteckt innerhalb seiner weiteren intellektuellen Karriere – aber *so* wichtig, wie sie seitens bestimmter Interpreten nachträglich stilisiert wird, war sie ihm intellektuell nun wiederum nicht. Als er als Remigrant und nunmehr Göttinger Ordinarius für Soziologie (und Philosophie) verschiedene «Aufsätze und Abhandlungen» in einem Band *Zwischen Philosophie und Gesellschaft* 1953 versammelte, hat er dort auch die ursprüngliche Monografie *Macht und menschliche Natur* von 1931 integriert (241-317) – also als eine «Abhandlung» unter anderen, so dass z.B. Axel Honneth in einer späteren Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Plessner und Schmitt hinsichtlich *dieses* Textes, den er nur aus dem Sammelband kannte, noch mutmaßen konnte, es handle sich bloß um einen größeren Aufsatz.

Zum Status der *Macht-Schrift* innerhalb des Werkgefüges Plessners ist weiter zu beachten: Anders als bei anderen Werken – wie *Lachen und Weinen* (2. Aufl. 1950), *Stufen des Organischen* (2. Aufl. 1965), *Schicksal deutschen Geistes* (2. Aufl. 1959 unter dem Titel *Verspätete Nation*) und auch *Einheit der Sinne* (in deren 1970 erfolgende Umschreibung in eine *Anthropologie der Sinne*) – hat sich Plessner seit den 1950er Jahren nicht mehr um eine eigenständige Wiederauflage des Buches *Macht und menschliche Natur* von 1931 bemüht. Das ist *ein* Indiz, dass ihm diese Monographie als nicht so relevant erschien.

Noch aufschlussreicher allerdings ist: Es gibt in den 1960er Jahren zwei Plessner-Texte, in denen der 70jährige konzentriert auf die *Stufen* und auf sein Werkgefüge insgesamt zurückblickt: Das Vorwort zur 2. Auflage der *Stufen* 1965 [Plessner 1975] und die für einen Band zeitgenössischer Philosophen verfasste *Selbstdarstellung* von 1969 [Plessner 1985]. Im Vorwort zur zweiten Auflage der *Stufen*, das nach fast 40 Jah-

ren den Entstehungskontext und die Grundargumentation seiner philosophischen Biologie (mit «Grenze» und «Positionalität») und seiner «Philosophischen Anthropologie» («exzentrische Positionalität») in den *Stufen* rekapituliert, enthält *keinerlei* Hinweis auf die *Macht-Schrift* von 1931 – weder in sachlicher noch in methodologischer Hinsicht. Hätte diese Schrift vom Anfang der 30er Jahre für Plessners also die systematische bzw. methodologische Relevanz eines «zweiten Hauptwerkes» aus geschichtsphilosophischer Perspektive gehabt, die ihr in Teilen der Plessner-Forschung nachträglich aufoktroziert wird, hätte er hier die Gelegenheit gehabt, eine entsprechende Fährte zu legen – was er nicht getan hat. Noch auffälliger für seine eigene relative Geringschätzung dieses Textes der *Macht-Schrift* (im Vergleich zu anderen Schriften) ist allerdings, das er *Macht und menschliche Natur* in seinem autobiographischen Rückblick von 1969, der *Selbstdarstellung* eines Philosophen, nur ganz nebenbei erwähnt. Zu diesem Zeitpunkt des konzentrierten Rückblickes hatte er noch alle seine verschiedenen Werke souverän im Blick. Während er in dieser konzisen Darlegung seines philosophischen Denkweges den jeweiligen Denkmotiven *anderer* Werke – wie der *Einheit der Sinne*, der *Grenzen der Gemeinschaft*, der *Stufen des Organischen und der Mensch*, der *Verspäteten Nation* – in einem prägnanten Altersstil je brillante Theorieskizzen widmet, wird auf *Macht und menschliche Natur* nur im Zusammenhang der ‘Grenzschrift’ peripher verwiesen, ohne den Titel des Buches selbst *im Text* überhaupt zu erwähnen – er wird nur in einer Fußnote aufgeführt, der wenige Zeilen zur «Pflicht zur Macht» im Text zugewiesen sind.⁷

Man könnte rückfragen: Kümmert die Apologeten eines eigenen originären Status der ‘Macht-Schrift’ eigentlich Plessners eigene Einschätzung seiner Schrift? Oder wollen sie ihren Meister der «Philosophischen Anthropologie» nachträglich eines Besseren belehren? Oder geht es ihnen vorrangig um ihre eigenen philosophischen Intuitionen

⁷ Es ist falsch, so Plessner, «das Streben nach Macht der tierischen Komponente der menschlichen Natur allein anzulasten. Es gibt eine Pflicht zur Macht, die keine bloße Sublimierung eines Triebes ist, sondern ihren Ursprung in der gesellschaftlichen Vermitteltheit des menschlichen Daseins besitzt. Ethologisch kann man das Böse nicht mildern – Vermittlung durch Distanz kennt nur der Mensch» [Plessner 1985, 323].

und Reflexionen, von denen sie hoffen, dass Plessner ihnen zustimmen möge?

Ebenso wichtig als philologischer Einwand aus Plessners eigener Perspektive zur Hochstilisierung der *Macht-Schrift*: In seinen zwei späten Großtexten zur «Philosophischen Anthropologie» vom Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre, in denen Plessner sein originäres Projekt einer «Philosophischen Anthropologie» noch einmal resümiert und pointiert, spielt der Bezug auf *Macht und menschliche Natur* als einem eigenständigen Ansatz keine prominente Rolle. Es handelt sich dabei in erster Linie um Plessners dichten Beitrag *Conditio humana* [Plessner 1983a] im ersten Band der zehnbändigen Propyläen-Weltgeschichte. Darin resümiert er zunächst die theoriegeschichtlichen Denkvoraussetzungen seiner Philosophischen Anthropologie in den «Versuchen des Lebens» von Bergson und Dilthey, um dann mit dem naturphilosophischen «Gedanken der offenen Pluralität» von «Bauplänen» des Organischen mit Uexküll in die sachliche Fahndung nach dem «menschlichen Bauplan» als Voraussetzung auch der Geschichtlichkeit einzusetzen [Plessner 1983a, 159]: «Hermeneutik fordert eine Lehre vom Menschen mit Haut und Haaren, eine Theorie seiner Natur» [Plessner 1983a, 158]. Und mit dieser 1961 an das Programm der ‘Stufen’ anschließenden naturphilosophischen Linienführung exponiert Plessner dann alle Phänomenerschließungen (verlängerte Jugendphase, Spielfähigkeit, Aufrichtung, Sprache, Rolle und Darstellung, Lachen, Weinen, Lächeln, Religiosität, Geschichtlichkeit). In dieses Phänomenspektrum der menschlichen Lebenswelt fügt er auch den sachlichen Ertrag des ‘Macht-Buches’ hinsichtlich der Pluralität der Kulturen ein – und zwar in der Rekonstruktion des «Welt-/Umweltverhältnisses des Menschen» [Plessner 1983a, 180-189]. Man muss sich klar machen: Obwohl Plessner diese Abhandlung zur «Conditio humana» als Eingangstheorie einer *Universalgeschichte* verfasst, die vom Anspruch des enzyklopädischen Projektes der Herausgeber Alfred Heuss und Golo Mann her sowohl nicht- wie außereuropäische Soziokulturen einbezieht, verfolgt er gerade in diesem Text *nicht* einen sogenannten ‘geschichtsphilosophischen Zugang’ (etwa in Anlehnung an die *Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*) – wie die entsprechend interessierte Plessner-Community der *Macht-Schrift* erwarten dürfte und müsste. Sondern er verweist im

Gegenteil am Schluss der Ausführungen dezidiert auf die *naturphilosophische Fundierung der «geschichtlichen Variabilität»* des Menschen: «Die Erkenntnis ihres Potentials [geschichtliche Variabilität] sieht sich auf die Geschichte verwiesen, die Erkenntnis ihrer Möglichkeit nicht. Aus diesem Grunde haben wir versucht, sie an die vitalen Bedingungen zu knüpfen, den der Mensch von Natur aus unterworfen ist.» [Plessner 1983a, 217]. Und ganz ähnlich argumentiert die parallel 1961 im Sommersemester in Göttingen gehaltene, erst aus dem Nachlass veröffentlichte Vorlesung *Philosophische Anthropologie*, die die Denkmotive der «Conditio humana» auf eigene Weise akzentuiert [Plessner 2019]. *Macht und menschliche Natur* ist auch hier für Plessner selbst kein systematischer oder methodologischer Bezugstext.

Schließlich: Philologisch sprechen gegen die Privilegierung der schmalen Schrift *Macht und menschliche Natur* seitens der interessierten Interpreten auch Plessners eigene deutliche Präferenzen innerhalb seines vorliegenden Werkgefüges – das von den forcierenden Interpreten der *Macht-Schrift* in seiner Gesamtstruktur oft vernachlässigt wird. Plessner selbst hat nämlich neben dem *Stufen-Buch*, auf das er selbst als seine Hauptleistung große Stücke hielt, immer erneut die ihm am Herzen liegende *Einheit der Sinne* (gegen die ausbleibende Rezeption) ins Feld geführt (zuletzt mit dem größeren Text *Anthropologie der Sinne*, der seine frühere Ästhesiologie des Geistes von 1923 gleichsam ‘vertikal’, also naturphilosophisch reformuliert). Natürlich hat er immer erneut auf das beim Publikum erfolgreiche Buch *Lachen und Weinen* rekurriert, das er selbst als die gelungenste Bewährung seiner Philosophischen Anthropologie an einer Phänomengruppe verstand. Auch die Grundargumentation von *Grenzen der Gemeinschaft* war ihm systematisch wichtig bis in die Schlüsselaufsätze zu *Soziale Rolle und menschliche Natur* wie zu *Das Problem der Öffentlichkeit* im Ausgang der 1950er Jahre. Alle diese Motive hat er in der erwähnten Schrift *Conditio humana* verarbeitet und verdichtet – weshalb ihm gerade auch dieser Text so kostbar und wichtig war, dass er ihn als Eröffnungstext des späteren Suhrkamp-Bandes *Die Frage nach der Conditio humana* figurieren ließ als Sammlung seiner Aufsätze zur *philosophischen Anthropologie* (so der Untertitel).

Es gibt noch ein philologisches Indiz, dass Plessner selbst *Macht*

und menschliche Natur nachträglich nicht unbedingt als Schlüssel-schrift seines Denkens gesehen haben wollte: ihr – im Nachhinein auffälliges – Fehlen in der gleichsam von «Plessner autorisierten» Monographie seines niederländischen Schülers Hans Redeker mit dem Titel *Helmuth Plessner oder die Verkörperte Philosophie* (aus dessen Nachlass: Redeker 1993). Der Philosoph und Kunsthistoriker Redeker war von 1946 bis 1950 an der Universität Groningen Plessners Schüler und Assistent, als dieser dort als Ordinarius für Philosophie lehrte. Um die systematische Einheit von Plessners Denken von den methodologischen Grundlagen von Kant, Dilthey und Husserl her aufzuklären und seinen Ansatz in den philosophisch-anthropologischen Schriften darzustellen, fing er «mit dem Manuskript in den sechziger Jahren an und bearbeitete es weiter bis in die siebziger Jahre» [Zijdeveld 1993, 5]. Leitgesichtspunkt seiner Darstellung war Plessners Anspruch, das Leben unter *einem* Gesichtspunkt zu begreifen. Dezidiert behandelt Redeker Plessners Schriften zu *Stufen des Organischen und der Mensch*, zu *Lachen und Weinen*, zur *Ästhesiologie des Geistes* und zu *Grenzen der Gemeinschaft*. Die Theoreme der Schrift *Macht und menschliche Natur* werden zwar im Abschnitt zu Plessners «radikale Skepsis und systematische Kritik des historischen Menschen auf der Grundlage einer Philosophie des Organischen» mit behandelt, aber die *Macht-Schrift* ist selbst nicht als eigenes Kapitel hervorgehoben in Redekers Monografie. Insofern könnte den forcierten Interpreten der *Macht-Schrift* als «zweitem anthropologischen Hauptwerk» der Hinweis der niederländischen Herausgeber dieses ursprünglich niederländischen Redeker-Manuskriptes (1993) zu Helmuth Plessners Gesamtwerk aus dem Nachlass zu denken geben: «Plessner hat es noch [in den 70er Jahren] gelesen; sein Urteil fiel überaus positiv aus: er kenne keine zutreffendere Darstellung seines Denkens» [Zijdeveld 1993, 5]. Die bloß marginale Einbeziehung von *Macht und menschliche Natur* in diese Gesamtdarstellung seines Werkes – aus ‘anderen Augen’ – hat ihn offensichtlich nicht gestört.

Und noch ein abschließender philologischer Einwand, um den nachträglich lancierten Dualismus von *vertikaler und horizontaler Vergleichsreihe* in Plessners Verhältnis von ‘Stufen’ und ‘Macht’ (Krüger u.a.) zu korrigieren: Helmuth Plessner hat in den *Stufen des Organischen und der Mensch* durchaus die Terminologie von «vertikalen»

und «horizontalen» Vorgehensweisen eingeführt [Plessner 1975, S. 36], um *dort* sein erstes Hauptwerk der *Ästhesiologie des Geistes* (1923) im Verhältnis zu dem *Stufen-Buch* durch zwei Vergleichsverfahren voneinander zu unterscheiden: das dezidiert naturphilosophische Verfahren der *Stufen* (1928) von dem kulturphilosophischen Verfahren der *Einheit der Sinne* (1923). Entscheidend dabei ist aber systematisch: Bereits die Ästhesiologie des Geistes war ja programmatisch naturphilosophisch gesonnen – es ging um Aufklärung der Differenz der Sinnesmodalitäten, der *sinnlichen Natur* im menschlichen Körper, der Differenz des Sehens gegenüber dem Hören und gegenüber dem Tasten. Es ging um die «Ästhesiologie des Geistes», also um «Kritik der Sinne» als Basis jeder geistigen Kultur – im Themenfokus stehen «Versinnlichung des Geistes, Vergeistigung der Sinne» [Plessner 1975, 33]. Beidemale, sowohl in der *Ästhesiologie* wie im *Stufen-Buch* soll nämlich die *geistig-sinnliche Einheit des Menschen* aufgewiesen werden: Die «Beziehungen zwischen Geist und Natur» werden einmal durch das «vertikale» Verfahren des Vergleichs verschiedener organischer Lebensformen einschließlich der menschlichen erschlossen, ein andermal durch das «horizontale» Verfahren des Vergleichs verschiedener Gebiete einer Kultur (Geometrie, Sprache, Musik), allerdings dort *nur*, um die *geistige Spezifik der Natur im Menschen*, der je spezifisch menschlichen Sinnesleistungen (Auge, Tasten, Gehör) zu ermitteln, also der Potentiale der *Natur im menschlichen Körper*.

Der entscheidende philologische Einwand: Für die spätere *Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht in Macht und menschliche Natur* (1931) – dem Vergleich von verschiedenen Kulturen und Epochen – hat Plessner den Terminus 'horizontales' Verfahren hingegen dezidiert *nicht* verwendet, wie von Krüger und anderen Plessner-Interpreten immer erneut supponiert – oder suggeriert – wird. Wobei Plessner das ja durchaus in der frischen Erinnerung an die drei Jahre zuvor erschienene 'Stufen-Stelle' von 1928 hätte tun können, wenn er es sachlich passend gefunden hätte. Aber er hat genau diese Terminologie von vertikaler und horizontaler Vergleichsreihe *dort* im *Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* vermieden. Vermutlich, weil sie sein Einheitsprojekt seit der naturphilosophischen Stufen-Argumentation erneut in einen Dualismus zurückgeworfen hätte.

Das leitet bereits zum philosophischen Einwand gegen die Kennzeichnung von *Macht und menschliche Natur* als «zweitem anthropologisches Hauptwerk» [Wunsch 2014] über. Zum Zeitpunkt der Abfassung des *Macht-Buches* war sich Plessner seit den *Stufen* nämlich der naturphilosophischen Fundierung der philosophischen Anthropologie und in ihrer Konsequenz der Theorie der Geisteswissenschaft schon sicher. Wenn es sich bei den *Stufen* um – wie erläutert – eine ‘Grundlegung der philosophischen Anthropologie’ aus dem vertikalen Pflanze/Tier-Mensch-Vergleich handelt, kann Plessner gar keine zweite Grundlegung in der *Macht-Schrift* angestrebt haben – denn was hätte dann das Verhältnis zwischen beiden Grundlegungen sein sollen? Die methodische Differenz zwischen horizontaler und vertikaler Vergleichsreihe, zwischen «ästhesiologischem Weg» und «lebensontologischem Weg» (so Plessner eigene Formulierung von vertikaalem und horizontalem Verfahren in den *Stufen* Plessner 1975, 33, 36) bleibt bei ihm allein limitiert auf die methodische Differenz der *Ästhesiologie des Geistes* zu den *Stufen des Organischen* in *allein* naturphilosophischer Intention. Für die Charakterisierung des Verhältnisses von *Stufen-Buch* und *Macht-Buch* setzt er diese terminologische Unterscheidung gerade *nicht* in Kraft. Die Übertragung von horizontalen und vertikaalem Vergleichsoperationen mag eine mögliche metaphorische Übertragung sein, vielleicht sogar mit produktiven Reflexionen über Plessner hinaus⁸ – aber hinsichtlich des Verhältnisses von *Stufen-* und *Macht-Buch* führt sie innerhalb des Plessnerschen Werkgefüges in die Irre.

⁸ Die Reflexionen von Krüger hinsichtlich einer doppelten, einer vertikalen (naturphilosophischen) und einer horizontalen (geschichtsphilosophischen) Vorgehensweise innerhalb der Philosophischen Anthropologie überhaupt sind durchaus interessant und anregend [Krüger 2019a, 2019b]. Es bleibt allerdings die Frage, warum der Philosoph Krüger diese dualistische Operation nicht als eigene Option innerhalb der Disziplin ‘philosophische Anthropologie’ entwickelt und vorträgt – eventuell damit auch die Konkurrenz zu Plessners naturphilosophisch angelegten Denkansatz «Philosophische Anthropologie» riskierend –, sondern sie dessen Gesamtwerk unterstellt, wo gerade dieses dualistische Manöver nicht aufgeht, weil Plessner seit den *Stufen* von 1928 systematisch jeden Dualismus in seinem Ansatz der «Philosophischen Anthropologie» vom Ansatz her zu vermeiden sucht.

4. Philosophisches Korrektiv: Systematisch gesehen ist Macht und menschliche Natur eine Konsequenz der Philosophischen Anthropologie des Stufen-Buches

Philosophisch erstaunt, dass die genannten Plessner-Interpret:innen ihre forcierte Auszeichnung der *Macht-Schrift* von 1931 als *zweitem* originären Ansatz einer Geschichtsphilosophie mit dem neuen Grundtheorem des «Prinzips der Unergründlichkeit» *nicht* auf Plessners bereits drei Jahre zuvor 1928 dezidierte Exponierung der «Geschichtlichkeit» des menschlichen Lebewesens im *Stufen-Buch* (1928) aus dem Grundtheorem der «vermittelten Unmittelbarkeit» rückbeziehen. Olivia Mitscherlich, die programmatisch «Natur und Geschichte» bei Plessner darstellen möchte, versteckt ihre Wiedergabe von Plessners expliziten Ausführungen in den *Stufen* zur Geschichtlichkeit und Sprachendiversität bloß in einer Fußnote [Mitscherlich 2007, 227, Anm. 225]. Matthias Wunsch [2014, 256] verdunkelt in *Fragen nach dem Menschen* an der entscheidenden Stelle, wo er Plessners Herleitung seiner Geschichtstheorie aus dem zweiten «anthropologischen Grundgesetz» in den *Stufen* immerhin erwähnt, dessen kristallklare Thesen zur anthropologischen Unhintergebarkeit der geschichtlichen Pluralität von Kulturen und Sprachen aus diesem anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit».

4.1. Stufen der Organischen und der Mensch: Das anthropologische Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» als Basis von Plessners Theorie der Geschichtlichkeit und der Pluralität der Sprachen und Kulturen

Nun also zum philosophischen Einwand gegen die Vorordnung der *Macht-Schrift* vor dem *Stufen-Buch*. Bevor man eine systematische Eigenständigkeit der *Macht-Schrift* gegenüber den *Stufen* behaupten könnte, müsste man inhaltlich hinsichtlich einer anthropologischen Theorie der Geschichtlichkeit die systematische Verknüpfung zwischen dem Buch *Macht und menschliche Natur* und dem Buch *Stufen des Or-*

ganischen und der Mensch prüfen.⁹ Nimmt man diese Prüfung auf sich, dann wird das Thesengefüge zum «Prinzip der Unergründlichkeit» im *Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* von 1931 als *Konsequenz des Stufen-Buches* von 1928 und dessen «Philosophischer Anthropologie» transparent. Bereits mit dem zweiten anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» hatte Plessner 1928 eine Theorie der Geschichte, genauer gesagt der Geschichtlichkeit, hergeleitet und zugleich eine Theorie der anthropologisch unhintergehbaren Diversität der Sprachen (und damit der Kulturen) exponiert. Kurz gesagt wird in den *Stufen* bereits eine Pluralität der Kulturen menschlicher Lebewesen als ontologische Voraussetzung der Geisteswissenschaften erarbeitet, die – sachlich gesehen – dem *Macht-Buch* und seiner *Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* vorausgeht und zugrundeliegt.

Basis für Plessners Geschichtstheorie im naturphilosophischen Rahmen der *Stufen* ist die «Ausdruckshaftigkeit» von Organismen überhaupt an ihrer Grenzfläche, die dann unter der Bedingung «exzentrischer Positionalität» zur spezifischen «Expressivität» menschlicher Lebewesen führt, die im anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» aufgeklärt werden kann: Tatsächlich bringt sich der Mensch in seinen *unmittelbaren* Intentionen jeweils in seinen kulturellen Expressionen – «in Tat, Sage oder Mimus» – zum Ausdruck, aber eben nach dem zweiten anthropologischen Grundgesetz nur *vermittelt* – und damit ist die ursprüngliche Intention im Ausdruck gebrochen, damit kommt die menschliche Intensionsfülle nicht adäquat zum Ausdruck, das menschliche Lebewesen hat sich nicht abschließend erkundet und ergründet. Der Mensch muss «das Gelingen von *Neuem* [...] versuchen», «der Mensch muss sich erneut an's Werk machen» [Plessner 1975, 338], um in der unendlichen Geschichtlichkeit zu erfahren, wer er alles sein kann. Plessner nimmt hier im anthropologischen

⁹ Ich selbst habe zum Zeitpunkt der Abfassung des Buches *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* (2008) den systematischen Zusammenhang zwischen Plessners *Stufen* (mit seiner Ableitung der Geschichtlichkeit aus dem «zweiten anthropologischen Grundgesetz») und seiner *Macht-Schrift* (mit dem «Prinzip der Unergründlichkeit») noch nicht angemessen durchschaut und dargestellt. Vgl. die Darstellung zu *Macht und menschliche Natur* Fischer 2008, 117-122.

Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» bereits das Faktum der Geschichtlichkeit und damit das «Prinzip der Unergründlichkeit» des Menschen vorweg. «Durch seine Expressivität ist [der Mensch] also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurückläßt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz.» [Plessner 1975, 338] Die menschliche Geschichte ist weder eine reine Fortschrittsgeschichte, in der der jeweils gelingende neue Ausdruck den früheren verbessert und überbietet, noch eine bloße Wiederholung des Immergleichen.

Beide Möglichkeiten sind durch die in der Exzentrizität des Menschen begründete vermittelte Unmittelbarkeit seiner Existenz ausgeschlossen. Der Prozeß, in dem er wesenhaft lebt, ist ein Kontinuum diskontinuierlich sich absetzender, auskristallisierender Ereignisse. In ihm geschieht etwas, und so ist es Geschichte. [...] In der Expressivität liegt der eigentliche Motor für die spezifisch historische Dynamik menschlichen Lebens. Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrte Gleichgewicht geben sollen *und auch wirklich geben* [= das erste anthropologische Grundgesetz der 'natürlichen Künstlichkeit'], wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es auf's Neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen [Plessner 1975, 339].

Ihn stößt das [zweite] Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er immer wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts [Plessner 1975, 339].

So begründet Plessner bereits im zweiten anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» der *Stufen des Organischen und der Mensch* das geschichtliche Faktum *verschiedener*, nacheinander auftauchender Epochen menschlicher Lebenswelten (vor allem ihrer jeweiligen Lebensstile) und das Faktum *verschiedener*, weltweit gleichzeitig existierender Kulturen, gleichzeitiger «künstlicher Hori-

zontverengungen» (so Plessner 1983b), die die jeweiligen Soziokulturen für ihre Mitglieder und füreinander bilden.

Ist das bereits für Plessners philosophisch-anthropologische *Theorie der Geschichtlichkeit* in den *Stufen* einschlägig, so ist auffällig, dass er innerhalb desselben Abschnittes der *Stufen* im 7. Kapitel zum anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» in unmittelbarer Nachbarschaft zur anthropologischen Notwendigkeit verschiedener Epochen und verschiedener Kulturen die philosophisch-anthropologische Theorie der Sprache als *Theorie der unhintergehbaren Sprachendiversität* formuliert. Er leitet das ebenfalls aus der von ihm in den *Stufen* naturphilosophisch verankerten, geisteswissenschaftlich zentralen Kategorie des «Ausdrucks» her, aus dem anthropologischen Gesetz «vermittelter Unmittelbarkeit». Sprache ist nach Plessner Inbegriff der Expressivität des Menschen: «Sie macht das Ausdrucksverhältnis des Menschen, mit dem er mit der Welt lebt, zum Gegenstand von Ausdrücken» [Plessner 1975, 341].

Zugleich bewährt sich an der Sprache das Gesetz der Expressivität [...]. Es gibt nicht die Sprache, sondern Sprachen. Die Einheit der Intention hält sich nur in der Zersplitterung in verschiedene Idiome. Und man darf den Satz wagen, daß alles Suchen nach einer Ursprache nicht nur aus empirischen Gründen zur Erfolglosigkeit verurteilt ist [Plessner 1975, 341].

Eine Sprache – könnte nichts sagen. Die Brechbarkeit der Intentionen als Bedingung ihrer Erfüllung, diese ihre Elastizität, welche zugleich der Grund ihrer Differenzierung in verschiedene Sprachen, ihrer Selektion in individuelle Typen ist, gibt die Gewähr für ihre Wirklichkeitskraft und mögliche Wirklichkeitstreue [Plessner 1975, 341].

Auch hier nimmt Plessner am Paradigma der Sprachen das «Prinzip der Unergründlichkeit» der *Macht-Schrift* vorweg. Wegen ihrer Vermitteltheit in jeweiliger Grammatik und Wortschatz bringt die jeweilige Sprache einen unmittelbar klaren Sachverhalt oder eine seelische Regung oder einen Appell an den Anderen tatsächlich zum Ausdruck – aber

eben nur *vermittelt* und damit nur begrenzt.¹⁰ Philosophisch-anthropologisch gesehen kann und muss es andere Sprachen und Idiome geben – andere Kulturen.

Wenn man erinnert, dass Plessner mit dem *Stufen-Buch* eine «Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in den Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» leisten will, dann läuft das naturphilosophisch angelegte *Stufen-Buch* auf eine «Theorie der Geisteswissenschaften» hinaus. Diese «Theorie der Geisteswissenschaft» ist sich selbstverständlich bewusst, dass die Schlüssel-disziplinen der Geisteswissenschaften seit dem 19. Jahrhundert die Geschichtswissenschaft einerseits, die Sprachwissenschaften andererseits sind. Damit handelt es sich bei dieser Exposition von *Geschichtlichkeit* und *Sprachendiversität* aus dem anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» im 7. Kapitel um eine Schlüsselstelle von Plessners gesamter ‘Stufen-Argumentation’, wenn man den «Arbeitsplan» der *Stufen* erinnert: «Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte» [Plessner 1975, 30]. Plessners naturphilosophische Grundlegung der «Expressivität» des Lebendigen bietet also den Geisteswissenschaften über die naturphilosophische Theorie des Lebendigen und in der philosophisch-anthropologischen Theorie der «exzentrischen Positionalität» eine natur- und lebensphilosophische Fundierung der Kategorie «Ausdruck», mit dem der Dilthey-Entwurf der Geisteswissenschaften in der verstehenden Forschung immer schon ansetzt.

¹⁰ Es gibt einen Aphorismus, präziser ein Distichon von Goethe oder Schiller, betitelt mit «Sprache», also ein Theorem über die Sprache, das präzise die Formel der «vermittelten Unmittelbarkeit» auf den Punkt bringt: «Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! *Spricht* die Seele so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr.»

4.2. Das «Prinzip der Unergründlichkeit» im *Macht-Buch* als Supplement von Plessners Theorie der Geschichtlichkeit und Sprachendiversität in den Stufen

Jetzt kann man den inneren sachlichen Zusammenhang zwischen der Argumentation in den Stufen und in der *Macht-Schrift* gut erkennen. Unter der Voraussetzung, dass Plessner in den *Stufen* bereits eine lebensontologische (philosophische Biologie) bzw. anthropologische Grundlegung (philosophische Anthropologie) der Theorie der Geisteswissenschaften geleistet hat, erläutert er seine Theorie der Geschichtlichkeit und der Sprachendiversität den Geisteswissenschaftlern im *Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* gleichsam noch einmal, diesmal aus deren eigener Wissenschaftsperspektive – aber immer unter der Voraussetzung der naturphilosophisch argumentierenden «Theorie der Geisteswissenschaft» der *Stufen*. Liest man die Schlüsselpassagen in den *Stufen* zur Begründung der Theorie der Geisteswissenschaften (Geschichtlichkeit und Sprachendiversität aus vermittelter «Expressivität») genau, dann hat Plessner bereits dort eine «universale Anthropologie» und in ihr die «Unergründlichkeit» der menschlichen Natur exponiert. Denn da wegen der «vermittelten Unmittelbarkeit» der exzentrischen Positionalität kein epochaler oder ethnischer «Ausdruck» von Menschen in *einer* Kultur oder in *einer* Sprache abschließend sein kann – weil die *unmittelbare* Intention eben (bloß) *vermittelt* erscheint –, bleibt die menschliche Natur offen und unergründlich. Der Sache nach kennt Plessner die Denkfigur des «homo absconditus» also bereits im 7. Kapitel der *Stufen*, obwohl er diesen Begriff erst später als Kehrseite der «exzentrischen Positionalität» einführt [Plessner 1983b, 134].

Das Originäre an Plessners *Macht-Buch* ist also nicht die Theorie der Geschichtlichkeit, die bereits in den *Stufen* vorliegt, sondern die philosophisch-anthropologisch Exponierung des «Politischen» als Wesenszug des menschlichen Lebewesens. Jetzt kann man das *Macht-Buch* als Konsequenz der ‘Stufen’ und zugleich als inhaltlich-sachliche Innovation über das *Stufen-Buch* hinaus nachvollziehen – so wie Plessner dieses Werk selbst verstanden und auch erinnert hat.

4.3. «Macht und menschliche Natur» bzw. «Politische Anthropologie»

Man muss bei Plessners *Macht-Buch* klar den «Zweck» vom «Weg» der Gedankenführung trennen. Das eine ist der «Zweck dieser Schrift»: «*die Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit zu begreifen*». Deshalb auch der Arbeitstitel «Politische Anthropologie». Dabei stellt sich Plessner von Beginn an der schärfst möglichen Fassung von Politik, wie sie in der zeitgenössischen Auffassung von Max Weber und Carl Schmitt realistisch artikuliert wurde: die politische Sphäre ist bestimmt von der «sozialen Beziehung» des «Kampfes», der «als das Handeln an der Absicht der Durchsetzung des eignen Willens gegen Widerstand des oder der Partner orientiert ist» (Max Weber) in der «Lebensbeziehung von Freund und Feind» (Carl Schmitt) [Plessner 1981, 143]. Plessner fügt also in seinem Begriff des Politischen Momente von Weber («Kampf») und Schmitt («Freund/Feind-Beziehung») zusammen. Von diesen beiden Referenzautoren ist es zudem ein Begriff des Politischen, der mit seiner Innen-/Außen-Differenzierung von vornherein die *innen-* wie die *außenpolitische* Dimension einer 'Kultur' mit einbeziehen kann. Die Brisanz von Plessners Buch ist, dass er dieser zugespitzten Fassung des Politischen von Beginn an nicht zugunsten einer Beschwichtigung, einer Einhegung, einer Moralisierung des Politischen ausweicht. Denn einer überkommenen Vernunftphilosophie des Menschen kann – so Plessner – «Politik nur der Ausdruck seiner Unvollkommenheit sein, deren Überwindung [...] durch die Ideale einer wahren Humanität, einer ihn zu seinem eigentlichen Wesen entbindenden moralischen Erziehung gefordert ist» [Plessner 1981, 143].

Plessners die Gesamtschrift leitende Gegenfrage ist, ob die Philosophie aus ihrem Innersten heraus die Politik, gerade in dieser Zuspitzung als Kampf, in ihrer menschlichen Notwendigkeit begreifen kann. Wie immer bei Plessner kann die 'Philosophie' diese selbst gestellte Aufgabe, diesen Zweck nur auf sich nehmen, indem sie das Thema in ihrem Innersten, in ihrer 'Innerlichkeit' bewegt: «Wie Kunst, Wissenschaft und Religion dadurch zu Medien der Welterkenntnis geworden sind, dass die Philosophie sie je zu ihrem Organon machen konnte, so wird auch die Politik die gleiche Würde nur erringen, wenn Philosophie sie aus der Stellung eines zufälligen Betätigungsfeldes des naturgebundenen Menschen befreit, sie zu ihrem Organon macht» [Plessner 1981,

142]. Oder anders gesagt: «Das Thema unserer Schrift ist demnach, ein Fundament für die Betrachtung politischer Dinge zu finden, das dieser Möglichkeit eines politische Apriori in der Wurzel philosophischer Überlegungen selbst gewachsen ist. Aus dem Geiste der Politik sucht sie die Philosophie im Innersten zu bewegen, um *die Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit zu begreifen*» [Plessner 1981, 142].

Ist soweit der «Zweck der Schrift» klar, so ist nun der «Weg zur politischen Anthropologie» (Kursiv JF) ein Umweg, den Plessner vorschlägt: nämlich ein *Umweg durch die «Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht»*, durch den der Zweck allein erreichbar wird. Auf diesem Umweg sieht man das ‘Politische’ zunächst gar nicht – es ist nämlich ein Weg durch die Geisteswissenschaften, durch die Erfahrung der Geistes- und Kulturwissenschaften, kurz der Geschichtswissenschaften, der Sprachwissenschaften und der Ethnologie durch die unabsehbare Vielfalt der Epochen und Kulturen, in denen der ‘Mensch’ je verschieden erscheint – ein Umweg, aus der die Philosophie (mit Dilthey und über ihn hinaus) durch Plessner nun für den «Geist» und für die «Geisteswissenschaften» die anthropologische Konsequenz zieht («das Prinzip der Unergründlichkeit» des Menschen) – und in dieser Konsequenz wiederum zugleich die Unhintergebarkeit des «Politischen» (als Kampf zwischen jeweiligen kulturellen und sprachlichen «Vertrautheitszonen») aufklären kann.

Um die Schwierigkeit des Buches in einem ersten Vorgriff so weit wie möglich zu vereinfachen, hier noch einmal der *Aufbau* der Argumentation: Der Zweck lautet: Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit begreifen oder: Das Politische (in seinen assoziativen und dissoziativen Modi) gehört zum ‘Wesen’ des Menschen. Für das Gefüge der Argumente zu diesem Zweck – den Weg – ist es hilfreich, sich zuerst an den Untertitel *und* dann an den Obertitel des Buches zu halten: 1. «Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht» (Untertitel): Der *Anschluss an Wilhelm Dilthey* und seine hermeneutische Lebensphilosophie der Geistes- und Kulturwissenschaften führt zum Konzept der «universellen Anthropologie» als «Prinzip der Unergründlichkeit» oder der «offenen Frage» des Menschen; 2. «Macht und menschliche Natur» (Obertitel): Der *Anschluss an Carl Schmitt* und seinen (bzw. Max Webers) *Begriff des Politischen* (Politisch ist die Unterscheidung

von «Freund und Feind») führt zur Phänomenologie des Politischen als «Kampf um Macht»; 3. Zusammenfügung: Die «universelle Anthropologie» (als «geschichtliche Anthropologie» der verschiedenen Kulturen) führt notwendig zur «Politischen Anthropologie»: Wegen des «Prinzips der Unergründlichkeit lässt sich die Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit begreifen. Weil der Mensch eine «offene *Frage*» ist (offen und unergründlich ist, was und wer der ‘Mensch’ ist), steht der ‘Mensch’ notwendig im politischen Kampf um die Geltung der jeweiligen *Antworten* (der jeweiligen Kulturen bzw. Völker).

4.3.1. Mensch als Kulturenwesen («Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht»)

Die «Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht» entlang der Dilthey-Linie entfaltet Plessner in den Kapiteln: «2. Ihre universale Fassung im Hinblick auf den Menschen als geschichtliches Zurechnungssubjekt seiner Welt; 3. Soll universale Anthropologie empirisch oder apriorisch verfahren? 4. Zwei Möglichkeiten des apriorischen Verfahrens 5. Die neue Möglichkeit einer Verbindung apriorischer und empirischer Betrachtung nach dem Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen; Exkurs: Diltheys Idee einer Philosophie des Lebens, 7. Das Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage».

Plessner sucht das «Wesen des Menschen» [Plessner 1981, 139] in der Reflexion der ‘Lebenserfahrung’ (des Menschen mit seinem Wesen) in der Weltgeschichte, d.h.: im Medium des Erfahrungswissens, das die hermeneutischen Sprach- und Kulturwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert bereitstellen. Für Plessner hatte Dilthey dabei den Durchbruch zu einer «*lebensphilosophischen*» Reflexion [Plessner 1981, 200] der geschichtlichen Erfahrung des Menschen (mit sich) als Menschen – man könnte auch idealistisch sagen: mit dem «Menschheitlichen» in ihm [Plessner 1981, 154] – erreicht: sein Verstehen als geschichtlich bedingtes und in auslegenden Erfahrungen bedingendes Leben. Plessner glaubt hier aus diesem Wissensereignis die Konsequenz ziehen zu können, auch für den Begriff des Politischen.

Eine Philosophie des sich in der Weltgeschichte zeigenden ‘Wesens des Menschen’ kommt darauf hinaus: Alle «Kultursysteme und Welt-

bilder», von deren absoluten Horizonten her sich das jeweils Menschliche gestiftet, eingeordnet, erschreckt und geborgen sieht, sind ihm – als geschichtlichem Lebewesen – zuzurechnen. Nicht nur Götterwelten, auch die Idee des Fortschritts und die Idee der Vernunft können auf den «lebendigen Menschen» [Plessner 1981, 165] als «Macht» im Lebensprozeß zurückgeführt werden, der von seiner Physis her zugleich dem Leben unterliegt. Die zeitlosen außer- oder innerweltlichen Anker, von denen der Mensch sich gehalten sieht, werden ihm als je eigene Weltfassungen durchsichtig, in denen er sich geschichtlich bedingt und bedingend verfasst. Im Durchgang durch die 'Lebenserfahrung' der Weltgeschichte lässt sich eine Bestimmung des Menschen nicht mehr angeben: er ist «unergründlich» [Plessner 1981, 186]. Der Mensch ist die «schöpferische Durchbruchstelle» [Plessner 1981, 163] für die je kulturellen und sprachlichen Horizonte, in denen die Welt und das Menschliche je verschieden erscheinen und gelebt werden.

Plessner formuliert also diese geistes- und kulturwissenschaftliche Erfahrung – die geschichtliche und die ethnologische Erfahrung – im «Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen» [Plessner 1981, 160] bzw. in der Formel vom Menschen als «offener Frage» oder als Kulturwesen: «Es muss offenbleiben, um der Universalität des Blicks willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen» [Plessner 1981, 161]. «In [der] Relation der Unbestimmtheit zu sich fasst sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage» [Plessner 1981, 188].

Nach dieser Erläuterung von Plessners philosophisch-anthropologischer Erläuterung der prinzipiellen Verschiedenheit von Epochen und Kulturen unter sachlicher Voraussetzung des Gesetzes der «vermittelten Unmittelbarkeit» der *Stufen* kann man zur «geschichtlichen Weltansicht der Anthropologie» in *Macht und menschliche Natur* zurückkehren. «Offene Frage» [Plessner 1981, 188] heißt mehr als nur: der Mensch ist eine *Frage*, zu der er die passende *Antwort* durch die Natur und Geschichte suchen muss, die er abschließend am Ende der Geschichte vielleicht finden könnte. Als Lebewesen muss der Mensch nämlich immer schon eine Antwort geben, aber weil die Frage «offen» ist (kein

eindeutiges Kriterium hat), entscheiden die aus dem Lebensvollzug notwendig einseitigen 'Antworten' über das Stellen und die Richtung der Frage mit. Es kommt dann doch sehr auf die konkreten Antworten an, von denen die jeweiligen «Generationen» einer Weltauslegung immer schon erfasst sind und an die sie sich im «Vergegenwärtigen» als bewusstem Vollzug des Lebens entweder binden und gegen andere Antworten durchhalten bzw. über die sie in neuen und unvorhersehbaren Situationen durch Umbruch oder Fortführung in der Zeit entscheiden. Die begrenzten, aber als Horizonte so sich wandelnden Antworten in der Geschichte entscheiden über das Wesen des Menschen. Die Aussage über den Menschen als «geschichtliches Zurechnungssubjekt» seiner Kultur, als «Unergründlichkeit» oder als «offene Frage oder Macht» [Plessner 1981, 192], hat sich selbst an einem bestimmten geschichtlichen Horizont zurückzunehmen, aus dessen Möglichkeit sie stammt.

Das «Prinzip der Unergründlichkeit» führt konsequent zur «Anerkennung außereuropäischer Kultursysteme und Weltbilder, die relativ auf ihre Träger und damit indirekt zu Gott, vor dem sie alle als 'Menschen' gleich sind, gleichberechtigt oder wenigstens gleich möglich sind» [Plessner 1981, 148]. Einer lebensphilosophischen Selbstreflexion der geschichtlichen Erfahrung, die zugleich die Geschichtlichkeit der lebensphilosophischen Perspektive mit in den Blick nimmt, erscheinen alle Kulturen als gleichmögliche Perspektiven menschlicher Schöpfermacht, aber deshalb ist ihr – konsequent gedacht – die eigene, in der dieser Blick möglich geworden ist, doch nicht gleich-gültig. Denn nur in ihrer (europäischen) Perspektive erscheinen (bisher) die anderen Perspektiven als gleiche Möglichkeiten des Menschen, als menschliche Möglichkeiten, und ohne diesen reflexiven Blick gleich für alle anderen Kulturen gültig machen zu wollen, kann es doch dieser nun in einer bestimmten Epoche immanent aufgebrochenen Perspektive, dieser Selbstverständigung im Bild des offenen Menschen, nicht gleich-gültig sein, diese Perspektive in und gegen das unabsehbare geschichtliche Leben durchzuhalten. Die Philosophie des Lebens selbst, die die absoluten Systeme, selbst die Rationalität, in denen der Mensch sich gebannt hatte, auf den Menschen hin abbaut, ist doch selbst Ausdruck eines 'schöpferischen Durchbruchs' in einer Kultur, einer noch nicht gelebten Seite des Menschen; nämlich der Lebensführung unter den Bedingungen von

Offenheit gegenüber der Wirklichkeit, im «neuen Weltgefühl offener, richtungsloser, wirklichkeitsverbundener Sachnähe» [Plessner 1981, 229]. Zumindest kann das den ‘Zugehörigen’ dieser Kultur nicht egal sein, die ihre individuellen existentiellen Möglichkeiten dieser Perspektive verdanken – vor allem der damals gegenwärtigen Philosophie selbst.

Weil das eine Selbstreflexion nicht der Vernunftphilosophie, sondern der Lebensphilosophie ist, die all ihre Charakteristika des Lebendigen mitführte: Zeitlichkeit, Wagnis, Spiel, Untergang, Kampf, ist ihr die offene Lebensform eine geschichtlich errungene und verlierbare Größe. Es kommt in konkreten Lebenslagen sehr auf praktisches Handeln, auf öffentliches Engagement an, auf Entscheidung für oder gegen an – auf die Dimension des Politischen.

Man sieht hier deutlich, dass Plessners anthropologische Theorie der Geschichtlichkeit und der Kulturendiversität im *Macht-Buch* sachlich kein Novum gegenüber der Theorie der Geschichtlichkeit und Sprachendiversität in den *Stufen* enthält – es handelt sich um eine an die Terminologie der Geisteswissenschaften der Dilthey-Richtung angeschmiegte ausführliche Reformulierung. Sachlich neu im *Macht-Buch* gegenüber dem 7. Kapitel der *Stufen* ist die Exposition des «Politischen» als zum Wesen des Menschen gehörend – wie Plessner für Misch 1930 erläuterte: Er versuche «die “Ableitung” der exzentrischen Positionalität als einer das Politische (“Historische”) eröffnenden Struktur». Bezeichnenderweise steht das «Historische» hier für Plessner in Klammern, weil er das theorietechnisch in den *Stufen* bereits aufgearbeitet hat – und bezeichnenderweise wählt er deshalb als Titel seines durchgeschriebenen Manuskriptes «Politische Anthropologie».

4.3.2. *Das Politische gehört zum Wesen des Menschen: «Macht und menschliche Natur»*

Nun zur zweiten Linienführung – um dann beide Linien zusammenzuführen. Die Argumentation bezogen auf «Macht und menschliche Natur» entlang der Weber-/Schmitt-Linie entfaltet Plessner in den Kapiteln «8. Der Mensch als Macht, 9. Die Exponiertheit des Menschen, 10. Exkurs: Die Bedeutung der Nichtentscheidbarkeit des Vorrangs von An-

thropologie und Philosophie für den Geltungsbereich der Machtfrage, 11. Ohnmacht und Berechenbarkeit des Menschen, 12. Gebundenheit an ein Volk». Im Vorgriff lässt sich sagen: In die geisteswissenschaftliche Philosophie der offenen 'Menschheit' will Plessner die Philosophie des Politischen einklinken: Da das Wesen des Menschen offenbleibt, muss das Politische ein Wesenszug des Menschen sein.

Plessner sieht den Menschen in der klassischen Bestimmung eines *Zoon politikon* vom Tier unterschieden. Die Gründe für Tiergruppen im Verhältnis zueinander, für ihr auch aggressives Verhalten zueinander, sind immer schon in ihrer Natur beschlossen und beschränkt. Politisch sich verhalten müssen nur Menschen bzw. Menschengruppen, weil menschliche Lebewesen an sich selbst das «Prinzip der Unergründlichkeit» entdecken, das sie auf Macht und auf den Kampf um Macht verweist. Wenn der Mensch die «schöpferische Durchbruchstelle» [Plessner 1981, 163] für jeweilige kulturelle Horizonte, in denen die Welt und das Menschliche je verschieden erscheinen und gelebt werden, dann gilt: «Der Mensch [...] steht als Macht notwendig im Kampf um sie [um Macht, JF], d.h. im Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit, von Freund und Feind» [Plessner 1981, 197]. Aus dem geschichtlichen Faktum der offenen 'Menschheit' zieht Plessner die Unhintergebarkeit des Politischen für menschliche Lebewesen: Weil das Wesen des Menschen offenbleibt, muss das Politische ein Wesenszug des Menschen sein. «Die Freund-Feind-Relation wird [...] als zur Wesensverfassung des Menschen gehörig begriffen, und zwar gerade dadurch, dass eine konkrete Wesensbestimmung von ihm *abgehalten*, er als offene Frage oder Macht behandelt wird» [Plessner 1981, 192]. Ist der Mensch «offene Frage» im zu bewältigenden Lebensvollzug, dann sind Sprachen und Kulturen je schöpferisch welterschließende Sinn-Horizonte, je «heimische Zonen vertrauter Verweisungen und Bedeutungsbezüge», die im Ansatz schon gegen noch nicht erschlossene, unheimliche Welt und gegen anders erschließende Horizonte begrenzt sind. Das Politische wird dabei als «eine alle menschlichen Beziehungen durchdringende Weite behauptet. Es gibt Politik zwischen Mann und Frau, Herrschaft und Diensthofen, Lehrer und Schüler, Arzt und Patient, Künstler und Auftraggeber», also in verschiedensten sozialen Differenzierungsachsen. «Jede wie immer gestaltete Gesellung und Vergemeinschaftung

zum Zwecke des Wohnens, Wirtschaftens, Liebens, der religiösen Betätigung, der Nachkommenschaft ist durch die Freund-Feind-Relation bestimmt. Ein vertrauter Kreis setzt sich gegen eine unvertraute Fremde ab» [Plessner 1981, 194]. In dieser Korrelation «wurzelt als einer Konstante der menschlichen Situation das Politische in seiner expliziten Form eines zwischenmenschlichen Verhaltens, das auf Sicherung und Mehrung der eigenen Macht durch Einengung bzw. Vernichtung des fremden Machtbereichs gerichtet ist» [Plessner 1981, 194]. «Politik [ist] die in der Grundverfassung des Menschlichen überhaupt entspringende Notwendigkeit, in einer Situation des Für und Wider zu leben und in der Freund-Feindrelation sich eine Eigenzone gegen eine Fremdzone abzugrenzen und zu behaupten» [Plessner 1981, 195]. Und darin liegt die Dignität des Politischen, ihr Können, ihre Kunst: «So ist Politik nicht eine letzte [bloße, JF] Anwendung philosophischer oder anthropologischer Erkenntnisse, denn die Erkenntnisse aus zweckfreier Objektivität sind nie zu Ende, nie definitiv, nie unüberholbar und nie einholbar vom Leben und immer weiter als das Leben. Politik aber ist die Kunst des rechten Augenblicks, der günstigen Gelegenheit. Auf den Moment kommt es an» [Plessner 1981, 219].

4.3.3. *Macht und menschliche Kultur: «Universale Anthropologie» begründet «Politische Anthropologie»*

Plessner hat bei der Zuordnung des *politischen* Verhaltens zum «Wesen» des Menschen vor allem Großgruppen im Verhältnis zueinander im Blick, das, was man mit Kulturen, Sprachgemeinschaften, Völker, Nationen bezeichnet «als den Horizont [...], in dem politisches Leben sich entfaltet und aus dem her der Zwang und die Pflicht zur Macht für den Menschen entspringt» [Plessner 1981, 142]. Solche Kulturen als Horizontbildungen sind erschließend und zugleich in sich geschlossen. Bei den jeweiligen Kulturen denkt Plessner in der Herder- und Humboldt-Tradition – wie schon in den *Stufen* – paradigmatisch an die je konkreten Sprachen, die jeweils eigene Vertrautheitszonen stiften. Es gibt nämlich nicht die eine Sprache der Menschheit, sondern immer schon notwendig verschiedene Sprachen bzw. Kulturen, die den konstitutionellen Status der ‘Weltoffenheit’ sinnhaft einengen. Andere Sprachen, andere Horizontverengungen.

Anders als für den Hermeneutiker (Prototyp: Dilthey), für den diese Konstellation verschiedener Kulturen, verschiedener jeweiliger Vertrautheitszonen und entsprechender Unheimlichkeitshorizonte in erster Linie eine Frage des *Verstehens* auch anderer Sprachen und Kulturen ist, ist diese Situation für den Philosophischen Anthropologen (Prototyp: Plessner) als Ethologen in erster Linie immer eine Frage des *Verhaltens* – eben der Politik, der Macht, des Kampfes um den Geltungsbereich der eigenen und der anderen Kultur – wie moderat und gemäßigt er auch ausfallen mag. «Offene Frage» [Plessner 1981, 188] heißt mehr als nur: der Mensch ist eine Frage, zu der er die passende Antwort durch die Natur und Geschichte suchen muss. Als Lebewesen muss der Mensch vielmehr immer schon eine Antwort geben (gegeben haben), aber weil die Frage «offen» ist (kein eindeutiges Kriterium hat), entscheiden die aus dem Lebensvollzug notwendig verschiedenen, je einseitigen *Antworten* über das Stellen und die Richtung der Frage in der Menschheitsentwicklung mit. Gerade das Ernstnehmen des Prinzips der Unergründlichkeit des Menschen, des Menschen als «offene Frage» verwandelt das Politische nicht in das maßvoll Ethische, sondern begründet die Unhintergebarkeit des Politischen, des politischen Kampfes. Die je begrenzten, als Horizonte so verschiedenen und sich wandelnden *Antworten* in der Geschichte entscheiden erst über das Wesen des Menschen – besser, was als ‘Wesen’ weltgeschichtlich und weltgesellschaftlich ‘erscheint’. «Die Kulturgeschichte zeigt eine unablässige Verlagerung des Unheimlichkeitshorizontes und korrelativ dazu der Sphäre der freundlichen Vertrautheit, so dass der Gestaltwandel der Freund-Feindrelation nur geschichtlich zu erforschen ist» [Plessner 1981, 194]. Es gibt in dieser Welt der menschlichen Geschichte kein Gesetz des hegelianisch objektiven Geistes in der Geschichte, das sich im Medium jeweiliger repräsentativer Verkörperungen von Kulturen und ihrer Sinnhorizonte mit der ‘List der Vernunft’ durchsetzt. Vielmehr vermutet Plessner von der Philosophischen Anthropologie her, dass für die Geschichte alles auf die jeweiligen Verkörperungen und Verhaltensklugheiten der Kulturen in ihrer repräsentativen Spitze ankommt und von ihren Entscheidungen abhängt. Der Verlauf der Menschheitsgeschichte hängt in diesem Sinn am Politischen, an der Entscheidung im jeweiligen Spielraum: Aus dem Politischen als der mit dem «Leben notwendig erzeugten Brechungs-

form der Lebensbeziehungen» [Plessner 1981, 141] ergibt sich die politische Verantwortung für die jeweilige Kultur als «Möglichkeitsgrund» [Plessner 1981, 233] der je eigenen Existenz – gerade weil das Wesen des Menschen nicht feststeht. «Ein Volk unter Völkern ist nur soweit notwendig, als es sich nötig und notwendig macht» [Plessner 1981, 232].

Plessner führt seine frühe Forderung einer «*politischen Kultur*» [Plessner 1921a], die das Politische in das Zentrum der Kultur integriert, in dieser Schrift also durch in einer Theorie der Kultur, die das Politikum jeder Kultur und jeder Sprache aufzeigt. Vor dem Hintergrund der «Unergründlichkeit» des Menschen und der Zufälligkeit jeder Kultur kann sich jede Kultur ihrer kostbaren Unersetzlichkeit bewusst werden.

Im Wissen um die «Unergründlichkeit» des Menschen «zivilisiert sich Politik», insofern sie im Zulassen der fremden Antwort nicht auf das «Maximum, sondern Optimum für die eigene Daseinslage» [Plessner 1981, 233] geht. Der Mensch (in seiner europäischen Auslegung) kann den «Horizont des eigenen Menschentums auf einen Wettbewerb mit anderen Möglichkeiten des Menschseins» [Plessner 1981, 193] freigeben.

Um es noch einmal zusammenzufassen: In *Macht und menschliche Natur* von 1931 erläutert Plessner eine Philosophie der Kultur, genauer gesagt seine Philosophie der *Kulturen*, die in den *Stufen* bereits exponiert ist, um nun aus ihr eine Philosophie des *Politischen* zu exponieren: Die Schrift *Macht und menschliche Natur* leitet aus dem anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» das Faktum her, das der Mensch oder die 'Menschheit' je nur in *verschiedenen Kulturen* leben und durch sie in ihrer Existenz je vermittelt sind und formuliert es als das Theorem von der prinzipiellen «Unergründlichkeit» des Menschen. Aus dieser anthropologischen Einsicht folgt einerseits notwendig der Respekt vor der Differenz, vor dem fremden Ausdruck des Anderen – weil seine Kultur eben eine andere Möglichkeit des prinzipiell unergründlichen Menschen ist, des «homo absconditus» (wie er später formulieren wird: Plessner 1983b); *und* andererseits folgt für Plessner für menschliche Lebewesen, die je in einer «Vertrautheitszone» sich orientieren, plausibel daraus der je eigene Wille, ja die «Pflicht zur Macht», den je eigenen kulturellen Ausdruck (z.B. die je eigene konkrete Sprache) politisch, machtbewusst im konkurrierenden Kontakt mit

den anderen Kulturen durchzuhalten – zu optimieren, nicht zu maximieren, wie Plessner schreibt.

4.4. *Das aufgeklärte Verhältnis der Macht-Schrift zu den Stufen*

Der springende Punkt der in diesem Traktat entfalteten Argumentation ist: Plessner schreibt *Macht und menschliche Natur* als «Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht», *nachdem* er sich in den *Stufen des Organischen und der Mensch* für den naturphilosophischen Ansatz bei der «Grundlegung der Philosophischen Anthropologie» entschieden hat. Die entscheidende Erläuterung dazu steht im Brief an König Februar 1928 – unmittelbar nach Erscheinen der *Stufen*: Da ist er sich sicher, «daß die exzentrische Position die Legitimation (nicht *auch* eines naturphilosophischen Ansatzes ist, wie ich es bei der Niederschrift des Buches und bei der Einleitung noch glaubte, sondern) *nur* eines naturphilosophischen Ansatzes ist» [Plessner/König 1994, 175]. Diesen Fundamentcharakter des naturphilosophischen Ansatzes konfirmiert er – nicht nur in seiner Vorlesung *Elemente der Metaphysik* von 1931/32 [Plessner 2002b] –, sondern konsequenterweise auch am Schluss im *Macht-Buch* 1931, das ja der Exponierung der Geschichtlichkeit und des Politischen sich widmet:

Jede Lehre, die das erforschen will, was den Menschen zum Menschen macht [...] und die methodisch oder im Ergebnis an der Naturseite menschlicher Existenz vorbeisieht oder sie unter Zubilligung ihrer Auch-Wichtigkeit als das Nicht-Eigentliche bagatellisiert, für die Philosophie oder für das Leben als das mindestens Sekundäre behandelt, ist falsch, weil im Fundament zu schwach, in der Anlage zu einseitig [Plessner 1981, 228-229].

Plessner hat also in *Macht und menschliche Natur* bezogen auf Geschichtlichkeit, Pluralität der Sprachen und Kulturen *und* Politik *nur* die Konsequenz aus einem Schlüsseltheorem gezogen, das er in der naturphilosophischen Grundlegung der *Stufen* aus dem anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» zum ersten Mal bereits exponiert hatte. Dieses Theorem hat er dann später als «Welt-Umwelt-

verhältnis des Menschen» umformuliert und immer erneut vorgestellt – so zuletzt in *Conditio humana* [Plessner 1983, 180-189] und in der zeitgleichen Göttinger Vorlesung *Philosophische Anthropologie* [Plessner 2019, 90-101]. Aus dem zweiten anthropologischen Grundgesetz der «vermittelten Unmittelbarkeit» in den *Stufen*, demzufolge der ‘Mensch’ sich in seiner «Expressivität» (als Motor der Geschichte) immer erneut erreicht und wegen der Vermitteltheit verfehlt und deshalb erneut nach einem neuen «Ausdruck» suchen muss, hat Plessner konsequent das «Prinzip der Unergründlichkeit» bzw. die Denkfigur «homo absconditus» für das menschliche Lebewesen entfaltet. «Der homo absconditus, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft» [Plessner 1983b, 134].

Plessners Buch *Macht und menschliche Natur* in die Konzeption der *Stufen* mit ihrer naturphilosophischen Grundlegung hineinzuholen, es als eine onto-logische Konsequenz des zweiten anthropologischen Grundgesetzes der *Stufen* zu explizieren, ist nicht etwa ein Rückfall in angeblich überholte Plessner-Interpretationen, sondern ein Zurücksteigen aus der Verstiegtheit der Plessner-Interpreten, die – ohne Respekt für die veritable Geschichts- und Sprachen- und Kulturentheorie der *Stufen* und ohne Rücksicht auf Plessners eigenes werkbiographisches Verhältnis zur *Macht-Schrift* – den «Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht» als originäre geschichtsphilosophische bzw. sozialanthropologische Schlüsselschrift Plessners stilisieren. Es ist ein Auf-den-Tepich-Zurückholen von Plessners Werkgefüge einschließlich seines eigenen Umganges damit. Beobachtet man Plessners Gesamtwerk und seinen Ansatz der «Philosophischen Anthropologie» philologisch-exakt und philosophisch-systematisch genau, kann es kein «zweites anthropologisches Hauptwerk» nach den *Stufen des Organischen und der Mensch* geben.

Literatur

Arlt, G. [1993], Der Mensch als Macht – Helmuth Plessner zum hundertsten Geburtstag, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100, 114-130.

- Arlt, G. [1994], Fundament oder Zirkel? Über die Schwierigkeit, Helmuth Plessners Werk als Einheit darzustellen, in: *Philosophische Rundschau* 41 (2), 158-165.
- Arlt, G. [2001], *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Metzler.
- Asemissen, H. U. [1981], Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen, in: J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophen der Gegenwart II: Scheler, Hönigswald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen*, 2. erg. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 146-180.
- Bek, T. [2011], *Helmuth Plessners geläuterte Anthropologie. Natur und Geschichte: zwei Wege einer Grundlegung Philosophischer Anthropologie verleblichter Zweideutigkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Bollnow, O. F. [1972], Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien, in: R. Rocek, O. Schatz (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute*, München, Beck, 19-36.
- Delitz, H., Seyfert, R. [2018], Political Anthropology. Introduction, in: H. Plessner, *Political Anthropology*, Evanston, Northwestern University Press, vii-xxv.
- Fischer, J. [1993], Plessner und die politische Philosophie der zwanziger Jahre, in: V. Gerhardt, H. Ottmann, M. P. Thompson (Hrsg.), *Politisches Denken. Jahrbuch 1992*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 53-77.
- Fischer, J. [2004], Rezension zu Gesa Lindemann, Die Grenzen des Sozialen, in: *Soziologische Revue* 27 (2), 227-232.
- Fischer, J. [2008], *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München, Alber.
- Fischer, J. [2016], *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist, Velbrück.
- Fischer, J. [2018], Epilogue: Political Anthropology: Plessner's Fascinating Voice from Weimar, in: H. Plessner, *Political Anthropology*, Evanston, Northwestern University Press, 89-110.
- Giammusso, S. [1991], "Der ganze Mensch". Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner, in: *Dilthey-Jahrbuch* 7, 112-138.

- Giammusso, S. [2012], *Hermeneutik und Anthropologie*, Berlin, Akademie.
- Hammer, F. [1965], *Die exzentrische Position des Menschen. Methoden und Grundlinien der Philosophischen Anthropologie* Helmuth Plessners, Bonn, Bouvier.
- Hetzel, A. [2005], Der Mensch als »praktischer Anspruch«. Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie, in: G. Gamm, M. Gutmann, A. Manzei (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld, transcript, 233-258.
- Honneth, A. [2002], Plessner und Schmitt. Ein Kommentar zur Entdeckung ihrer Affinität, in: W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen (Hrsg.), *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 21-28.
- König, J., Plessner, H. [1994], *Briefwechsel 1923-1933*, hrsg. v. H.-U. Lessing, A. Mutzenbecher, Freiburg/München, Alber.
- Kramme, R. [1989], *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Krüger, H.-P. [1996], Die Leere zwischen Sein und Sinn: Helmuth Plessners Heidegger-Kritik in "Macht und menschliche Natur" (1931), in: W. Bialas/B. Stenzel (Hg.), *Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz. Intellektuellendiskurse zur politischen Kultur*, Weimar/Köln/Wien, Peter Lang, 177-199.
- Krüger, H.-P. [2015], Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens, in: O. Mitscherlich-Schönherr, M. Schloßberger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie V: Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur*, Berlin, Akademie, 15-32.
- Krüger, H.-P. (Hrsg.) [2017], *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Klassiker Auslegen*, Berlin: de Gruyter.
- Krüger, H.-P. [2019a], Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus – Zur Philosophie der Geschichte in Plessners Philosophischer Anthropologie [2013], in: Ders.: *Homo*

absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich, Berlin, de Gruyter, 431-461.

Krüger, H.-P. [2019b], *Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin, de Gruyter.

Lindemann, G. [2004], Reflexive Anthropologie und die Analyse des Grenzregimes. Zur Aktualität Helmuth Plessners, in: U. Bröckling u.a. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen, Narr, 23-34.

Lindemann, G. [2005], Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners, in: G. Gamm, M. Gutmann, A. Manzei (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie: Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld, transcript, 83-97.

Lindemann, G. [2006], Soziologie – Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes, in: Dies., H.-P. Krüger (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie, 42-62.

Lindemann, G. [2014], Von der Kritik der Urteilskraft zum Prinzip der offenen Frage, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, 382-408.

Mitscherlich, O. [2007], *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin, Akademie.

Pietrowicz, S. [1992], *Helmuth Plessner: Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*. Freiburg/München, Alber.

Plessner, H. [1953], *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Bern/München, Francke.

Plessner, H. [31975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928]*. Berlin/New York, de Gruyter.

Plessner, H. [1980], Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes [1923], in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 7-315.

Plessner, H. [1981], Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht [1931], in: Ders.,

- Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 135-234.
- Plessner, H. [1983a], Die Frage nach der *Conditio humana* [1961], Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 136-217.
- Plessner, H. [1983b], Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie [1956], in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 116-135.
- Plessner, H. [1985], Selbstdarstellung, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 302-341.
- Plessner, H. [2002a], *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [1924]. Mit einem Nachwort von J. Fischer, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [2002b], *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, hrsg. v. H.-U. Lessing, Berlin, Akademie-Verlag.
- Plessner, H. [2019], *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*, hrsg. v. J. Gruevska, H.-U. Lessing, K. Liggieri, Berlin, Suhrkamp.
- Redeker, H. [1993], *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Richter, N. A. [2005], *Grenzen der Ordnung: Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt a.M., Campus.
- Schürmann, V. [1997], Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Philosophische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45, 345-361.
- Schürmann, V. [2014], *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*, Paderborn, Wilhelm Fink.
- Schürmann, V. [2018], Volkhaftigkeit in der Weltgesellschaft. Was kann Plessner meinen?, in: *Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie*, hg. v. R. Adolphi, A. Gniazdowski, Z. Krasnodebski, Nordhausen, T. Bautz Verlag.

- Voegelin, E. [1931], Besprechung: H. Plessner, Macht und menschliche Natur, in: *Kölner Vierteljahrsschrift für Soziologie* 10, 255–257.
- Wunsch, M. [2014], *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- Zijderveld, A. C. [1993], Vorwort, in: H. Redeker: *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin, Duncker & Humblot, 5-7.

The “Levels of the Organic Life and the Human” (1928) and the “Political Anthropology” (1931): An avoidable misunderstanding in the Plessner-Interpretation

Keywords

philosophical anthropology; political anthropology; eccentric positionality; Helmuth Plessner; Plessner controversy

Abstract

For some time there has been a certain philosophical and sociological hype about the *Power and the Human Nature. An Attempt at an Anthropology of the Historical World View (Political Anthropology)* within Plessner scholarship, which portrays this book, next to the *Levels of the Organic Life and the Human*, as a «second anthropological key work». This will be rejected here for a number of reasons.

The argument will be set up in four steps: Firstly, we will sketch the *genesis of Plessner's philosophical-anthropological thinking* from the beginning of the 1920s to the beginning of the 1930s – from the *Levels* (1928) to the *Political Anthropology* (1931). Secondly, we will rehearse the recent tendency of a certain type of Plessner research since the 1990s which attributes to the *Political Anthropology* its own and even superior status in relation to the *Levels-book* of 1928. Thirdly, from a *philological* point of view, Plessner himself, at a later stage, did not regard the *Political Anthropology* as exceptional within his body of work. Fourthly, *philosophically*, a systematic investigation can also show that the *Political Anthropology* as an «attempt of an anthropology of a historical world view» is all in all nothing more than an elaboration of the theory of the inescapable historicity and language diversity of the

human being, a theory already derived from the second «basic anthropological law» of the «mediated immediacy» in the *Levels-book*. The «principle of inscrutability», which is explicated in the *Political Anthropology* from 1931, follows, in Plessner's own logic, from the «anthropological basic law» of the «mediated immediacy» from 1928.

The central thesis is the following: the whole premise of the preference of the *Political Anthropology* of a certain type of Plessner interpretation is wrong: *there is no second anthropological key work of Plessner*, but the foundation set out in the *Levels of the Organic and the Human* which argues in a natural philosophical manner is, and remains, Plessner's philosophical-anthropological key work to which he relates all his other writings, including the later writings such as the *Political Anthropology*.

Joachim Fischer
TU Dresden
Philosophische Fakultät
Institut für Soziologie
E-mail: joachim.fischer@tu-dresden.de

HELENA HOCK

DER EIGENE TOD UND
DAS MENSCHLICHE MITEINANDER –
GELINGENDE STERBEBEGLEITUNG
VOR DEM HINTERGRUND DER
PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE
HELMUTH PLESSNERS¹

INHALTSANGABE: *1. Die Frage nach einem humanen Sterben; 2. Normative Vorgaben in der modernen Sterbebegleitung; 3. Menschliches Sterben in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners; 3.1. Das Menschenbild Helmuth Plessners; 3.2. Richtiges menschliches Sterben?; 3.3. Gelingende Sterbebegleitung; 4. Fazit: Die Anerkennung der Unergründlichkeit des sterbenden Menschen als Aufgabe der Sterbebegleitung.*

1. Die Frage nach einem humanen Sterben

Im Rahmen der Covid-19-Pandemie ist die Frage, was ein gutes menschliches Sterben ausmacht, ins Zentrum der allgemeinen Aufmerksamkeit gerückt. Prominent wurde in der Politik und den Zeitungen beispielsweise verhandelt, ob es einem menschlichen Sterben entsprechen könne, allein auf einer Isolationsstation zu sterben [Dorn 2020; Rösmann 2020] oder ob es die Würde des sterbenden Menschen verletze, wenn sein Sterben an der Erkrankung aufgenommen und im Fernsehen gezeigt wird [Filipovic 2020]. Die im öffentlichen Diskurs aktuell gewordene Frage nach einem guten menschlichen Sterben beschäftigt die Sterbebegleitung schon länger. Im Rahmen der Hospizbewegung, als gesellschaftliche Bewegung, und der Palliative Care, als professionell-berufliche Seite, möchte die Sterbebegleitung durch eine

¹ Ich danke Frau Dr. habil. Olivia Mitscherlich-Schönherr für ihre Unterstützung bei der Erstellung dieses Aufsatzes und ihre hilfreichen Anmerkungen.

ganzheitliche Betreuung ein gelingendes Sterben unterstützen [Müller-Busch 2019, 4 f.; Bausewein *et al.* 2018, 3-6]. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, steht die moderne Sterbebegleitung in ihrem Ziel, dem sterbenden Menschen ein gelingendes Sterben zu ermöglichen, vor der Problematik, normative Bilder eines richtigen Sterbens zu entwickeln. Dem Ideal eines richtigen Sterbens möchte ich in diesem Aufsatz in Rückgriff auf die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners eine Offenheit gegenüber den Möglichkeiten des Gelingens des Sterbens für den Einzelnen entgegensetzen und ausgehend davon die Frage nach einer gelingenden Sterbebegleitung neu betrachten.

2. Normative Vorgaben in der modernen Sterbebegleitung

Die moderne Sterbebegleitung geht auf die Hospizbewegung unter Cicely Saunders zurück. Ende der 1950er Jahre erkannte sie eine Versorgungslücke in der ausschließlich auf kurative Ziele ausgelegten Behandlung von onkologischen Erkrankungen [Clark 2007, 430 f.]. Einer Medizin, die das Sterben größtenteils außen vor ließ [Clark 2007, 431] und in der das ehrliche Sprechen über den bevorstehenden Tod als Tabuthema galt [Aries 1974, 540 f.], wollte sie mit der Gründung von Hospizen und Palliativstationen einen Raum entgegensetzen, in dem die Sterbenden in all ihren Bedürfnissen als Individuen anerkannt werden. Dabei setzte sie voraus, dass Sterbende nicht nur physische, sondern auch psychosoziale und spirituelle Bedürfnisse haben. Diesen sollte im Rahmen eines «total pain» Konzepts begegnet werden [Clark 1999, 732]. Die Voraussetzung hierfür war eine Offenheit für Gespräche über das Sterben und die Prognose einer Erkrankung [Streeck 2016, 137], die im Gegensatz zu der damaligen paternalistischen Medizin stand, die den Betroffenen bis zuletzt die Hoffnung auf eine Heilung nicht verwehren wollte [Armstrong 1987, 653].

Insbesondere in den letzten Jahren hat sich ein Diskurs darüber entwickelt, inwiefern diese Ideale der Anfänge der Hospizbewegung sich zu der Vorstellung eines richtigen Sterbens entwickelt haben. In dem soziokulturellen Kontext der modernen westlichen Gesellschaft, die das autonome Subjekt in den Fokus rückt, das sein Leben selbst gestalten kann und soll, habe sich zunehmend ein normatives Bild des Sterbens

entwickelt [Seale 1998, 110-112; Carpentier & van Brussel 2012, 109 f.]. Dieses zeichne sich durch die bewusste, individuelle Gestaltung des Sterbens durch den Betroffenen aus. So erläutern Goldsteen und andere: «[A]wareness, autonomy, a self-chosen coping style and open and honest communication [...] can be seen as a ‘cultural script’ that is dominant in the international literature of western palliative care» [Goldsteen *et al.* 2006, 379].

In den Anfängen der Hospizbewegung entsprach die Forderung einer Offenheit gegenüber Gesprächen über das Sterben dem Anspruch, den Sterbenden nicht über seinen Zustand anzulügen. Gleichzeitig wurde dem Sterbenden ein Recht auf Nicht-Wissen zugestanden: «A patient may demand the truth he already suspects and find it easier to be done with deception. Another may prefer to live his last days as though he were going to live here for ever and will not know if he can help it. Each has a right to his choice and to his doctor’s co-operation in it» [Saunders 2006, 31]. In der modernen Sterbebegleitung wird die Forderung nach Wahrhaftigkeit immer mehr auf den Sterbenden projiziert. Er soll von seinem Sterben wissen und dieses annehmen, anstatt es zu verdrängen. An der Sterbebegleitung ist es, ihn dabei zu unterstützen. Ihr Ziel ist es, dem Patienten zu helfen, ein Bewusstsein über sein Sterben zu entwickeln. Die Alternative, den Tod zu verdrängen, wird dagegen negativ bewertet und ihr wird weniger Legitimität innerhalb der Sterbebegleitung zugestanden [Zimmermann 2007, 299-308].

Denn das Bewusstsein über das Sterben ist die Voraussetzung des Ziels der individuellen Gestaltung des Sterbens [Streeck 2019, 241]. Vor dem Hintergrund einer westlichen Gleichsetzung von Individualität mit Autonomie wird der Sterbende als «self-determining and self-governing being» [Randall & Downie 1999, 212] verstanden [Wilson *et al.* 2014, 1021 f.]. Im Rahmen einer «preference autonomy» [Randall & Downie 1999, 212] soll sich die Sterbebegleitung an den Wünschen und Vorstellungen der Betroffenen orientieren [Wilson *et al.* 2014, 1021 f.]. Der sterbende Mensch ist aufgefordert, an den Zielen der Sterbebegleitung – einer Linderung von physischen, psychischen, spirituellen und sozialen Leiden – aktiv mitzuwirken: «Ihm kommt es zu festzulegen, welche Behandlungen und Therapien er in Anspruch nehmen möchte, ob er psychologische Betreuung oder die Beratung eines Sozialarbeiters

wünscht und wie es mit seinen Bedürfnissen nach seelsorglichem Beistand aussieht» [Streeck 2019, 241]. Dem sterbenden Menschen wird dabei in Aussicht gestellt, dass seine individuelle, autonome Gestaltung des Sterbens dieses weniger leidvoll – im Idealfall sogar hoffnungsvoll – werden lassen könne:

Dying people, through the focus for concern as they enact personal journeys of inner exploration, are offered the opportunity, by writing themselves into a revivalist cultural script, to participate in the construction of the caring team as joint adventurers [...]. These hoped-for journeys, through stages of denial to eventual acceptance for example, represent for committed onlookers a ritual transformation of death into life, hope or 'fertility' [...] [Seale 1998, 121]

Die Möglichkeit, sein Sterben selbst zu gestalten, birgt somit enormes normatives Potential. Schließlich wird so dem Einzelnen auch die Verantwortung für eine (fehlende) Optimierung seines Schicksals des Sterbens übertragen [Streeck 2019, 247-251]. Daher folgert Streeck: Dem sterbenden Menschen «wird nicht nur zugestanden, sondern es wird erwartet, dass er [...] seine Wünsche äußert und sich umsorgen lässt, kurzum, die Bemühungen um die Verbesserung seiner Lebensqualität begrüßt» [Streeck 2019, 242]. Diese hätte zur Folge, dass fragwürdig werde, «inwieweit Palliative Care dem selbstgewählten Anspruch, den Wünschen und Bedürfnissen des Sterbenden gerecht zu werden, tatsächlich Genüge tut: Wie begegnen Palliativteams demjenigen, der nicht wissen möchte, wie es um ihn steht? Oder jenem, der darauf verzichtet, selbst zu bestimmen, und Entscheidungen lieber seinen Ärzten oder Angehörigen überlässt?» [Streeck 2016, 144]. Das Ideal einer bewussten, autonomen Gestaltung des eigenen Sterbens ist dabei nicht nur vor dem Hintergrund abweichender Präferenzen des sterbenden Menschen kritisch zu sehen, sondern auch in Hinblick auf abweichende Fähigkeiten des sterbenden Menschen. So erläutert Walter: «The good death is one in which I make my own choices about my last days and months. In individualistic societies, the bad death is that of the person with no autonomy: the patient with stroke or Alzheimer's disease, who cannot communicate his or her wishes or whose brain has so deteriorated that there are no wishes left» [Walter 2003, 219].

Zusammengefasst erscheint der Anspruch der Sterbebegleitung, jeden Menschen bei der bewussten, autonomen Gestaltung seines Sterbens zu unterstützen, Gefahr zu laufen, die Betroffenen mit Erwartungen zu konfrontieren, die diese möglicherweise nicht erfüllen können oder möchten. Das zugrundeliegende Menschenbild erscheint zu kurz gegriffen. Wie aber kann die Sterbebegleitung gelingen, ohne die Autonomie des Einzelnen zur normativen Vorgabe zu erheben oder in eine paternalistische Medizin zu verfallen? Im Folgenden soll versucht werden, diese Frage in Rückgriff auf Helmuth Plessners philosophische Anthropologie zu beantworten.

3. Menschliches Sterben in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners

Vor dem Hintergrund des im vorherigen Kapitel beschriebenen Menschenbildes der westlichen Sterbebegleitung bietet Helmuth Plessners Beschreibung des Menschen als Lebewesen mit exzentrischer Positionalität eine Sicht auf den Menschen jenseits festlegender Definitionen. Dies soll in einem ersten Schritt (3.1) dargestellt werden. Im Anschluss wird ausgehend von diesen Überlegungen die Frage nach einem gelingenden menschlichen Sterben behandelt (3.2). Zuletzt (3.3) wird auf die gelingende Sterbebegleitung eingegangen.

3.1. Das Menschenbild Helmuth Plessners

In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, inwiefern das Menschenbild Helmuth Plessners über das westliche Ideal eines bewusst agierenden, autonomen Subjekts hinausgeht. Dabei ist nach Helmuth Plessner der Mensch als Lebewesen mit «exzentrischer Positionalität» durchaus zum reflexiven Handeln befähigt, denn mit der exzentrischen Positionalität ist dem Menschen die Möglichkeit zur Distanz zu sich in einem fiktiven Standpunkt gegeben [Plessner 1975, 290 f.]: Der Mensch «vermag sich von sich zu distanzieren, zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen» [Plessner 1975, 293]. Diese Distanz befähigt den Menschen, über sich selbst und ihm Begegnendes zu reflektieren

[Fahrenbach 1995, 81]. Er unterscheidet «die durchzumachende und die wahrzunehmende Realität» [Plessner 1975, 296].

In Distanz zu sich selbst ist es dem Menschen nicht möglich, «im Zentrum seiner Positionalität [...] einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht» [Plessner 1975, 309]. Stattdessen fühlt der Mensch sich zum Handeln aufgerufen [Fischer 2014, 88 f.]. Aufgrund seines fiktiven Standpunktes ist der Mensch in Reflexion auf sich und seine Umwelt gezwungen, «das Leben zu führen, welches er lebt, d.h. zu machen, was er ist [...] [,] weil er nur ist, wenn er vollzieht» [Plessner 1975, 310]. Der lebendige Mensch ist so ein gestalterisches Lebewesen. Er schafft sich einen Lebensraum, indem er Werkzeuge erfindet und kulturelle Praktiken sowie Deutungshorizonte entwickelt [Krüger 2017, 191-195].

Inwiefern weist das Verständnis des Menschen als Lebewesen mit exzentrischer Positionalität also über die Vorstellung des Menschen als bewusst agierendes, autonomes Subjekt hinaus?

Zu beachten ist, dass der Mensch nicht nur in einem fiktiven Standpunkt steht, sondern auch an seinen Leib gebunden ist [Zizek 2012, 171-179]. Der Mensch bleibt neben seiner Reflexivität «wesentlich im Hier-Jetzt gebunden, e[r] erlebt auch ohne den Blick auf sich, hingenommen von den Objekten des Umfeldes und den Reaktionen des eigenen Seins» [Plessner 1975, 291]. Somit lebt der Mensch «in einem unaufhebbaren Doppelaspekt der Existenz» [Plessner 1975, 292] und hieraus resultiert ein unsicherer Standpunkt des Menschen «diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung in Raum und Zeit» [Plessner 1975, 291]. Aufgrund seines unsicheren Standpunktes kann der Mensch die Distanz zu sich selbst und seiner Umwelt verlieren. Er kann von den Dingen, die ihm widerfahren, von Gefühlen und Erlebnissen übermannt werden. Dies zeigt sich beispielsweise in den menschlichen Reaktionen des Lachens und Weinens [Fischer 2014, 86-89]. Diese stellen «die Unmöglichkeit dar, zwischen der Person und ihrem Körper das zum Verhalten entsprechende Verhältnis zu sichern» [Plessner 2017, 83].

Wesentlich für eine Beschreibung des Menschen ist daher nicht seine Möglichkeit zum reflexiven Handeln, sondern seine Ortlosigkeit, da er weder in seiner Leiblichkeit noch in seiner Reflexivität vollständig

aufgehen kann [Kersting 2017, 161-163]. Angesichts dieser Ortlosigkeit bleibt der Mensch bei Plessner ein «*homo absconditus*» [Plessner 1983, 359], ein unergründlicher Mensch, für den seine «Verborgenheit [...] für sich selbst wie für seine Mitmenschen» [Plessner 1983, 359] wesentlich ist.

Das Primat der Unergründlichkeit des Menschen vor allen anderen Eigenschaften bei Plessner zeigt sich auch darin, dass er in der Unergründlichkeit die menschliche Würde begründet sieht [Gamm 2006, 109-114]:

Eine Erkenntnis, welche die offenen Möglichkeiten im und zum Sein des Menschen, im Großen wie im Kleinen eines jeden einzelnen Lebens verschüttet, ist nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde. Der *homo absconditus*, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft [Plessner 1983, 134].

3.2. *Richtiges menschliches Sterben?*

Ausgehend von seinem offenen Menschenbild entwickelt Plessners Anthropologie kritisches Potential gegenüber Definitionen eines richtigen menschlichen Sterbens. In seinem Aufsatz «Über die Beziehung der Zeit zum Tode» wendet er sich gegen die zu seiner Zeit durch die Existenzphilosophie populär gewordene Auffassung, menschliches Sterben gelinge nur in einer reflektierten Gestaltung durch den Betroffenen. Diese Auffassung übersieht nach Plessner «die außermenschliche Natur und speziell ihre biologischen Bereiche» [Plessner 1985, 256].

Doch was sind die außermenschliche Natur und ihre biologischen Bereiche? Helmuth Plessner erläutert weiter, dass die Tiefe des Todes sich nur in Bezug auf das «in Frage gestellte Fortleben in der auch den Menschen tragenden Dimension des Lebens, die ihm mit den Tieren gemeinsam ist» [Plessner 1985, 259] begreifen lasse, die näher als die «zu erfüllende Zeitlichkeit» [Plessner 1985, 260] charakterisiert wird. Ich

verstehe Plessner hier so, dass der Tod auf den prinzipiellen Widerfahrnischarakter des Lebens verweist. Der Mensch ist an die Umwelt und räumliche und zeitliche Bedingungen als äußere Widerfahrnisse gebunden [Weingarten 2004, 47 f.]. Doch die Widerfahrnisse stellen für den Menschen nicht nur eine Äußerlichkeit dar: Mit den Tieren gemeinsam ist dem Menschen der biologische Bereich der Leiblichkeit [Plessner 1975, 291 f.]. Insofern der Mensch an diese gebunden ist, ist der Widerfahrnischarakter wesentliches Merkmal der menschlichen Personalität. So erklärt Boris Zizek über die Rolle der Leiblichkeit bei Plessner:

Der Leib nimmt immer schon und fortlaufend Verhältnisbestimmungen vor. [...] Mit der Betonung der Vorgängigkeit leiblicher Umfeldbeantwortung verdeutlicht Plessner weiter das Verhältnis des Subjekts zu seinem Leib. Das Subjekt, Instanz der Reflexion und der Entscheidung, steht zu seinem Leib im Verhältnis der Nachträglichkeit und erleidet gegenüber einem Konzept eines starken, souveränen Subjekts einen relativen Herrschaftsverlust [Zizek 2012, 179].

Menschliches Sterben ist demnach der Möglichkeit nach nicht nur autonom gestaltend, sondern intrinsisch auch bedürftig und passiv [Kersting 2017, 162]. Es kann zu den «Schicksalsformen des menschlichen Lebens» [Plessner 1975, 154] gerechnet werden. Diese definiert Plessner weiter: «Schicksalsformen sind nicht Formen des Seienden, sondern für das Seiende; das Sein tritt unter sie und erleidet sie» [Plessner 1975, 154].

Dies bedeutet jedoch umgekehrt nicht, dass das Sterben nur hingenommen werden kann. Sterben ist nach Plessner eine Grenzphase zwischen dem Leben und dem Tod [Krüger 2020, 380]: «Das Sterben [...] gehört durchaus dem Leben an» [Plessner 1975, 153]. In seinem Leben ist der Mensch nach Plessner nicht nur passiv, sondern er realisiert seine Grenzen aktiv selbst [Plessner 1975, 127-130]. Noch einen Schritt weiter gestaltet der Mensch auch seine Umgebung. Wie im vorherigen Abschnitt erläutert, ist in der exzentrischen Positionalität des Menschen auch immer das über sich Hinausgehen angelegt. Die Ortlosigkeit des Menschen, der Verlust der Natürlichkeit des Tieres, führt dazu, dass der Mensch der Herausforderung begegnet, sich seine Lebenswelt gestalte-

risch zu schaffen [Krüger 2017, 190-195]. Sein Drang zur Gestaltung kann sich dabei auch auf das Sterben als Teil des Lebens [Plessner 1975, 153] beziehen. Es ist also keineswegs so, dass Plessner einen aktiven Umgang mit dem Sterben nicht als Möglichkeit sieht, doch handelt es sich bei ihm nicht um eine Notwendigkeit für ein gelingendes Sterben. Ein untätiges Erleiden des Sterbens entspricht dem Menschen ebenso wie eine reflexive Gestaltung. Der Mensch bleibt auch im Sterben ein unbestimmbares, unergründliches Lebewesen [Krüger 2020, 392].

Mit Plessner ist nicht nur ein einseitiges Verständnis der autonomen Gestaltung als Bedingung eines gelingenden Sterbens kritisch zu hinterfragen. Vielmehr ist das Ideal eines gelingenden Sterbens einzig im Sinne eines leidlosen und hoffnungsvollen Sterbens zurückzuweisen. Aufgrund seiner exzentrischen Positionalität, seiner ins Negative gestellten Lebensform, ist der Mensch wesenskonstitutiv mit Unsicherheiten und krisenhaften Erfahrungen konfrontiert [Plessner 1975, 309 f.]: «[W]as soll ich tun, wie soll ich leben, wie komme ich mit dieser Existenz zu Rande –, bedeuteten den (bei aller historischen Bedingtheit) wesentypischen Ausdruck der Gebrochenheit oder Exzentrizität [...]» [Plessner 1975, 309]. Angesichts des Todes spricht Plessner von «dem nach Sinn verlangenden Menschen» [Plessner 1985, 237]. In seinem Aufsatz «Über die Beziehung der Zeit zum Tode» erläutert Plessner in kulturhistorischer Reflexion die stetigen Versuche des gestalterischen Menschen, Sicherheit angesichts des Todes zu erlangen. Gänzlich gelingt ihm das nach Plessner nie: Mit den mythischen Wiedergeburtsvorstellungen der Antike, die von einem zirkulären Zeitverständnis ausgehen, kann der Mensch die Frage nach der «Bedeutung des individuellen Todes» [Plessner 1985, 227] nicht beantworten [Plessner 1985, 227]. Paradiesische Jenseitsvorstellungen im Christentum sehen sich in der Aufklärung mit teilweise entgegengesetzten naturwissenschaftlichen Weltbildern konfrontiert [Plessner 1985, 336]. In der Moderne sucht der Mensch den Sinn in Kultur und Wissenschaft, die in ihrer Pluralität die «exzentrische Entzogenheit eines letzten Grundes» [Mitscherlich-Schönherr 2007, 237] zeigen und so die konstitutive Heimatlosigkeit des Menschen ebenfalls nicht überwinden können [Mitscherlich-Schönherr 2007, 237 f.]. Das Ziel meiner vorhergehenden Ausführungen ist nicht die Zurückweisung von religiösen, kulturell

vermittelten oder individuellen Sinnerfahrungen angesichts des Todes. Vielmehr dienen sie mir zur Veranschaulichung eines Verständnisses des Menschen als ortloses Wesen, dessen Sinnsuche aufgrund seiner exzentrischen Positionalität der Möglichkeit nach immer auch scheitern und dessen Leben leidvoll erfahren werden kann. Ausgehend davon kritisiere ich normative Ideale eines Sterbens, die in ihrem absoluten Gelingen für ebendiese Aspekte des Menschseins nicht ausreichend Raum lassen.

3.3. Gelingende Sterbebegleitung

Bei Plessner wird die Frage nach dem richtigen menschlichen Sterben somit offen gehalten. Aber ist damit auch die Frage nach einer gelingenden Sterbebegleitung offen? Um dies zu beantworten ist zunächst ein Blick auf die Mitwelt als die geteilte Sphäre aller Menschen nach Plessner notwendig. Die Mitwelt ergibt sich direkt aus der exzentrischen Positionalität des Menschen: In der exzentrischen Positionalität steht der Mensch in Distanz zu sich selbst. Er steht in einem Verhältnis zu seinem Leib und seinem Körper. Diese Struktur hat der Mensch mit allen anderen Menschen gemeinsam [Krüger 2017, 188]. Das individuelle Ich des einzelnen Menschen erscheint vor diesem Hintergrund noch einmal als allgemeines Ich. Aus der Gemeinsamkeit eines fraglichen Standpunktes, einer Ortlosigkeit aller Menschen, ergibt sich eine Austauschbarkeit der verschiedenen Glieder der Mitwelt. Jeder Mensch könnte auch der andere Mensch sein [Lindemann 2017, 172 f.]: «Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht» [Plessner 1975, 304]. Exzentrische Positionalität und Mitwelt stehen so in einer unmittelbaren Verbindung zueinander: «Die Mitwelt trägt die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird» [Plessner 1975, 300-303].

In ihrer Struktur entspricht die Mitwelt der exzentrischen Positionalität: So wie der Mensch auf sich selbst bezogen ist und gleichzeitig eine Einheit darstellt, so kann er auch auf andere Menschen bezogen sein, mit denen er in der Mitwelt eine Einheit bildet [Krüger 2017, 188]: «Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des Geistes» [Plessner 1975, 303]. Die Mitwelt stellt bei Plessner die «Wir-

Form des eigenen Ichs» [Plessner 1975, 303] dar [Krüger 2017, 188]. In dieser geistigen Struktur bildet sie die Voraussetzung für Sozialisation: «Die Mitwelt als solche, d.h. die durch Negativität ermöglichte Struktur der Vertauschbarkeit der Standorte, bildet die allgemeine Voraussetzung für die Bildung gesellschaftlich-symbolischer Ordnungen, z. B. dafür, dass in konkreten Sozialisationsprozessen, die Perspektive je konkreter Anderer übernommen werden kann» [Lindemann 2017, 173].

Aufgrund der Wir-Form, der Austauschbarkeit der Menschen in der Mitwelt, ergibt sich, dass Menschen für andere Menschen Fähigkeiten übernehmen können. Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, wie bei Plessner die Schaffung eines Lebensraums und das Leben im aktiv handelnden Vollzug [Plessner 1975, 309] als Aufgabe des Menschseins keine normative Festlegung des Einzelnen auf diese bedeutet. Innerhalb der Mitwelt kann das Führen des Lebens – die Reflexion, das planvolle Handeln und die bewusste Gestaltung der Umwelt – als allgemeine Anforderung begriffen werden, die auch stellvertretend für andere Menschen durchgeführt werden kann, und nicht als konkrete Bestimmung des Individuums [Manzei 2003, 250 f.].

Ist es einem sterbenden Menschen aufgrund eines Schwindens der körperlichen und eventuell auch geistigen Fähigkeiten nicht möglich oder ist er nicht willens, sein Sterben aktiv und autonom zu gestalten, berührt dies die Persönlichkeit des Menschen somit nicht [Gamm 2006, 109 f.]. Stattdessen ist die Mitwelt aufgrund einer Vertauschbarkeit der Standpunkte aufgefordert, den Menschen in seinem Sterben zu unterstützen [Krüger 2020, 389-392]. Im Anschluss an Paul Landsberger erläutert Plessner: Der sterbende Mensch «ist mein Nächster, er ist der andere, er ist ich, ich bin er. Was ihm geschieht, geschieht mir und umgekehrt; sein Tod ist auch immer schon der meine» [Plessner 1985, 256]. Dies darf jedoch nicht als ein Appell zu einer paternalistischen Sterbebegleitung verstanden werden, die aufgrund der eingeschränkten aktuellen Fähigkeit des sterbenden Menschen für diesen die Gestaltung und Ausführung des Sterbens bestimmen soll. Vielmehr würde eine so verstandene Sterbebegleitung den Menschen in seiner Unergründlichkeit gänzlich verfehlen. Der Mensch geht in der Wir-Sphäre des Geistes der Mitwelt genauso wenig auf, wie in jedem anderen Standort. In seiner Leiblichkeit ist der Mensch unvertretbar. In dem Vollzug der ex-

zentrischen Positionalität, in dem Verhalten zu dem eigenen unsicheren Standort, zeigt sich die Einzigartigkeit der Person [Krüger 2020, 389 f.].

Dies bedeutet, dass die Übernahme von mit der exzentrischen Positionalität gegebenen Fähigkeiten für die Sterbebegleitung mit großen Unsicherheiten verbunden ist [Krüger 2020, 390 f.]: «[D]ie Gefühlslage der Sterbenden bleibt ihre, wird nicht die eigene Lage» [Krüger 2020, 391]. Eine Sterbebegleitung, die ein menschliches Sterben ermöglichen will, muss es aushalten, einem Anspruch gerecht werden zu wollen, für dessen gelingende Erfüllung keine «allgemein anerkannten Garantien gegeben werden» [Plessner 1983, 37] können [Hetzel 2005, 233 f.]. Das Gelingen der Sterbebegleitung nach objektiven Kriterien, wie beispielsweise einer möglichst autonomen Gestaltung, ist mit Plessner nicht möglich. Stattdessen steht die Sterbebegleitung vor der Aufgabe, offen zu bleiben für die Ansprüche, die ein Individuum hier und jetzt stellt. Dies wird von Hans-Peter Krüger unter dem Schlagwort des Mitgefühls zusammengefasst: «Leibliche Verschmelzung mit dem Sterbenden hilft ihm gerade nicht, Mitgefühl mit ihm in seiner Lage aber sehr wohl. Es eröffnet Zugang nicht nur zu dem, was der Sterbenden aktuell fehlt und daher zu tun ist, sondern auch zu der Andersartigkeit des sterbenden Lebens, ohne es den eigenen Vorstellungen vom Leben zu unterwerfen» [Krüger 2020, 291 f.]. Da auch eine Offenheit gegenüber dem sterbenden Menschen seine Andersartigkeit nie hintergehen kann, gehört zu einer Achtsamkeit gegenüber der Individualität des sterbenden Menschen immer auch eine kritische Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen einer Erkenntnis und Erfüllung seiner Bedürfnisse durch die Mitmenschen [Kersting 2017, 293 f.].

4. Fazit: Die Anerkennung der Unergründlichkeit des sterbenden Menschen als Aufgabe der Sterbebegleitung

Vom Ausgangspunkt normativer Tendenzen in der modernen Sterbebegleitung zeigt sich die Aktualität der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Indem Plessner das Wesen des Menschen in seiner Unergründlichkeit sieht, geht er über festlegende Definitionen des Menschseins hinaus. Ihm gelingt der Entwurf einer Anthropologie, die offen bleibt für die Fraglichkeit des Menschen und des Gelingens des

menschlichen Lebens und Sterbens. Menschliches Sterben erscheint wie menschliches Leben im Allgemeinen in einem Doppelaspekt von passivem Ausgesetztsein und aktivem Vollzug, ohne dass eine Seite dem Menschen mehr entspricht. Aufgabe der Sterbebegleitung ist es daher nicht, den sterbenden Menschen in jedem Fall zu einer möglichst bewussten und autonomen Gestaltung des Sterbens zu verhelfen, die ein vermeintliches Gelingen des Sterbens verspricht, insofern sie der menschlichen Lebensform entspräche. Stattdessen ist die Anforderung an die Sterbebegleitung, offen zu bleiben für die Unergründlichkeit des Menschenseins und den Menschen auch im Sterben als «das letzte Rätsel der Welt» [Plessner 1981, 230] zu begreifen. Um es in andere Worte zu fassen: Jeder Mensch stirbt seinen eigenen Tod, die Aufgabe der Sterbebegleitung ist es, in Anerkennung dieses Umstandes ein menschliches Miteinander bis zuletzt zu ermöglichen.

Literaturverzeichnis

- Aries, P. [1974], The Reversal of Death: Changes in Attitudes Toward Death in Western Societies, in: *American Quarterly* 26 (5), Special Issue: Death in America (December 1974), 536-560.
- Armstrong, D. [1987], Silence and Truth in Death and Dying, in: *Social Science & Medicine* 24 (8), 651-657.
- Bausewein, C., Roller, S., Voltz, R. [2018], Patientenbedürfnisse, in: Bausewein, C., Roller, S., Voltz, R. (Hrsg.), *Leitfaden Palliative Care. Palliativmedizin und Hospizbegleitung*, München⁶, Elsevier, 1-16.
- Carpentier, N., Van Brussel, L. [2012], On the contingency of death: a discourse-theoretical perspective on the construction of death, in: *Critical Discourse Studies* 9 (2), 99-115.
- Clark, D. [1999], 'Total pain', disciplinary power and the body in the work of Cicely Saunders, 1958-1967, in: *Social Science & Medicine* 49, 727-736.
- Clark, D. [2007], From margins to centre: a review of the history of palliative care in cancer, in: *Lancet Oncology* 8, 430-438.

- Dorn, T. [2020], *Es gibt Schlimmeres als den Tod. Den elenden Tod, ZEIT vom 8.4.2020*, unter: <https://www.zeit.de/kultur/2020-04/sterben-coronavirus-krankheit-freiheit-triage> (Zugriff am 8.6.2021).
- Fahrenbach, H. [1995], «Philosophische Anthropologie» und «Existenzerhellung». Ein nachträglicher Diskurs zwischen H. Plessner und K. Jaspers, in: Friedrich, J., Westermann, B. (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt am Main, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 75-94.
- Filipovic, A. [2020], *Bilder der Corona-Krise «Der Zuschauer ist wahrscheinlich relativ überfordert»*, *Deutschlandfunk Interview vom 20.4.2020*, unter: https://www.deutschlandfunk.de/bilder-der-corona-krise-der-zuschauer-ist-wahrscheinlich.2907.de.html?dram:article_id=475405 (Zugriff am 8.6.2021).
- Fischer, J. [2014], Glück und Unglück – Monopole des Menschen, in: *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 4 (1), 85-96.
- Gamm, G. [2006], «Abgerissenes Bruchstück eines ganzen Geschlechts» Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen, in: Krüger, H.-P., Lindemann, G. (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 103-121.
- Goldstein, M., Houtepen, R., Proot, I. M., Abu-Saad, H. H., Spreuwerberg, C., Widdershoven, G. [2006], What is a good death? Terminally ill patients dealing with normative expectations around death and dying, in: *Patient education and counseling* 61 (1), 378-386.
- Hetzel, A. [2005], Der Mensch als «praktischer Anspruch». Zum Primat des Politischen in Helmuth Plessners Anthropologie, in: Gamm, G., Gutmann, M., Manzei, A. (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld, transcript, 233-258.
- Kersting, D. [2017], *Tod ohne Leitbild? Philosophische Untersuchungen zu einem integrativen Todeskonzept*, Paderborn, mentis.
- Krüger, H.-P. [2017], Die anthropologischen Grundgesetze als Ab-

- schluss der Stufen (Kap. 7.4-7.5, 321-346), in: H.-P. Krüger (Hrsg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, Walter de Gruyter, 179-224.
- Krüger, H.-P. [2020], Homo absconditus. *Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Lindemann, G. [2017], Die Sphäre des Menschen (Kap. 7.1-7.3, 288-321), in: H.-P. Krüger (Hrsg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, Walter de Gruyter, 164-177.
- Manzei, A. [2003], *Körper – Technik – Grenzen. Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Münster, LIT.
- Mitscherlich-Schönherr, Olivia [2007], *Natur und Geschichte: Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag.
- Müller-Busch, H. C. [2019], Eine kurze Geschichte der Palliativmedizin, in: Schnell, M., Schulz-Quach, C. (Hrsg.), *Basiswissen Palliativmedizin*, Berlin³, Springer, 3-8.
- Plessner, H. [1975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin³, Walter de Gruyter.
- Plessner, H. [1981], *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [1983], *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [1985], *Gesammelte Schriften IX*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [2017], *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Ditzingen, Reclam.
- Randall, F., Downie, R. S. [1999], *Palliative Care Ethics: A Companion for All Specialties*, Oxford, Oxford University Press.
- Rösmann, T. [2020], *Sterben auf der Isolierstation*, FAZ vom 20.03.2020, unter: <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/frankfurt/wegen-coronavirus-einsamer-tod-auf-der-isolierstation-16687564.html> (Zugriff am 8.6.2021).
- Saunders, C. [2006], *Selected writings 1958-2004*, Oxford, Oxford University Press.

- Seale, C. [1998], *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Streeck, N. [2016], «Leben machen, sterben lassen»: Palliative Care und Biomacht, in: *Ethik in der Medizin* 28 (2), 135-148.
- Streeck, N. [2019], Der eigene Tod: Anfragen an ein populäres Sterbeideal, in: O. Mitscherlich-Schönherr (Hrsg.), *Gelingendes Sterben. Zeitgenössische Theorien im interdisziplinären Dialog*, Berlin, Walter de Gruyter, 235-254.
- Walter, T. [2003], Historical and cultural variants on the good death, in: *British Medical Journal* 327/7408, 218-220.
- Weingarten, M. [2004], *Sterben (bio-ethisch)*, Bielefeld, transcript.
- Wilson, F., Ingleton, C., Gott, M., Gardiner, C. [2014], Autonomy and choice in palliative care: time for a new model?, in: *Journal of Advanced Nursing* 70 (5), 1020-1029.
- Zimmermann, C. [2007], Death denial: obstacle or instrument for palliative care? An analysis of clinical literature, in: *Sociology of Health & Illness* 29 (2), 297-314.
- Zizek, B. [2012], *Probleme und Formationen des modernen Subjekts: Zu einer Theorie universaler Bezogenheiten*, Wiesbaden, Springer VS.

**One's own death and human togetherness –
successful end-of-life care against the background of
Helmuth Plessner's philosophical anthropology**

Keywords

philosophical anthropology; Plessner; succeeding end-of-life care; dying

Abstract

This paper aims to show to which extent Helmuth Plessner's philosophical anthropology proves beneficial for the topical issue of succeeding care for dying people.

Modern western end-of-life care has been shaped by the hospice movement under Cicely Saunders. Its ideals were the openness to conversations about dying and the recognition of the individuality of the dying person. In a socio-cultural context that focuses on the idea of man as an autonomous, consciously acting subject, these ideals tend to be projected on the dying person and thereby may turn into problematic normative guidelines about a proper way to die. In contrast, referring to Helmuth Plessner's conception of the human being, a right way of human dying is not predefined yet without denying the possibility of a succeeding end-of-life care. As beings with '*exzentrischer Positionalität*', humans are essentially characterised by their uncertain position that eludes any determining definitions. Self-awareness and the capability for reflection are merely a possibility for human beings and never a certainty. Furthermore, the human being features both an actively acting and a passively experiencing side – also with respect to how he or she succeedingly deals with his or her own dying. With Plessner's concept of the '*Mitwelt*' in mind, the task of end-of-life care is to take on functions for the dying person in solidarity with him or her and at the same time to recognise his or her otherness.

Helena Hock
Hochschule für Philosophie München (HFPH)
LMU München
Breisacher Straße 14
81667 München
E-mail: helena_hock@web.de

HANS-PETER KRÜGER

VON DER *VERSPÄTETEN NATION* DER
DEUTSCHEN ZUR VERSPÄTETEN
FÖDERATION EUROPAS. HELMUTH
PLESSNER ÜBER DIE *VERFÜHRBARKEIT*
BÜRGERLICHEN GEISTES IM ZEITALTER
HOCHKAPITALISTISCHER LEBENSMACHT

INHALTSANGABE: 1. *Kosellecks und Winklers Interpretation von Plessners Verspäteter Nation: Folgte Deutschland einem Sonderweg gemessen am westlich-demokratischen Nationalstaat oder verfügte es über föderale Potentiale für sich und Europa?*; 2. *Die «Verführbarkeit bürgerlichen Geistes» im «Hochkapitalismus» und seiner «Lebensmacht»*; 3. *Nach dem Scheitern des amerikanischen Neoliberalismus: Zum verspäteten Beginn des Green New Deal der Europäischen Union im Verhältnis zu den USA und China.*

Deutschland, Italien, Polen, Spanien und Länder, die aus dem ehemaligen Jugoslawien hervorgegangen sind, gelten in Europa exemplarisch als Nationen, die sich im Vergleich mit den westlichen demokratischen Nationalstaaten England, den Niederlanden, Frankreich und den USA «verspätet» haben, denen also ihre Konstituierung als Nationalstaaten in demokratischer Form erst später als diesen gelang. Ich werde mich im Folgenden auf die deutsche Frage beschränken, die durch die Lage Deutschlands in Mitteleuropa stets auch eine europäische Frage war. Mit dem Beitritt der ostdeutschen Bundesländer 1990 zur Bundesrepublik Deutschland ist die deutsche Frage im Rahmen der europäischen Frage gelöst worden. Europa steht längst vor neuen Aufgaben in seinem Verhältnis zu den Vereinigten Staaten von Amerika und der Volksrepublik China, den beiden größten Mächten der Welt, und nachdem das United Kingdom die Europäische Union verlassen hat. Diese neue Lage ist seit der US-Administration von Donald Trump

und dem sich verstärkenden Personenkult um Xi Jinping mehr als deutlich geworden. Der französische Präsident Emmanuel Macron hat eine wichtige Diskussion über die Souveränität Europas angestoßen. Ich gehe daher im Folgenden der Frage nach, ob es im Verhältnis der Europäischen Union zu den USA und China ein vergleichbares Problem der Verspätung gibt, das nun aber nicht mehr auf der Ebene nationalstaatlicher Demokratien, sondern der Föderation von Staaten auf Kontinenten bzw. Subkontinenten liegt.

Um die langfristigen Strukturprobleme Europas und des Westens, d. h. Europas und Nordamerikas, in der Welt zu thematisieren, eignet sich eine erneute Lektüre des in der deutschsprachigen Philosophie des 20. Jahrhunderts einschlägigen Buchs. Die Zitate im Titel meines vorliegenden Artikels verweisen auf Helmuth Plessners Studie *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, die 1959 in zweiter Auflage erschien und 1935 in der schweizerischen Erstausgabe *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* [Plessner 1982a] geheißen hatte. Plessner hatte schon in seiner Naturphilosophie *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928) als den Zweck seines Gesamtanliegens die «Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» [Plessner 1975, 28] angegeben. Diese Zielstellung richtete sich gegen die «Ideologie des Lebens», deren dämonischer Zauber eine «wesentlich resignierte Zeit» erlösen sollte, sowohl von der «Zivilisationsmüdigkeit» und der «Verzweiflung am schöpferischen Sinn des Sozialismus» als auch vom «Fortschrittsoptimismus» als der «Ideologie des expansiven Hochkapitalismus» [*ibid.*, 3-4]. Der Naturphilosophie über die «vertikale» Stellung des personalen Lebens in der Natur werde eine Philosophie der Weltgeschichte folgen, in der die personalen Lebensformen «horizontal» als Kulturen im Hinblick auf ihre «Taten» und «Leiden» [*ibid.*, 32] untereinander thematisiert würden. Plessner entwarf sein horizontales Projekt in *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931) [Plessner 1981] und führte es in der *Verspäteten Nation* erstmals aus [zu Plessners Systematik Krüger 2019].

Plessners Buch über die verspätete Nation hat im Jahre 2000 zu ei-

nem Schlagabtausch zwischen zwei führenden deutschen Historikern, nämlich Reinhart Koselleck und Heinrich August Winkler, geführt. Dieser Schlagabtausch für und gegen einen sogenannten «deutschen Sonderweg», der gemessen wurde am Maßstab der westlichen nationalstaatlichen Demokratien, eignet sich als Ausgangspunkt für meine neue Lektüre. Während Koselleck die ganze Redeweise vom deutschen Sonderweg als ein Ideologem ablehnte und stattdessen mit Plessner die föderalen Potentiale der römischen Reichstradition deutscher Nation stark zu machen versuchte, berief sich Winkler auf Plessners Vergleich zwischen Deutschland und den westlichen Demokratien, um den langen Weg Deutschlands nach Westen zu begrüßen. Diese Historiker-Diskussion übersieht aber den Zusammenhang der europäischen mit der weltgeschichtlichen Lage einerseits durch den Hochkapitalismus, dessen globale Ausbreitung Plessner bereits am Beispiel Japans entwickelt hatte, und andererseits durch die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes, die Plessner schon im Untertitel seines Buchs angezeigt hatte.

Daraus folgen drei Schritte: Ich beginne mit den einander entgegengesetzten Interpretationen der *Verspäteten Nation* durch die beiden genannten Historiker (1.). Dadurch werden wir vor das Problem der Nationalstaaten und Imperien gestellt, das mit Plessner in die Frage nach dem Potential staatlich verfasster Demokratien und ihren Föderationen transformiert wird. Sodann entwerfe ich Plessners Verständnis einer globalen Geschichte des «Hochkapitalismus», der sich von Europa und dem Westen ablösen und durch den globalen Osten übernommen werden kann. Durch hochkapitalistische «Lebensmacht» entsteht die universale Fraglichkeit des Menschseins auch im Verhältnis zur Natur (2.). Abschließend diskutiere ich das Scheitern der Globalisierung des US-amerikanischen Neoliberalismus. In dem begonnenen Kalten Krieg zwischen den USA und China, in dem Europa eine zivilisatorische Rolle ausüben könnte und müsste, hat es sich verspätet (3.).

1. Kosellecks und Winklers Interpretation von Plessners Verspäteter Nation: Folgte Deutschland einem Sonderweg gemessen am westlich-demokratischen Nationalstaat oder verfügte es über föderale Potentiale für sich und Europa?

Koselleck würdigt zunächst in seinem Buch *Zeitschichten* Plessners Monographie über *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, die 1935 in der Schweiz erscheinen musste, da Plessner wegen seiner väterlicherseits halbjudischen Abstammung im September 1933 von der Universität Köln entlassen worden war und ab 1934 im niederländischen Exil lebte. Plessners Buch sei auch aus heutiger Sicht noch ein «gewichtiges Buch», so Koselleck im Jahre 2000, weil es die «Strukturen der Gesellschaft und der geistigen Strömungen» über vier Jahrhunderte aufdecke, die als «langfristige Gründe» [Koselleck 2000, 359 f.] zur Vergegenwärtigung von Geschichte für die Zukunft gelten können. Der phänomenologische Philosoph und Anthropologe Plessner habe «als erster die ganze europäische Geschichte» einbezogen, «um die deutsche daran zu messen, aber ebenso um zu zeigen, wo die deutsche Geschichte zugleich stellvertretend für die europäische eintreten kann» [*ibid.*, 360]. Schließlich zeichne sich Plessners «durchgängige Beweisführung» dadurch aus, «dass alle dualistischen Oppositionen, etwa zwischen Wirtschaft und Politik oder zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Protestantismus und Katholizismus, zwischen Geist und Leben, nie weitertragen, sondern selbst auf ihre immanent ideologische Struktur hin untersucht werden müssen» [*ibid.*, 361]. Plessners Leistung bestehe darin, «dass er sich nie auf billige ideologiekritische Gleise abdrängen» lässt, «nirgends nach Entschuldigungen» sucht, sondern «zu verstehen und zu erklären», «um Verantwortung freizulegen» [*ibid.*, 361 f.].

Plessner könne stolz darauf gewesen sein, dass er seit der Zweitauflage seines Buches 1959 nicht einen Satz in seinem Text habe ändern müssen, abgesehen von der Ergänzung durch eine neue Einleitung und zusätzlich kenntlich gemachte Anmerkungen. Nur dass er den Titel des Buchs in «Die verspätete Nation» geändert hat, habe eine «teleologische Perspektive» in es hineingebracht: «Verspäten kann sich nur, wer seinen Fahrplan nicht einhält», so Koselleck: «Aber wer befindet über den Fahrplan, der gar von einer Nation eingehalten werden

soll?» [Koselleck 2000, 362]. Durch die «aufgesetzte» Titeländerung habe der «abwägende Text Plessners» eine «Zuspitzung» erfahren, wodurch er in der Rezeption «normativ richtend» gewirkt habe [*ibid.*, 363]. Was Koselleck nun kritisiert, ist weniger Plessners Text als das sich auf ihn berufende «Ideologem vom deutschen Sonderweg», das nach 1968 «kritiklos in Deutschland» gewuchert haben soll. Das Ideologem vom deutschen Sonderweg habe eine moralistische Seite der deutschen Selbstverurteilung, die dann auch noch monokausal in die Geschichte vorprojiziert werde. Die moralistische Seite besage: «Die Deutschen seien selber schuld, wenn sie nicht wie ihre westlichen Nachbarn, die Franzosen, die Niederländer, die Briten, eine kultivierte, humanistisch fundierte Staatsnation gebildet hätten» [*ibid.*, 363]. Der kausale Fehlschluss beinhalte, dass die einmaligen Menschheitsverbrechen des Nationalsozialismus auf einmalige Kausalketten in der deutschen Geschichte zurückgeführt werden müssten [*ibid.*, 379]. Natürlich widerspricht dann im Ideologem vom deutschen Sonderweg der moralistische Anspruch, die Deutschen hätten sich zu ändern gehabt, der gleichzeitigen kausalen Annahme, ihre «Kausallineaturen» [*ibid.*] wären ohnehin auf die Verbrechen des Nationalsozialismus zugelaufen.

Winklers «Problemgeschichte» stellt im Gegensatz zu Koselleck eine affirmative Beantwortung der Frage nach einem «deutschen Sonderweg» im Sinne der «Kritik an der politischen Abweichung Deutschlands vom Westen» [Winkler 2000, I, 1] dar. Er verbindet damit aber weder eine moralistische Selbstverurteilung der Deutschen, noch bemüht er dafür einen monokausalen Fehlschluss. Auf Plessners *Verspätete Nation* wird zwar mehrfach verwiesen [Winkler 2000, I, 221, 236; II, 15, 540], jedoch ohne Plessner für die Sonderwegs-Hypothese direkt verantwortlich zu machen, was in der Tat falsch wäre, weil er sie weder entwickelt noch vertreten hat. In ihr gehe es nicht um den Gemeinplatz, «dass alle Geschichte eine Geschichte von Sonderwegen ist» [*ibid.*, II, 657], sondern um die Frage, ob die deutsche Geschichte «vor dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeiten» *mit dem Westen* [*ibid.*, 648] und im Hinblick auf das «gemeinsame Projekt Europa» [*ibid.*, 657] Besonderheiten aufweise.

Besonderheiten in diesem Sinne seien: Deutschland wurde später als England und Frankreich ein Nationalstaat und noch viel später eine

Demokratie, was bis auf die Reichstradition, die Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert und den Dualismus zwischen Österreich und Preußen zurückgehe [Winkler 2000, II, 640]. In diesem Sinne nach den deutschen Besonderheiten zu fragen, werde nicht von außen an die deutsche Geschichte herangetragen, sondern komme in ihr selbst als der Gegensatz von Kultur und westlicher Zivilisation vor, der nach 1945 – «vorbereitet durch deutsche Emigranten» – einen «radikalen Bedeutungswandel» erfuhr [*ibid.*, 649]. Die nationalsozialistische Herrschaft über Europa in einem Weltkrieg und die «Einzigartigkeit der Judenvernichtung» sind deutsche Besonderheiten, die nicht monokausal entstanden: «In Wirklichkeit war die Gründung des deutschen Nationalstaats im 19. Jahrhundert ein widerspruchsvoller Vorgang: einerseits Verwestlichung, andererseits Festigung des Obrigkeitsstaates. Nicht die Lösung der Einheitsfrage stand am Beginn des Weges in die Katastrophe, sondern die Nichtlösung der Freiheitsfrage. Nicht der Nationalstaat, sondern der Mythos vom Reich, das mehr sein wollte als ein Nationalstaat, führte in die Selbstzerstörung Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945» [*ibid.*, 655]. Mit der Wiedervereinigung Deutschlands im Rahmen der Europäischen Union und der NATO hätte sich Deutschland unter der rot-grünen Regierungskoalition zu einem «demokratischen, postklassischen Nationalstaat unter anderen» normalisiert, die ebenfalls Souveränitätsrechte an die supranationale Gemeinschaft und Allianz übertragen haben [*ibid.*].

In Plessners Text findet sich nichts von der *Fehlalternative*: entweder westlicher Nationalstaat oder Fortsetzung der deutschen Reichstradition wieder. Richtig dagegen ist, dass Plessner beides leistet, *sowohl* den Vergleich der deutschen Völker und Territorien mit den westlichen Nationalstaatsbildungen in Großbritannien, den Niederlanden, Frankreich und den USA unter Einbeziehung anderer verspäteter Nationen wie Italien *als auch* die Herausarbeitung föderaler Strukturen in der deutschen Geschichte für und aus Europa, insofern sie die Nationalstaaten regional unterlaufen und kontinental überschreiten. Da Plessner kein Dualist war, schließen sich für ihn gerade nicht diese beiden Vergleichswege aus, der von Nationalstaaten und der von Föderationen, sondern machen beide nur zusammen die europäische und die deutsche Geschichte seit der Neuzeit aus.

Während für Winkler die Reichstradition nur ein fehlleitender Mythos war, würdigt Koselleck Plessners Aufmerksamkeit für föderale Potentiale, die in der Tradition des römischen Reichs deutscher Nation lagen, als «außerordentlichen Weitblick nach rückwärts und nach vorn» [Koselleck 2000, 375]. Plessner interessierte sich in der Tat nicht für die Reichstradition, weil er politisch ein romantischer Nationalist gewesen wäre oder Sympathien für das dritte Reich gehabt hätte, das durch seine Rassebiologie gerade die römische Zivilisiertheit, die römische Rechts-tradition und das aus Rom kommende Christentum verraten habe, sondern weil er nach den Strukturpotentialen für die «Vereinigten Staaten von Europa» [Plessner 1982a, 50] fragte. Plessner wusste sich mit Friedrich Nietzsche der Aufgabe der Philosophie verpflichtet, gegen den Zeitgeist und gegen den verbissenen Kampf der Gegner im angeblich Zeitgemäßen das *Unzeitgemäße* freizulegen: «die Verteilung deutschen Volkstums quer durch die europäischen Staatsgrenzen stellt eine Tatsache dar, die eine Lösung entweder im Sinne der vornationalen ökumenischen Reichsidee oder im Sinne der nachnationalen Organisation der Vereinigten Staaten von Europa verlangt, in jedem Falle eine Unzeitgemäßheit, weil von Vorgestern und von Übermorgen» [*ibid.*, 50]. Plessner wendet diesen Ermöglichungs-kontrast, das angeblich Zeitgemäße durch das Unzeitgemäße in Frage zu stellen, 1959, also in der Lage nach dem Zweiten Weltkrieg, auch auf das Verhältnis von Deutschen und Juden an: «Beide sind ‚Völker‘ und mehr als Staaten. Beide sind in ihrem Missverhältnis zum Staat, in dem ihnen von der Geschichte auferlegten Wartezustand zugleich Zeugen einer untergegangenen Vorwelt und Unterpfänder einer erst kommenden Weltordnung. Beide sind unglücklich und darin groß: von vorgestern und von übermorgen, ohne Ruhe im Heute» [*ibid.*, 221].

Diese beiden Kernzitate zeigen, dass Plessner gewiss nicht den bürgerlichen Nationalstaat des Westens für das Ende der Geschichte hielt, an dem alle anderen endgültig gemessen werden müssten, sondern nur als dasjenige ansah, was in der Politik mehrheitlich für das Zeitgemäße gehalten wurde. Nicht nur die Westmächte vertraten das Prinzip der nationalen Selbstbestimmung, sondern auch die Deutschen mit ihrer Sympathie für Österreich, das 1919 die Vereinigung mit Deutschland anstrebte, was vor allem Frankreich und damit die Westmächte ablehn-

ten. Die Westmächte gewährten mit dem Versailler Vertrag nicht der Weimarer Republik die nationale Selbstbestimmung [Plessner 1982a, 165], sondern erst dem nationalsozialistischen Deutschland: Sie gingen darauf 1938 mit ihrer Tolerierung des österreichischen Anschlusses und im Münchener Abkommen mit Hitler ein. Darin bestand im Nachhinein zweifellos ein Fehler, den die Westmächte nach dem Zweiten Weltkrieg eingeräumt haben. Aber warum begingen die Westmächte diesen Fehler, der doch offenkundig ihrem eigenen Prinzip der nationalen Selbstbestimmung widersprach? Weil im Falle eines deutschen Nationalstaats, der alle verstreuten deutschen Völkerschaften vereinigen würde, von den deutschen Minderheiten in Benelux bis zu denen in Polen, Tschechien und auf dem Balkan, eine «territoriale Revolution» in Europa [Plessner 1982a, 50] ausgehen würde, die wiederum der nationalen Selbstbestimmung all dieser anderen Völker widersprechen würde. Man käme so aus den Kettenreaktionen verschiedener Kriege und Vertreibungen in Europa nicht mehr heraus oder ganz Europa endete unter der Hegemonie eines deutschen Imperiums, das dann die nationale Autonomie auch im Westen zerstören würde. Um dieses Drama der gefährlichen Ungleichgewichte in Europa durch eine «großdeutsche» statt «kleindeutsche» Lösung wusste strategisch schon Bismarck bestens Bescheid [*ibid.*, 48, 50].

Die deutsche Frage konnte nicht ohne die europäische und die europäische Frage konnte nicht ohne die deutsche gelöst werden. Das Prinzip der nationalen Selbstbestimmung konnte nicht die alleinige Lösung dieser Doppelfrage sein, weder faktisch, weil seine Durchführung Kriegsfolgen zeitigte, noch normativ, weil dieses Prinzip immer den jeweils Anderen vorenthalten wurde. Plessner verweist darauf, dass es den geschichtlich für Andere bedeutsamen Nationalstaat nicht ohne sein Imperium gab [Plessner 1982a, 49]. Für ihn reichte die «epochale Bewegung» von «Kolumbus und Kopernikus» bis in die «Verselbständigung des Menschen» am Ende des 19. Jahrhunderts [*ibid.*, 93, 99]. Die geschichtliche Bedeutung von Portugal und Spanien im 16., von den Niederlanden und England im 17., von Frankreich im 18., von Großbritannien und Russland im 19., von Deutschland und den USA absehbar für das 20. Jahrhundert, lag darin, dass der jeweils vorherrschende Staat zugleich ein Imperium von Kolonien und Halbkolonien mit Absatz- und

Rohstoffmärkten besaß [*ibid.*, 97]. Die, wie sie selbst unter Wilhelm II. sagten, für die Aufteilung der Welt zu spät gekommenen Deutschen strebten auch ein Imperium an, das immerhin wissenschaftlich-technisch und großindustriell über neue Potenzen verfügte. Aber die deutsche politische Herrschaftselite verstand größtenteils das Römische nicht mehr als einen zivilisatorischen Gewinn, der aus Kultivierung, Christianisierung, italienischem Renaissance-Humanismus und Recht bestand [*ibid.*, 60-61]. Ihr ging es vielmehr um schiere Machtpolitik, die im Konkurrenzkampf um die Neuaufteilung der Weltmärkte keiner für Andere universalisierbaren Idee unterstand. Insofern konnte auch das imperiale Verständnis der Reichstradition keinen, wirkliche Strukturveränderungen wagenden Ausweg bieten, denn es band sich an eine vorstaatliche, vermeintlich natürliche Existenz des deutschen Volkes [*ibid.*, 65, 71]. Koselleck erkennt an Plessners Text, dass sich für Plessner das Prinzip der staatlichen Souveränität und das Prinzip eines modernen Imperiums nicht ausschlossen, sondern in den imperialen Staaten seit Jahrhunderten und absehbar für die Zukunft zusammenfielen. Dieses Zusammenfallen hatte zum Geschichte machenden Erfolg geführt, den alle Kleineren und zu spät Gekommenen im Zeitgemäßen nachahmen wollten oder dem sie sich fügen sollten [*ibid.*, 58-59].

Für Plessner war die Frage, entweder den westlichen Nationalstaat oder die römische Reichstradition als alleiniges Prinzip über Europa zu verhängen, eine Fehlalternative. Er interessierte sich für beide Traditionen durch ein anderes Raster hindurch, so dass sie in Zukunft besser zusammenhängen könnten als in der Vergangenheit. Der Nationalstaat interessierte weniger als Nationalstaat denn als ein Demokratiepotehtial für seine Bürgerinnen und Bürger, weshalb auch Spanien als verspätet behandelt wurde [Plessner 1982a, 58]. Unter dem Demokratie-Aspekt beruft sich Winkler zu Recht auf Plessner. Nationalstaaten müssen nicht demokratisch sein, was aber an den westlichen Nationalstaaten auffiel, war, dass sie, wie begrenzt auch immer, zumindest ein Demokratiepotehtial enthielten, das auch den Minderheitenschutz ermöglichte. Es bestand aus Gewaltenteilung [Plessner 1982a, 17], den Grundrechten jedes Bürgers und jeder Bürgerin [*ibid.*, 51, 58-59], dem Prinzip der Öffentlichkeit [*ibid.*, 69-70, 165] und den humanistisch universalisierbaren Ideen [*ibid.*, 19, 85], wodurch dieses Gemeinwesen einer Kritik

von innen und von außen unterzogen werden konnte. Das Reich interessierte weniger als Reich denn als föderales Potential. Insoweit berief sich Koselleck zu Recht auf Plessner. Dieses Föderationspotential bestand aus Gewaltenteilung, z. B. zwischen geistlicher und weltlicher Macht im Papst- und Kaisertum und davon unabhängiger Gerichtsbarkeit [*ibid.*, 64, 66], in der Gleichrangigkeit von Teilrepräsentanten, z. B. der Kurfürsten in Kurgremien, im Prinzip der Subsidiarität, d. h. der Aufteilung von Befugnissen von unten nach oben statt nur von oben nach unten, und in der Universalisierung von Ökumene [*ibid.*, 37-38, 50]. Kurzum: Die *unzeitgemäße Idee* Plessners lag in einer *europäischen Föderation von Demokratien*, mochten sie nun nationalstaatlich oder anders staatlich verfasst sein.

War diese Idee nur ein idealistischer Wunschtraum oder gab es dafür langfristige Strukturgründe? – Was in den 1930er Jahren als unzeitgemäßer Wunschtraum hatte erscheinen können, begann eine Generation später in den 1950er Jahren, ab der Montanunion und der europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, geschichtliche Wirklichkeit zu werden, allerdings erst aus der leidvollen Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und der Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland heraus. Diese Ermordung beurteilte Plessner, 1959 im Anschluss an Golo Mann, als ein singuläres Verbrechen, gemessen an dem der deutschen Geschichte immanenten westlichen Demokratiepotehtial und römischen Zivilisationspotential [Plessner 1982a, 30-31]. Dieses Potential unterstellte er aber nicht der sowjetischen Transformation des russischen Zarenreichs als einen ebenso «inneren Gegenspieler» [*ibid.*, 63, siehe 69, 80]. Um die langfristigen Strukturgründe für eine europäische Föderation von Demokratien zu verstehen, müssen wir vergegenwärtigen, worin Plessner die Hauptgefahren der europäischen Lage in weltgeschichtlicher Hinsicht sah. Koselleck und Winkler gingen 2000 noch nicht auf die weltgeschichtliche Lage ein, aus der sich die heutige Aktualität von Plessners Studie ergibt.

2. Die «Verführbarkeit bürgerlichen Geistes» im «Hochkapitalismus» und seiner «Lebensmacht»

Plessners Buch beginnt gleich im 1. Kap. mit einer dreifach wegweisenden Feststellung über die gegenüber der Tradition «grundsätzlich veränderte Lage»: In ihr finde der «Niedergang der Vormachtstellung Europas in politischer, ökonomischer und technischer Hinsicht» statt. Sie zeichne sich zudem «durch die zunehmende Politisierung im innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Leben infolge der Entwertung menschlicher Solidarität» und durch «die wachsende Skepsis der europäischen Intelligenz gegen die spezifisch europäischen Errungenschaften der persönlichen Freiheit, des freien Wettbewerbs und des zivilisatorischen Fortschritts nach Maßgabe wissenschaftlicher Beherrschung der Naturkräfte» aus [Plessner 1982a, 36]. Plessner braucht dann fast 70 Buchseiten lang, um diese Hypothese aus der sich abzeichnenden weltgeschichtlichen Lage heraus zu begründen. Er startet also mit dem Niedergang der Vormachtstellung Europas in der Welt, während man in Europa gerade um die Vorherrschaft in der Illusion kämpfte, dadurch die Weltherrschaft erlangen zu können. Das innerhalb Europas Zeitgemäße erscheint von vornherein als ein absurder Streit innerhalb einer gleichsam europäischen Kleinstaaterei, die im 20. Jahrhundert der deutschen Kleinstaaterei des 18. Jahrhunderts gefolgt sei. Dabei haben die Streithähne noch nicht bemerkt, dass ihre europäische Flotte gerade auf Grund läuft, während die US-amerikanische an ihnen vorbeizieht und die japanische Armada zum nächsten Überholvorgang ansetzt. Aber der Reihe nach.

Plessner versteht den «Hochkapitalismus» als das entscheidende Resultat der europäischen Entwicklung, das sich dieser Erzeugungsgeschichte gegenüber verselbständige, was man zunächst an dem Aufstieg der USA, inzwischen aber auch an dem Japans sehen könne. Hochkapitalismus sei kein Kapitalismus der freien Konkurrenz, wovon der klassische Liberalismus ausgegangen sei, und auch kein autonomer Wirtschaftsbereich, der sich von anderen funktional autonomen Handlungsbereichen wie dem Staate, dem Recht, der Wissenschaft und Technik, der Gesellschaft und Kultur getrennt halte. «Hochkapitalismus» [Plessner 1982a, 97-101] einverleibe Wissenschaft, Technik, Politik, Kultur, lebensweltliche Verhaltensnormierung einer hochprofitablen

und hochproduktiven Kapitalwirtschaft, die auf globalen Märkten neue Produkte, Verfahren und Bedürfnisweisen schafft. Der Hochkapitalismus löse das früher für politisch gehaltene Integrationsproblem zwischen den funktional autonomen Handlungsbereichen auf seine verwertungsökonomische Weise. Als Beispiele führt Plessner zunächst die Autogesellschaft [*ibid.*, 38], sodann die «neue Lebensmacht» [*ibid.*, 98] an, die aus der Verflechtung einer naturwissenschaftlichen Medizin mit der chemisch-pharmazeutischen Industrie und den staatlichen Einrichtungen der sozialen Hygiene hervorgehe, wodurch auch in der Lebenswelt die «Auffassungen von Krankheit und ihrer Heilung» [*ibid.*, 100] neu normiert würden.

Der Nutzen und die Vorteile dieser hochkapitalistischen Lebensmächte liegen auf der Hand [Plessner 1982a, 38]. Die Automatisierung der Produktion erhöhe die Freiheit der Gesellschaft von Natur- und Arbeitszwängen [*ibid.*, 98], die individuellen Leidenswahrscheinlichkeiten können verringert, die individuellen Handlungsmöglichkeiten massenhaft vergrößert werden, und all dies wird erfahrbar innerhalb eines Menschenlebens. Dies zeitige einen Beschleunigungs- und Verdichtungseffekt für Massen von Individuen [*ibid.*, 96]. Aber die hochkapitalistische Integrationsweise aller Handlungs- und Lebensbereiche habe damit auch eine Kehrseite. Sie setze eine expansive Logik der Selbststeigerung für die kapitalistische Selbstverwertung frei, die sich von allen früher geistig-kulturellen und politischen Begrenzungen der Ökonomie emanzipiere:

Die rechenhafte Behandlung des Wirklichen löst sich in dem Maße ihrer technisch-ökonomischen Verwendbarkeit sogar noch von dem aufklärerischen Ideal fortschreitender Vervollkommnung der menschlichen Zustände. Mit der wachsenden Erkenntnis des rein instrumentalen Charakters der modernen rationalen Methoden wächst aber auch das Bewusstsein ihrer Fragwürdigkeit. Denn dem Zuwachs an Macht entspricht kein Zuwachs an Freiheit [Plessner 1982a, 100]

in den Folgen dieser Verselbständigung zu einem permanenten und «anonymen ökonomisch-industriellen Umbildungsprozess» [*ibid.*].

Die Erzeuger des hochkapitalistischen Prozesses werden zu den

Opfern des durch ihn Getrieben-Werdens. Europäer haben ihn in Europa und den USA erzeugt, aber die funktionale Integration verschiedener Bereichsautonomien durch instrumentell-rationale Methoden könne sich von Europa ablösen und durch Nicht-Europäer übernommen werden. Dafür stand damals das Beispiel Japans vor Augen, inzwischen geht es um China und Indien. Plessner schrieb:

Japan hat gezeigt, wie ein nichtchristliches Land, außerhalb jeder Beziehung zum Griechentum, mit dem europäischen Fortschrittssystem fertig werden kann, ohne sich und seine Überlieferung aufzugeben. [...] Es bedient sich des Europäismus zur Verteidigung gegen den Europäismus [...]. Nur um den Preis seiner Mechanisierung und Instrumentalisierung erobert der Europäismus die Welt. Diese seine Übertragbarkeit auf nichtchristliche Kulturen wird ihm zum Schicksal. Äußerlich dadurch, dass er sich Konkurrenz auf Konkurrenz großzieht, innerlich dadurch, dass die Leistungen europäischen Geistes von ihm selbst unabhängig werden [Plessner 1982a, 39].

Der globale Hochkapitalismus stellt alle geistig-kulturellen und politischen Welt- und Selbstverständnisse in Frage. Er produziert weltgeschichtlich diejenige Fraglichkeit, in der alle Menschen als Personen stehen, d. h. das Thema von Plessners Philosophischer Anthropologie. Sie situiert ihren geschichtlichen Ursprung in dieser weltgeschichtlichen Herausforderung durch die universale Fraglichkeit des Mensch-Sein. Berücksichtigen wir die Bedeutung des Hochkapitalismus in Plessners Buch, dann gelangen wir in den drei folgenden Schritten in unsere Gegenwart:

Erstens: Wenn wir weltgeschichtlich in der Epoche des Hochkapitalismus leben, der sich von Europa ablöst und nicht nur auf die USA übertragen wurde, sondern vor allem auf Asien, dann ist die machtpolitische Annahme, man könne durch eine innereuropäische oder innerwestliche Entscheidungsschlacht die Weltherrschaft gewinnen, vollkommen anachronistisch. Man gewönne so, falls überhaupt noch etwas, bestenfalls die Vorherrschaft auf einem Kontinent, der weltgeschichtlich gerade auf dem Wege zu einer Provinz ist, und würde durch den innereuropäischen Krieg auch noch den Niedergang Europas und

durch einen innerwestlichen Krieg auch noch den Niedergang des Westens befördern. Plessners Aufwertung der weltgeschichtlichen Lage im Unterschied zum innereuropäischen Kampf hat sich in dem, was dann im Zweiten Weltkrieg und im Kalten Krieg zwischen den USA und der Sowjetunion kam, bestätigt. Europa verlor seine Vormachtstellung und ging in seiner Teilung nieder. Dem Aufstieg Japans folgte der Chinas und die Unabhängigkeit Indiens [zum Konfuzianismus Plessner 1982a, 124]. Europa hält sich durch die Europäische Union, die sich aber nicht allein verteidigen könnte. Auch die US-amerikanische Vorherrschaft ist global zu Ende. Wir stehen weltgeschichtlich betrachtet in der Auseinandersetzung zwischen dem globalen Westen und dem globalen Osten.

Zweitens: Wenn es richtig ist, dass der Hochkapitalismus tendenziell alle soziokulturellen Handlungsbereiche einer einheitlichen Expansionslogik unterwirft, dann enthält dieser Prozess tatsächliche Monopolisierungsgefahren, die weit über alle bislang weltgeschichtlich bekannten Machtmonopole in Autokratien, Diktaturen und Imperien hinausgehen. Angesichts dieser Monopolisierungsgefahr, die auch unter dem Titel eines Staatskapitalismus oder Staatssozialismus [Plessner 1982a, 15, 24] realisiert werden könne, wird verständlich, warum Plessner nicht in dem für zeitgemäß gehaltenen Kampf um entweder den Nationalstaat oder das Reich das eigentlich strategische Strukturproblem sieht. Stattdessen fragt er nach dem Demokratiepotehtial der Staaten, ob Nationalstaat oder nicht, und nach dem föderativen Potential von Reichen und Bündnissen, ob deutsch oder nicht. Den hochkapitalistischen Monopolisierungsgefahren kann man nur durch gewaltenteilige Strukturen entgegenwirken, um diese Gefahren so regulieren zu können, dass sie nicht durch die Staatsform noch potenziert werden. Eine solche Potenzierung der Monopolisierung liegt aber im digitalen Kapitalismus vor, in dem die privaten Profitmodelle mit der geheimdienstlichen Verwertung persönlicher Daten verbunden werden [Zuboff 2018].

Drittens: Wenn das weltgeschichtliche Problem vor allem darin besteht, auf allen Kontinenten einen *modus vivendi* mit den *hochkapitalistischen Lebensmächten* zu entwickeln, dann sind alle Erdbewohner in die vergleichbare Fraglichkeit und Verantwortlichkeit gestellt. Hochkapitalismus ist immer noch Kapitalismus. Kapitalismus gibt es nicht ohne Bürgertum. Das moderne Bürgertum führte als *bourgeois* eine

ökonomische und als *citoyen* eine staatsbürgerlich-politische Existenz. Dafür brauchte es eine geistig-kulturelle Legitimation, die es intellektuell in seiner dritten Existenzform erfuhr, der von Literaten und anderen Kulturschaffenden, Wissenschaftlern und Publizisten, insofern sie die Rolle von Intellektuellen in der Öffentlichkeit auf sich nahmen. Der Untertitel von Plessners *Verspäteter Nation* lautet: *Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Diese Verführbarkeit besteht darin, die geistig-kulturelle Existenzform des Bürgertums in der öffentlichen Gesellschaft aufzugeben, bis die staatsbürgerliche Rolle des *citoyen* für das langfristige Allgemeininteresse auf die Partikularinteressen des *bourgeois* hier und heute reduziert worden ist. Dieser Verführung sind nicht nur viele intellektuelle und politische Repräsentanten des deutschen Bürgertums seit der gescheiterten Revolution von 1848 und dann vor allem in der Weimarer Republik erlegen. Dieser Fall des deutschen Bürgertums, das aus Angst vor dem Proletariat die soziale Frage der obrigkeitsstaatlichen Politik von Bismarck und Hitlers Diktatur [Plessner 1982a, 16] zuschob, statt selber zivilisatorische Lösungsformen dafür auszubilden, ist exemplarisch für die verschiedenen möglichen Rollen der bürgerlichen Mittelschichten. Daher kommen Plessners Vergleiche der verschiedenen Ressentiment-Bildungen im Abstieg und im blockierten Aufstieg von insbesondere kleinbürgerlichen Schichten, die zwischen den proletarischen und bäuerlichen einerseits und den bürgerlichen und großbürgerlichen Schichten andererseits sozio-ökonomisch und sozio-kulturell liegen [*ibid.*, 15-16, 20-21, 199-201].

Plessner redete in diesen Dingen noch Klartext und konnte sich dies leisten, weil er kein Marxist war. Er unterschied deutlich im Marxismus zwischen dessen beiden Seiten, die in keinem überzeugenden Zusammenhang stünden. Einerseits hielt er die kritischen Analysen des Kapitalismus im Marxismus für zutreffend [Plessner 1982a, 186-187], aber daraus folge gerade nicht die Notwendigkeit einer Diktatur des Proletariats [*ibid.*, 190-191, 196, 199-200]. Warum nicht?: Weil diese Diktatur die ökonomische Monopolbildung durch eine staatliche noch potenzieren und damit verschlimmern würde. Aber diese Plessnersche Kritik am Marxismus bedeutete für ihn nicht, die bürgerlichen Mittelschichten von der Lösung der sozialen Frage zu entlasten [*ibid.*, 157-159]. Ohne diese stets erneute Lösung eines *New Deal*, wie sie seit Franklin

Delano Roosevelt genannt wird, gibt es keine bürgerlich zivilisierte Gesellschaft. Der Hochkapitalismus ist mit Diktaturen kombinierbar, sie mögen sich selbst von rechts oder wie damals in Sowjetrußland [*ibid.*, 45, 54, 69, 79-80] und heute in China von links verstehen.

Die bürgerliche Flucht vor den eigenen zivilisatorischen Aufgaben in eine rechte Diktatur ist strukturell unter den Trump-Republikanern und den vergleichbar autoritären Bewegungen in Europa wieder aktuell geworden. Vor allem aber hat Plessners Weitblick sich darin bestätigt, dass der Hochkapitalismus die global fragwürdige Strukturpolitik darstellt, die alle menschlichen Gesellschaften und Kulturen in Frage stellt, was vor allem in der ökologischen Krise vollkommen neue Bündnisse erfordert. Das neue Verhältnis zur Natur behandelt Plessner in seiner Naturphilosophie. Die weltgeschichtliche Herausforderung bestand und besteht darin, dass die europäische Föderation zwischen den USA und Ostasien ihre eigene zivilisatorische Rolle ausbildet. Plessners Formulierung, von den «Vereinigten Staaten von Europa» [Plessner 1982a, 50] zu sprechen, verweist auf den Vergleich mit den USA als eine Demokratie, die seit Roosevelts *New Deal* eine *soziale* Demokratisierung erfahren hat. Plessner befürwortete klar die „Durchsetzung des sozialen Bürgerrechts“ in Ergänzung der juristischen und politischen Bürgerrechte auf Gleichheit und Freiheit [Plessner 1985, 216].

3. Nach dem Scheitern des amerikanischen Neoliberalismus: Zum verspäteten Beginn des Green New Deal der Europäischen Union im Verhältnis zu den USA und China

Was Plessner als «Hochkapitalismus» bezeichnet hatte, fand im amerikanischen Neoliberalismus (im Unterschied zum deutschen Ordo-Liberalismus) im Anschluss an die Chicago School seine doktriniäre Ausbildung. Diese Doktrin der strukturellen Ökonomisierung aller Handlungs- und Lebensbereiche, indem sie der Marktform von Angebot, Nachfrage und entsprechender betriebswirtschaftlicher Unternehmensführung unterworfen werden, wurde bereits in den 1980er Jahren unter Margreth Thatcher in Großbritannien und unter Ronald Reagan in den USA zur Regierungsdoktrin erhoben. Nach dem Untergang der Sowjetunion schien der Weg dafür frei geworden zu sein, nun diese

Doktrin als das Ende der Geschichte durch ihre Globalisierung endlich verwirklichen zu können. Die politische Klasse des Westens setzte mehrheitlich, unter tatkräftiger Mitwirkung der Demokraten in den USA und der Sozialdemokraten in Europa, die Selbstabschaffung des Primats der Politik zugunsten der transnationalen Einrichtung des Primats der Verwertung von Finanzkapital im Namen von De-Regulierungen durch [siehe Brown 2018].

Allerdings führte die Globalisierung des amerikanischen Neoliberalismus nicht nur zu alten und neureichen Gewinnern, sondern auch zu alten und neuen Verlierern vor allem in den arbeitenden Mittelschichten des Westens selbst und infolge des Zusammenbruchs der Spekulationsblasen des Weltfinanzkapitals zu der Weltfinanzkrise von 2008, vor allem aber zu einer Verschärfung der ökologischen Krise, von deren realen Auswirkungen immer weniger durch grüne Werbung abgelenkt werden kann. Wendy Brown hat überzeugend gezeigt, wie die Verwirklichung des amerikanischen Neoliberalismus einen *autoritären* Wirtschaftsliberalismus bewirkt, der die Gesellschaft und die Politik zerstört hat. Dadurch griffen Nihilismus, Fatalismus und Ressentiments insbesondere in den weißen Mittelschichten um sich, d. h. Stimmungen, die für die Errichtung einer rechten Diktatur förderlich sind [Brown 2019]. Zudem scheiterte die vom Westen, insbesondere von den USA ausgehende Politik der *Regimewechsel* in Ländern wie dem Irak, Libyen, Syrien und Afghanistan in einem Fiasko mit Millionen von Flüchtlingen. Den Anti-Terrorkampf führt man nicht durch die Besetzung ganzer Länder im Namen des *nation building*, sondern durch gezielte Polizei-Aktionen gegen die entsprechenden Terrorgruppen. Der Westen beklagt sich über das Seidenstraßenprojekt Chinas, aber wer hat den Westen davon abgehalten, durch Marshall-Pläne in die Infrastruktur der Entwicklungs- und Schwellenländer zu investieren, statt Billionen von Dollars für Kriege in diesen Ländern auszugeben?

Sicher war es von westlicher Seite ursprünglich nicht intendiert, aber die neoliberale Globalisierung hat genau den Prozess der Ablösung des Hochkapitalismus vom nordatlantischen Westen und der Übernahme des Hochkapitalismus durch den asiatischen Osten massiv beschleunigt. Schaut man sich die relationalen Anteile verschiedener Länder und Ländergruppen am globalen Bruttosozialprodukt an, insbesondere ohne die

Währungsschwankungen, nur bezogen auf die Warenkörbe, die real gekauft werden können, ist der angelaufene Wechsel der Führungsrolle vom globalen Westen zum globalen Osten überaus deutlich. Laut der OECD betrug der kaufkraftbereinigte Anteil der folgenden Länder am globalen Brutto Sozialprodukt im Jahre 2018 von 1. China 18,7 %; 2. USA 15,2 %; 3. Indien 7,7 %; 4. Japan 4,1 %; 5. Deutschland 3,2 %; 6. Russland 3,1 %; 7. Indonesien 2,6 %; 8. Brasilien 2,5 %; 9. Großbritannien 2,3 %; 10. Frankreich 2,2 %; 11. Mexiko 1,9 %; 12. Italien 1,8 %; 13. Türkei 1,7 %; 14. Südkorea 1,6 %. Besonders frappierend ist laut der OECD-Prognose für 2020 der Vergleich mit dem Jahre 2000. In diesen 20 Jahren ist der Anteil Chinas von 7,3 % auf 19,2 % gestiegen und der Anteil der USA von 20,4 % auf 15,1 % und der Anteil der Europäischen Union von ebenfalls 20,4 % auf nur noch 13,8 % gefallen [OECD 2021]. Auch was die qualitative Bewertung von Innovationsfeldern betrifft, die Künstliche Intelligenz, Robotik, Solarenergie, Halbleiter- und Batterie-Technologien, die digitale Kopplung dieser Technologien in Netzwerken haben die westlichen Regierungen inzwischen eine Forschungs- und Wirtschaftspolitik eingeleitet, um nicht den Anschluss an Asien zu verlieren.

Der Aufstieg des globalen Ostens in Asien und der Abstieg des globalen Westens in den USA und in der Europäischen Union sind offenbar. Ein neuer Kalter Krieg zwischen den USA und nun China hat begonnen ausgerechnet in einer ökologischen Krisenlage, die die Kooperation aller Kontinente erfordert. Ein neuer Rüstungswettlauf und eine neue Propaganda-Schlacht sind gestartet worden, die die ökologisch gebotene Transformation einer soziokulturell regulierten Marktwirtschaft vereiteln können. Plessner ist während des Kalten Krieges zwischen den USA und der Sowjetunion dezidiert für eine neue deutsche Ost-Politik, die Entspannungspolitik von Willy Brandt, eingetreten, weil er von der Überlegenheit der sozialen Demokratie überzeugt war [Plessner 1982b]. Heute geht es um eine ökologische und soziale Demokratie, für die die Europäische Union immerhin hoffnungsvolle, wenngleich noch immer zu bescheidene Anfänge gesetzt hat, so in ihrer Datenschutz-Grundverordnung gegen den transnationalen Überwachungskapitalismus und in ihrem Programm, Billiarden Euros in einen gemeinsamen *Green New Deal* zu investieren. Mit der US-Administration von Joe Biden könnte auch endlich eine transnationale Besteuerung der transnationalen Mo-

nopole zustande kommen, obgleich Monopole in einer freien Marktwirtschaft aufgelöst gehören.

Die Bekämpfung der Covid-19-Pandemie hat die Aktualität von Plessners Konzeption hochkapitalistischer *Lebensmächte* gezeigt. Die Mutterländer des amerikanischen Neoliberalismus, Großbritannien und die USA, haben im Namen vermeintlicher Freiheit Mortalitäts- und Hospitalisierungsraten erreicht, die denen von Schwellenländern entsprechen [JHU 2021]. Dies trifft auch auf viele europäische Länder zu, in denen ebenfalls über Jahrzehnte das öffentliche Gesundheitswesen zu Tode gespart wurde [*ibid.*]. Die pazifischen Demokratien Japan, Südkorea, Taiwan, Australien und Neuseeland haben im Durchschnitt 10 bis 30 mal weniger Covid-19-Tote und –Erkrankte als Deutschland pro einhunderttausend Einwohner und 50 bis 60 mal weniger als die USA und das United Kingdom [*ibid.*]. Durch die öffentlich-private Kooperation konnten Impfstoffe entwickelt werden, die unter demokratischer Regulierung ihrer gerechten Verteilung einen besseren Umgang mit der Pandemie erlauben, statt ethnischen, nationalistischen und Klassen-Egoismen folgen zu müssen. Die Bekämpfung der Covid-19-Pandemie ist ein wichtiger weltgeschichtlicher Testfall für die Bewältigung der ökologischen Krise, in dem der Westen im Vergleich mit dem pazifischen Wirtschaftsraum von China und Japan bis Australien und Neuseeland schlecht abgeschnitten hat.

Wir erfahren in der weltgeschichtlichen Gegenwart nicht nur die Wiederentdeckung des Primats der Politik über die Ökonomie, sondern auch der Frage, in welchem geistig-kulturellen Verständnis von Welt dieses Primat der Politik über die Ökonomie ausgeübt werden kann. Das hochkapitalistische Konkurrenzprinzip verleitet zu kollektiven Egoismen, sich auf Kosten der jeweils Anderen selbst zu behaupten. Aber dieses Verhalten könnte noch nicht einmal im Sinne eines strategischen Egoismus realistisch sein, denn es klammert die Bumerang-Effekte des eigenen Verhaltens und des Verhaltens der Anderen aus, die sich auf der endlichen Erde nicht mehr externalisieren lassen. Die Reproduzierbarkeit der exzentrischen Positionalität, die personale Lebensformen ermöglicht, hat anorganische und organische Grenzen auf der Erde [Plessner 1975].

Wenn die Folgen der ökologischen, ökonomischen, sozialen und

politischen Krise um sich greifen, wird es ernst mit der Frage, welcher legitimen Autorität man folgen sollte, um die Probleme lösen statt verschlimmern zu können. Auch dafür hält Plessners *Verspätete Nation* noch immer eine Lektion bereit. Deutschland scheiterte in den 1920er und 1930er Jahren an einer gegenseitigen Paralyse der überweltlichen und innerweltlichen Autoritäten. Die Autoritäten der Religionen, der Wissenschaften, Literaturen und Künste, der verschiedenen Öffentlichkeiten, der Politiken hatten sich ein Jahrhundert lang in Kulturkämpfen gegenseitig dualistisch ausgehebelt, bis es keine, für die Demokratie nötige gemeinsame Autorität mehr gab. Immer neue, vermeintlich Kopernikanische Revolutionen sollten radikal die alten Weltbilder nicht etwa ergänzen, sondern ersetzen. Die gegenseitige Verdächtigung und Entlarvung, dass jeder Standpunkt nur noch ein notwendiger Weise falsches Bewusstsein, d. h. allein eine Ideologie darstellt, die Partikularinteressen gegen die allgemeinen Interessen durchsetzt, hat zum Ergebnis, dass gesamtgesellschaftlich gesehen nichts mehr gilt, Nihilismus, und man nichts mehr miteinander tun kann, Defätismus. Das hochkapitalistische Prinzip der Konkurrenz verhindert dann auch in der geistigen Kultur, dass es zu einer demokratischen Kooperation in der Lösung gemeinsamer Krisen kommen kann [Plessner 1982a, 118-119, 159]. Man hat im Westen die eigene Freiheit durch die dualistisch radikale Aushebelung der Freiheit der Anderen versprochen und ist so nur umso tiefer in einem Mechanismus versunken: «Je gründlicher das Bewusstsein über seinen bisherigen Glauben aufgeklärt wird, desto tiefer sinkt es im Sein, um sich am Ende im Mechanismus der Natur zu verlieren» [*ibid.*, 134].

Ein demokratisch kooperierender Geist lebt von der Ökumene zwischen allen religiösen und allen areligiösen Weisen personaler Lebensführung. Sie können sich öffentlich in der Bewahrung des Lebens und in der Bewahrung der Würde einer jeden menschlichen Person treffen und überschneiden, so unterschiedlich oder gar gegensätzlich sie im Privaten und Gemeinschaftlichen auch bleiben werden. Ein Großteil der westlichen Intelligenz feiert sich noch immer und schon wieder in seinem Nihilismus, in seinem Defätismus, in seinen Dystopien, in seiner dualistisch radikalen Geste, sich allem zu verweigern. Aber dadurch schafft diese Intelligenz nicht minder als in ihrem Mitläufer-

tum der «künstlichen autoritären Bindung im Politischen», der «biologischen Bevölkerungspolitik» [*ibid.*, 114, 167], die freie Bahn. Die Übernahme von Verantwortung für die Demokratie ist dagegen eine unbequeme Daueraufgabe konstruktiver Mitwirkung. Demokratische Kooperation bedarf einer philosophischen Minimalanthropologie, die den begrenzten Ermöglichungsbedingungen personalen Lebens in der anorganischen und organischen Natur am Horizont der globalen Geschichte gerecht wird [Krüger 2019]. Gemessen an der zivilisatorischen Rolle im weltgeschichtlichen Verhältnis zu den USA und China, die Europa spielen könnte und sollte, hat es sich verspätet. Es muss seine Souveränitätsfrage [Macron 2018] angesichts der Vulnerabilität globaler Lieferketten auf dem Wege des *Green New Deal* [Europäische Kommission 2021] beantworten und dabei für diese Frage offen bleiben: Wer kann mit den hochkapitalistischen Lebensmächten in der ökologischen Krise politisch und geistig-kulturell gesehen besser umgehen?

Literatur

- Brown, W. [2018], *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*, Berlin, Suhrkamp.
- Brown, W. [2019], *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Anti-democratic Politics in the West*, New York, Columbia University Press.
- Europäische Kommission [2021], *Europäischer Grüner Deal*, in: https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/european-green-deal_de (Zugriff am 09.11.2021).
- Johns Hopkins University [JHU 2021], Corona Virus Center, Critical Trends (Stand 09.11.2021)
- Koselleck, R. [2000], *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Krüger, H.-P. [2019], *Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin, de Gruyter Verlag.
- Macron, E. [2018], Für eine neue europäische Souveränität, in: <https://de.ambafrance.org/Staatspraesident-Macron-vor-dem-Europa-Parlament-am-17.04.2018> (Zugriff am 09.11.2021).

- OECD [2021], *Economic Outlook: Statistics and Projections* (Stand 26.09.2021).
- Plessner, H. [1975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928], Berlin, De Gruyter.
- Plessner, H. [1981], *Macht und menschliche Natur. Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* [1931], in: Ders., *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 135-234.
- Plessner, H. [1982a], *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1935/1959), in: Ders., *Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 7-223.
- Plessner, H. [1982b], *Wie muss der deutsche Nation-Begriff heute aussehen?* (1967), in: Ders., *Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 293-310.
- Plessner, H. [1985], *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* (1960), in: Ders., *Gesammelte Schriften X*, Frankfurt am. M., Suhrkamp, 212-226.
- Winkler, H. A. [2000], *Der lange Weg nach Westen*. Bd. I: *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reichs bis zum Untergang der Weimarer Republik*. Bd. II: *Deutsche Geschichte vom «Dritten Reich» bis zur Wiedervereinigung*, München, Beck Verlag.
- Zuboff, S. [2018], *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt a. M., Campus.

From the German's *delayed nation* to Europe's delayed federation. Helmuth Plessner on the *seducibility of the bourgeois spirit* in the age of *high capitalist Life Power*

Keywords

biopolitics; global history; high capitalism; life power; United States of Europe

Abstract

Plessner did not just criticize the democratic deficiencies in German history, in comparison with Western democracies, for its future as a *delayed nation*. He also at the same time brought out the federalist potentials within German history for a *United States of Europe*. Above all, he arrived at a new understanding of global history: European and US-American history give rise to *High Capitalism*, representing an economic (rather than political or spiritual and cultural) integration of all areas of life and action. These high-capitalist *life-powers* can dissolve themselves from the global West and be taken on by the global East in Asia. The relative decline of the global West and the relative rise of Asia were accelerated through the globalization of US-American neo-liberalism since the 1990ies. In view of the danger that high capitalism can be combined with a right-wing dictatorship in the West or a left-wing dictatorship in the East, Europe must reinforce its civilizational role between the USA and China. Measured against this responsibility, the federation of Europe is *delayed* but has at least finally taken the right direction with the *Green New Deal*.

Hans-Peter Krüger

Professor emeritus für Politische Philosophie und Philosophische Anthropologie

Institut für Philosophie, Universität Potsdam, Germany

E-mail: krueghp@uni-potsdam.de

KILIAN LAVERNIA

VIDA Y DISTANCIA EN LÍMITES DE LA COMUNIDAD

RESUMEN: 1. *A modo de introducción*; 2. *Sobre la ambivalencia de la vida del alma*; 3. *La vida en el espacio público: sobre el «derecho a la distancia»*; 4. *Conclusiones*.

1. A modo de introducción

La potencialidad teórica de la figura de la distancia representa un lugar común de la antropología filosófica que, precisamente a la luz de las recientes vivencias compartidas de aislamiento y distanciamiento, merece ser estudiada con renovado interés desde la reflexión filosófica [cf. Pagliacci 2019]. En este sentido, y tal vez por el reconocido carácter interdisciplinar de este concepto [cf. Toepfer 2012], los esfuerzos de Max Scheler y Helmuth Plessner en torno a esta capacidad específica de la *conditio humana* adquieren una actualidad que convendría reevaluar. En la intersección que supo vincular la filosofía con disciplinas como la biología y la sociología, la psicología y la teoría política, la figura de la distancia les permitió modular, desde diferentes argumentos y premisas, la clásica pregunta por la *Sonderstellung* del animal humano, cuya apertura hacia el mundo se había vuelto altamente cuestionable tanto desde la perspectiva idealista y dualista de los viejos parámetros del cartesianismo como desde la dicotomía naturaleza vs. cultura.

En una generación fuertemente atravesada por las nuevas formas y espacios de vida que emergieron en el nervioso interior de las urbes modernas en el cambio de siglo – pensemos en la urbanización de la vida psíquica teorizada por Simmel –, el interés por la distancia como principio estructural de la vida humana parecía ciertamente flotar en el espíritu de los tiempos – basta pensar en el arte y las teorías estéticas [cf. Asendorf 2005]. Por otro lado, el «lugar» del ser humano que volvía de las trincheras tras la Primera Guerra Mundial para reintegrarse en

los nuevos ritmos y paisajes de una sociedad tan desorientada como polarizada mostraba un desequilibrio cualitativamente distinto, de enorme vulnerabilidad tanto a nivel individual como colectivo. Ante esta situación, la naciente antropología filosófica configurada desde Colonia [cf. Fischer 2008] quiso ofrecer tanto un diagnóstico certero como una posible salida, siempre confiando en las capacidades teórico-prácticas de la filosofía, y ello precisamente en una época de crisis de la razón, de su unidad y universalidad en el espacio del saber europeo. Así, ante el fenómeno de la vida y sus múltiples objetivaciones y fluctuaciones en el mundo moderno, la filosofía no debía ya obstinarse en el ámbito del puro deber y en la mera idealidad, sino que debía buscar la mediación con la realidad, y, en consecuencia, ser una filosofía aplicada, o una ética aplicada, que en todo caso no devaluase el cuerpo ni los sentidos en la constitución de nuestros valores. El reto epistémico resultaba complejo: ¿cómo ofrecer una compensación mínimamente viable a los nuevos impulsos de la vida psíquica, es decir, a los radicales anhelos expresivos del alma moderna, sin romper irremediabilmente las frágiles costuras de toda forma de vida política, la precariedad de sus espacios, rituales y reglas de comportamiento?

La antropología filosófica de los años veinte quiso afrontar esta pregunta partiendo de un principio fundamental, a saber: que la necesaria cultura de la distancia, el distanciamiento, no son momentos de negatividad y empobrecimiento interpersonal, sino que remiten a actos artificiales de autoalienación que responden a la propia estructura psíquica del ser humano, siendo una *Selbstentfremdung* cargada de un enorme potencial político-antropológico, donde el ser humano se relaciona de una manera sobria, austera hacia la vida, facilitando así movimientos de compensación o equilibrio entre intereses contrapuestos en un determinado espacio compartido.

Para problematizar este momento cardinal en la obra plessneriana, el siguiente artículo se aproximará temáticamente a su primera construcción teórica, a su primera estación, tal como se desarrolla en su ensayo *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, de 1924 [Plessner 2012]. Nuestros esfuerzos se centrarán exclusivamente en esta obra temprana, dado que es en ella donde el binomio vida y distancia, mejor aún, la original reflexión sobre la vida en la distancia y las distan-

cias entre las vidas, adquiere su primera formulación y fundamentación antropológica. En este sentido, preludiaría así, desde el ámbito práctico, algunos hitos en torno a la espacialidad y la distancia, el límite y el cuerpo, de *Los grados de lo orgánico*, sin duda más estudiados en la *Plessnerforschung*.

2. Sobre la ambivalencia de la vida del alma

La reflexión plessneriana sobre la vida en el capítulo cuarto de *Límites* es de una naturaleza muy específica. Se circunscribe a la vida del alma, como intento de comprender, en términos generales, las oscilaciones de la vida psíquica (*seelisches Leben*) que se manifiestan en el proceso de su individualización como persona. En una adscripción filosófica que, si bien con matices, podríamos vincular a la fecunda tradición aristotélica [cf. Edinger 2017], la revalorización del alma como principio sustancial inherente a toda vida podría parecer, en la readaptación del pensador de Wiesbaden, un gesto *demodé* tan sorprendente como aparentemente contraintuitivo.¹ Ahora bien, si recordamos que la antropología filosófica que Plessner va consolidando en este escrito es ya una alternativa explícita para desdramatizar las hegemónicas concepciones dualistas del ser humano y, sobre todo, sus consecuencias ético-políticas – con el fin de apostar por «el centro esencial de la totalidad de la persona» [Plessner 2012, 80], entendida a la manera triádica como «unidad de cuerpo orgánico, psique y espíritu» [2012, 16] –, quizá entendamos mejor la defensa del «alma» como principio humano individualizante que se encuentra ya más allá todo dualismo.² No se trata, en cualquier caso, de afirmar el primado del alma demonizando el espíritu como

¹ Sin embargo, como ha sugerido Fischer [2016, 236 ss.], Plessner sí resultaba coherente con la línea que se había perfilado, apenas un año antes, con *La unidad de los sentidos* [Plessner 1983a]. No en vano, en aquel libro de fuerte impronta neokantiana y fenomenológica la triangulación entre alma, cuerpo y espíritu había mostrado la productividad de la perspectiva estesiológica al explorar la unidad espiritual de los sentidos en el comportamiento del *Körperleib*. Para esta compleja cuestión, remito al estudio de Lessing [1998].

² Cuyo dispositivo, al que no podemos sino aludir de pasada, sería inherente al idealismo alemán y sus raíces en la tradición luterana [cf. Haucke 2000].

parasitario destructor de la unidad de vida y alma, como pregonaba la *Lebensphilosophie* irracionalista de Klages; tampoco de abrazar un vitalismo intuicionista à la Bergson, o bien teleológico, que supusiese una entelequia oculta contraria a los modelos explicativos reduccionistas y mecanicistas sobre el fenómeno de la vida (Köhler), como había defendido el neovitalismo de su maestro Driesch [cf. Toepfer 2015]. A medio camino entre ambos extremos, Plessner no niega la incompatibilidad entre razón y vida. Su posición se encuentra más cerca de Scheler y la apuesta por el rol de lo psíquico en la constitución de la estructura de la persona, o de Theodor Litt [1919], apostando por una reflexión filosófico-vivencial de la experiencia psíquica del hombre consigo mismo como persona y su interacción con el mundo de lo social.

Límites se hace cargo así del «destino de la individualización» [2012 81], y dado que «lo que realmente permite la individualización del ser humano y le permite, desde el interior, ser algo único e indivisible es, ante todo, la conciencia de tener un alma» [2012, 83], la filosofía u ontología³ de lo psíquico que ahí se esboza, pese a ser «fragmentaria» y no «exhaustiva» [2012, 28], resulta una pieza clave en toda la estrategia plessneriana. Ahora bien, el primer y principal problema es que la vida del alma no es una cosa inequívoca ni nítida como lo son los objetos en el mundo natural – el *Naturding* de raigambre husserliana –, pues en la dimensión extensiva de la naturaleza todo está recíprocamente lejos o cerca. Antes bien, la dinámica de un cuerpo animado en que se expresa la fuerza individualizante de la conciencia de tener un alma, y no solo ser un alma, nos remite a espacios de indeterminación que obligan a refinar la pregunta antropológica, dado que la vida de la psique, perpetua potencialidad, nunca se agota en lo acontecido, sino que constantemente sobrepasa el estado en el que se determina y concreta sólo para recaer de nuevo en el devenir, en la actualidad viviente: «Su ambivalencia constitutiva [la del alma] se debe tanto a su existencia indeterminada, pero a la vez formalmente estructurada, como al oscilar

³ La expresión «ontología de lo psíquico» y la búsqueda de sus «fundamentos» será la designación que utilizará junto a Frederik Buytendijk un año después en *Die Deutung des mimischen Ausdrucks* [Buytendijk & Plessner 1983, 127], aunque con importantes modificaciones categoriales que apuntan a la futura conquista de *Stufen*. Sobre esta cuestión remito a Beaufort [2000, 130 ss.].

propio de la vida psíquica entre potencialidad y actualidad, flujo y forma» [2012, 86].

Es en esta ambigüedad fáctica de la psique donde se juega la centralidad de la argumentación plessneriana. Pues del carácter misterioso e inescrutable del alma – ese *Ungrundcharakter* de resabor schellinguiano – se deriva la constatación de que ella vive atenazada entre dos fuerzas fundamentales que constituyen su vida interna:

El carácter doble de lo psíquico empuja hacia la fijación y, al mismo tiempo, hacia la dirección contraria. Queremos ver y ser vistos por como somos, pero también queremos ocultarnos y permanecer anónimos, pues detrás de toda determinación de nuestro ser descansan las posibilidades inefables de ser-otro. De esa ambigüedad ontológica se derivan con necesidad férrea las dos fuerzas fundamentales de la vida psíquica: el impulso a la manifestación, es decir la necesidad de ser considerada, y el impulso a la contención y al pudor [2012, 84].

Nos encontramos, pues, ante una especie de dinámica de lo psíquico y su antagonismo esencial en relación con el conocimiento. Por un lado, el alma desea fijarse, adquirir una forma para definir su constitución individual: ese *Drang nach Offenbarung* remite a un ímpetu que se traduce hacia afuera, al campo de visión de los otros, a la necesidad de representación y comunicación, a la búsqueda de una visibilidad y cercanía con algo diferente a uno mismo. Allí podemos afirmar que el alma alcanza una especie de resonancia personal de un modo público y abierto, en la medida en que este carácter fenoménico de lo psíquico sería inseparable de la representación corporal y sensorial, esto es, de la expresión de un *Leib* que se convierte en campo proyectivo y expresión plástica del alma misma. Pero, por otro lado, y al mismo tiempo, la vida del alma anhela encarecidamente el ocultamiento y la reclusión interiores ante el riesgo constitutivo de su nuda exposición, del ridículo a ojos de los otros, cuya mirada o juicio disuelven la forma que hemos querido adoptar. Tal es la vulnerabilidad antropológica inherente a toda expresión humana, no tanto por la maldad de los otros, que es contingente, sino en virtud de la estructura misma de un alma que, quedando desnuda, teme perder en ello su individualidad. O expresado en términos ontológicos, a los

que Plessner no termina de renunciar: nadie quiere ver limitada la potencialidad que somos a una actualidad que nos determine y nos fije de un modo definitivo, a una reducción o simplificación de lo que podemos llegar a ser.⁴ El alma quiere mantenerse siempre en su potencialidad eterna, aspira a permanecer abierta incluso en actualidades que todavía no es y no verse privada de su posibilidad, de ahí que exista también ese movimiento contrario: *der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit*.

Sin embargo, esta tensión no terminaría aquí: la clave es entender la estrategia en cierto modo kantiana de Plessner. Pues del mismo modo que postularía la constitución fáctica del alma humana en el plano teórico-cognoscitivo – la referida dialéctica entre el pudor y la apertura –, tal estructura dinámicamente antagónica se reproduciría en relación con la praxis: «El hombre actúa según dos inclinaciones, también en su dimensión práctica: tiende a la inconsciencia, la originalidad, la espontaneidad, y, por otra parte, hacia la consciencia y el refinamiento de la reflexión, la auto-observación y el dominio de sí mismo» [2012, 88]. En este plano, lo que estaría en juego es la comprensión de que el destino del ser humano, como cuerpo que es un alma y conduce su alma, parece ineludiblemente condenado a un riesgo permanente de abrirse y verse expuesto, de expresarse y no ser comprendido, de adquirir una forma y verse devaluado como tal forma. Ahora bien, ese incómodo destino, el destino de ser incomprendido, no representa por sí mismo algo negativo ni positivo, sino que apunta a una nueva modalidad ontológica, una tercera vía que conviene gestionar como un riesgo inherente a las *posibilidades de ser* del viviente y a los complejos caminos de su individualización en los tiempos más recientes.⁵ En consecuencia, es

⁴ En este sentido Plessner es un crítico de los estudios fisionómicos revitalizados durante los años de Weimar [cf. Schmölders 2002]. El pensamiento fisionómico de tales autores partía de una inmediatez auténtica y directa de la expresión y figura corporales, del movimiento y voz humanas, reduciendo así la complejidad del alma corporeizada. Si la dimensión fisionómica es de primer grado – el objeto observado no permite una contramirada –, Plessner parece insistir, según Schmölders [211 s.], en una fisonomía de segundo grado, de tintes fenomenológicos, donde la representación en el orden simbólico de ese mismo gesto, mirada, etc. adquiriría la reflexividad necesaria para salvaguardar la dignidad inalienable del alma.

⁵ Plessner piensa aquí, de manera expresa, en los representantes de la *Jugendbewe-*

algo de lo que conviene hacerse cargo con una madurez reflexiva que esté a la altura de los nuevos retos de organización social y convivencia interpersonal que, como las radicales formas contemporáneas de comunidad, amenazan con negar al individuo necesidades antropológicas fundamentales. O en rotundas palabras de Plessner: «Ningún vínculo natural, espiritual o psíquico de una comunidad es, por tanto, tan fuerte como para implicar, con su ruptura, un abandono total del ámbito de las posibilidades» [2012, 81].

3. La vida en el espacio público: sobre el «derecho a la distancia»

A la luz de esta decisiva filosofía de lo psíquico, la vinculación entre vida y distancia adquiere interesantes perspectivas que quisiera explorar un poco más. A fin de cuentas, se pregunta el filósofo de Wiesbaden: «¿Qué es lo que impulsa los hombres a distanciarse los unos de los otros?» [2012, 81]. En lo que sigue, intentaremos esbozar una respuesta a esta compleja cuestión.

En líneas generales, podemos afirmar que Plessner apuesta por una fundamentación sociofilosófica y antropológica positiva de lo que podríamos llamar una cultura de la distancia, a la que llegará a definir en términos de un «derecho entre los individuos» [2012, 47]. Para ello, ciertamente, invierte el sentido de la habitual patologización de los filósofos de la vida críticos con todo aquello que simbolizaba la *Zivilisation* y el conjunto de obligaciones que procedían de ella. Frente a la reacción pesimista de un «desencantamiento del mundo» y las consecuencias de la industrialización, tecnificación y racionalización plenas de la vida humana en términos de anonimidad, alienación y supresión de toda intimidad, apuesta por lo contrario. Como crítica a tales diagnósticos, defiende que el alma humana precisa de la distancia no porque la frialdad de la vida asociativa, artificial e impersonal, se lo haya impuesto coactivamente desde fuera como resultado del proceso mismo de modernización, sino porque es su propia y ambivalente constitución psíquica la que exige la vida asociativa, la que demanda, por la pro-

gung: «El elemento supremo de la vida, la posibilidad, ya no significa nada para dicha juventud» [2012, 59].

pia estructura de toda forma de vida humana y el horizonte antrópico que le es inherente, la generación del espacio público de la sociedad y sus diferentes figuraciones compensatorias. Por lo tanto, la sociedad no es reducible a una determinada forma o época históricas, sino que, en cierto modo, se deduce como un espacio de prestaciones antropológicas desde la asunción de la fragilidad y vulnerabilidad de la psique humana. La deducción categorial de la sociedad [cf. König & Plessner 1994, 46] y la defensa de un derecho a la distancia se realiza, en este sentido, desde el convencimiento de que comprender la espacialidad y las figuras espaciales que se generan en el territorio psico-físico, pero también sus correspondientes y adecuados conceptos, categorías y metáforas, supone un reto teórico mayúsculo: «El mundo psíquico conoce el reino intermedio de una lejanía que nos mueve a la proximidad y de una proximidad que nos impulsa hacia la lejanía. Ese es el reino de una irresoluble proximidad lejana [*Fernnähe*]. Es precisamente esa típica ambigüedad de la interioridad lo que percibe el sentido común como un peligro» [2012, 90].

En este sentido, y creo con razón, Plessner es un indudable filósofo del espacio, por cuanto es el espacio el que hace posible la crítica acérrima del principio comunitario. Porque este no es un peligro meramente teórico, sino que tiene su traducción efectiva en las diferentes expresiones contemporáneas del radicalismo social y sus fanáticos apologistas, con independencia de si se trata de la comunidad étnica de la sangre o la comunidad impersonal y universalista. En ambos extremos tipológicos, que van más allá de la dicotomía tönniesiana [cf. Lavernia 2020], la anulación o reducción de la distancia es un hecho consumado, de ahí también la urgencia con que *Límites* apela directamente a las capacidades de madurez y reacción de las clases burguesas liberales. Y lo es porque ambas modalidades propugnan una pretendida autenticidad de las relaciones humanas, así como un presunto carácter directo y originario de toda forma de vida en comunidad, entendiendo por ella una suerte de totalidad dotada de una voluntad común bien delimitada y homogénea. Sin embargo, para Plessner, esta transparencia y cercanía, esta intensidad vital en las relaciones humanas y – en el plano de su rigorismo ético – el cumplimiento exclusivo de sus valores partiendo de una determinada intransigencia de la conciencia moral – alimentada, a su vez,

por el «fundamentalismo de las intenciones» [Accarino 2001, 149], es del todo inasumible para la estructura misma de la psique, precisamente cuando se enfrenta a nuevas modalidades del espacio moderno urbano que redefinen la propia geografía de lo humano y las formas de vida que en ella puede adoptar [cf. Ernste 2014]. O expresado mediante una paradoja: una entrega incondicional a los demás y un contacto íntimo y total en el calor de la comunidad impiden la existencia de cualquier vínculo;⁶ pues cuando la sangre, el amor o el espíritu lo llenan todo, entonces todo se satura y el alma humana, en la inexpugnable soledad de la vivencia singularizante de su individualidad, pierde el mínimo espacio – personal y político – que necesita para realizarse y poner a prueba una y otra vez sus capacidades para relacionarse con el otro:

La ley de la distancia ya no tiene ningún valor y la condición individual ha perdido toda su magia. Sin embargo, la tendencia a destruir las formas y los límites favorece el deseo de destruir las diferencias. El hombre mismo se ve amenazado por el abandono deliberado del derecho a la distancia entre los individuos en favor del ideal de una identificación comunitaria como vínculo orgánico trascendente [Plessner 2012, 47].

Desde esta perspectiva, la reivindicación plessneriana de la distancia hacia uno mismo y hacia el otro equivale a proteger la vida humana misma en términos de «autopreservación psicofísica del sujeto individual», como ya sugirieron acertadamente Honneth y Joas [1989, 86]. Desde luego, la dificultad nace en aquel espacio interdependiente de distancias en el que cada uno escruta al otro, pero sin llegar a ver quién es, sino únicamente qué es lo que quiere (ser): «Cuando una psique quiere acercarse a otra, establece un contacto sobre el cual siempre gravita el riesgo de ser heridos, pues se trata de distancias demasiado precarias» [Plessner 2012, 153 s.]. De ahí que sea necesario ir modulando los confines de lejanía y distancia surgidos en nosotros y entre nosotros. De lo que se

⁶ Hasta cierto punto, esta comprensión negativa de la intimidad y la cercanía puras anticipan algunas de las líneas teóricas ensayadas por sociólogos americanos como Goffman [1971] y Sennett [1974], aunque la *Plessnerforschung* todavía tiene pendiente un esclarecimiento más sistemático en torno a esta filiación y sus posibles paralelismos.

trata es de defender la potestad del individuo a ser visto y reconocido, a salir de sí mismo y ser considerado desde fuera, sin que sea cristalizado en una forma definitiva, despojado de toda potencialidad y reducido a esa parte, visible pero mínima, de lo que en verdad siempre es.

Así las cosas, ¿cuáles son, para el joven profesor de Colonia, los pasos a seguir en esta dirección? La generación de un necesario espacio compensatorio de distancias para la específica forma de vida humana requiere, de entrada, una reflexión sobre las direcciones, posicionalidades y movimientos mutuos de sus integrantes y el repertorio gestual de sus cuerpos, donde el equilibrio relativo pueda darse incluso a pesar de estructurarse según un principio general de agonalidad. Y es que Plessner, como señala Accarino [2001], no niega una comprensión agonística de la *Öffentlichkeit*, pero tal carácter «belicista» se organiza como extensión recíproca de un límite y, por tanto y de manera paradójica, es tendencialmente pacifista porque interpreta el límite como lo que por excelencia es objeto de concierto y negociación, donde las vidas se distancian y se acercan de un modo confiadamante renovable en las correspondientes superficies de inevitable fricción. En este sentido, la dignificación sociofilosófica de la esfera pública no elimina el riesgo ni la opacidad, la amenaza ni el momento agonístico *tout court*, pero sí asume la contingencia relativa y abierta del horizonte de lo político.⁷

Ahora bien, ¿cómo imagina Plessner ese espacio liminar donde se juega el binomio vida y distancia? En una bella definición de difícil traducción, el pensador de Wiesbaden aboga por representarnos un «punto de indiferencia» donde la vida se mueve en un punto ciego, indefinible, una especie de «aura» (*Nimbus*) que, lejos de toda mistificación, es un espacio liminar que garantiza la convivencia humana pensada a partir

⁷ Como hará más tarde en *Poder y naturaleza humana* [2018], cuyo vínculo temático no puedo desarrollar *in extenso*, Plessner no niega el supuesto antropológico de que una sintonía total entre los seres humanos es imposible, y que la necesaria dimensión política del ser humano constituye un horizonte insuperable, radical y esencial de su vida. Es desde esta óptica que cabe entender las palabras de 1931 refiriéndose a *Límites*, pues en la exposición de su antropología política habría querido ofrecer «una fundamentación antropológica de la constante político-diplomática en el comportamiento humano en su conjunto, mostrando “lo político” como una forma refractada de relaciones vitales generada no solo ni necesariamente por el Estado o por intereses asociativos» [2018, 37].

de la vida: das *Aneinandervorbeileben* [Plessner 2003, 59]. «Ese vivir próximo y recíproco» remite a un espacio donde la distancia mínima común garantiza que la posibilidad de la herida mutua sea menor, o que al menos la toma de conciencia de dicha posibilidad se vuelva más patente; y es que «el problema se deja percibir solo cuando, frente a los demás, nos exponemos al peligro de herir y ser heridos» [Plessner 2012, 129]. En todo caso, desde tal espacio, proteger la vida es pensarla desde el carácter indirecto, ubicuo de los mecanismos que compensen la devaluación fenoménica del hombre en sociedad. En vez de conciliar el carácter directo de la acción y expresión humanas, que producen riesgos, peligros y ansiedades ostensibles para el alma humana, la única manera de visibilizar y proteger al mismo tiempo el libre despliegue de las posibilidades o potencialidades espirituales de las personas en relación con su mundo circundante es modulando ese rodeo indirecto, esas *Methoden der Indirektheit*: «Lo que en el hombre resulta inimitable se manifiesta en lo indirecto» [2012, 109].

Para ilustrar la importancia de este carácter indirecto en la protección de la esfera psíquica y la compensación de los mecanismos que la forma de vida humana tiene a su disposición en su patrimonio cultural, simbólico y asociativo, podemos terminar acudiendo a la conocida reivindicación plessneriana de la máscara. Pues del mismo modo que la cultura de la distancia no significa un exceso inasumible para la constitución humana, dado que puede apoyarse sobre una base natural, la esfera de la máscara – igual que otras formas rituales como el tacto, la diplomacia, el ceremonial, el prestigio, etc., a las que no podemos sino aludir de pasada – no se contrapone meramente a la esfera biológica, sino que es su continuación con otros mecanismos indirectos: son formas de distancia del espacio público en las que se deja entrever al ser vivo, cuyo mundo psíquico encuentra un rodeo compensatorio para llegar a sí y a los demás⁸. Así, también la máscara habilita un espacio abierto,

⁸ Tal es el carácter positivo de la *Selbstentfremdung* – anticipando así la rica temática del *homo absconditus* [Plessner 1983b]. El estado de alienación del individuo no es una mera pérdida de sí mismo que sólo podría superarse a través de otra forma de organización social, sino que la *Entfremdung* – y precisamente en vista de la estructura ambigua de la psique humana y del carácter siempre incompleto, provisional, del conocimiento que los seres humanos pueden tener de sí mismos y de sus congé-

si bien artificial, donde una y otra vez se viviría jugando en la distancia propia de las ficciones. En tal juego, nunca exento de riesgo, se aúnan la dimensión corporal y psíquica, siendo el alma revestida con una forma bellamente ambigua que permite el encuentro y mediación civilizadas de almas inquietas que, sin embargo, se saben en su doble contingencia como máscaras. Pues no olvidemos que la máscara (*persona*) reviste aquí una doble función: ocultar un rostro y otorgarlo al mismo tiempo. De este modo, ella expresa que la persona no se agota en aquello que manifiesta, pues le permite «expresar también en su superficie lo que es en su profundidad invisible» [2012, 93]. Y esa capacidad de ser más de lo que uno es realmente, y poder representar ese «más» sin miedo al ridículo que surge en virtud de toda encarnación individual, a esa vulnerabilidad última que puede erosionar la dignidad humana, Plessner la denomina «irrealización», que es la modalidad ontológica en la que lo real aparece como posibilidad que es, como *seiende Möglichkeit*.

Sólo esa irrealización garantiza su intocabilidad. Intocabilidad no como reiteración solipsista del *noli me tangere*, sino, por un lado, como estrategia de conservación de la distancia misma y, por el otro, como defensa de la *Unantastbarkeit* de la dignidad humana, entendida como valor supremo para defender la vida en la esfera social: «Lo que obliga a ofrecer dicha protección y funda así la lógica de la esfera pública es, únicamente, la exhortación al respeto por la dignidad humana grabada en cada cual, el presentimiento de un *quid* de ultimidad» [2012, 126]. La dignidad humana solo puede salvaguardarse en virtud de un sistema abierto de distanciamientos recíprocos que escenifique, una y otra vez, que fuera del ámbito de las relaciones afectivas y sinceras, la representación de nuestra individualidad, si se quiere intocable, debe aspirar a un revestimiento artificial a través de la forma, donde aparezcamos uno frente al otro y seamos, al mismo tiempo, intocables: solo así podremos

neres – es interpretada como un fundamento irrenunciable para el desarrollo de la persona como individuo en el orden simbólico de los espacios generados en y por la civilización. De ahí que, para seguir siendo uno mismo, él deba tomar distancia consigo mismo, una «vía indirecta» (*Umweg*) que le permita perderse, como si de una digresión se tratara, a través de sus propias objetivaciones y verse así también desde fuera, enfrentándose así a lo otro como aquello que también es sí mismo [Plessner 2012, 114 s.].

expresar en la superficie lo que somos también en nuestra profundidad. De este modo, concluye Plessner, la anhelada

intocabilidad de la individualidad se paga con una figuración representativa, que presupone una distancia permanente entre los individuos. En cuanto forma, dicha figuración actúa de manera compensatoria en sentido contrario respecto de la devaluación fenoménica del hombre. Con ella se salva la dignidad, pues se ofrece a la dignidad natural, siempre difícil de retener, el equivalente a una dignidad irreal claramente delimitada [2012, 106].

4. Conclusiones

Como anticipación sociofilosófica de algunas conquistas que se materializarán, desde otras premisas teóricas, en *Los grados de lo orgánico y el hombre* [Plessner ³1975] en torno a figuras como la posicionalidad ex-céntrica y el límite, la reflexividad sobre la vida y el cuerpo humanos, la artificialidad natural de tal forma de vida, la correlación dinámica entre organismo y ambiente, etc., *Límites de la comunidad* sigue siendo un ensayo abierto a nuevas relecturas que ofrezcan otros caminos laterales conducentes a esa biofilosofía. De hecho, si la tercera y última ley antropológica enunciada al final de aquella obra terminaba mirando al presente, mediante la apelación a la «formulación de la ley esencial de realización social», desde la cual pudiera pensarse el «espacio público como modo de realización del ser humano» [³1975, 345], tanto más justificada parece la singularización en el *opus* plessneriano de la fundamentación antropológica de dicho espacio en *Límites* [cf. Krüger 2017, 213-220]. A fin de cuentas, ella, la *Öffentlichkeit*, no deja de ser la esfera contingente donde el ser humano se hace cargo de su propia realización y donde pone a prueba sus capacidades para relacionarse con el otro, es decir, con el *quid* de la alteridad que siempre se halla dentro de uno mismo.

De ahí la cardinalidad de la figura de la distancia y su vínculo con el problema de la vida, tal como hemos querido reconstruir temáticamente en nuestro análisis del ensayo de 1924. Desde la confianza insobornable de la reflexión filosófica, el pensador de Wiesbaden nos sugiere que la dis-

tancia no es una modalidad deficitaria de la forma de vida humana, ni una pérdida negativa de autenticidad o sinceridad, sino una condición fundamental de la constitución anímica del singular humano en su camino abierto por el desarrollo cultural-simbólico que ha ido generando. En la noción de distancia se condensa no sólo una comprensión antropológica del singular humano en abstracto, sino siempre también, al mismo tiempo, una determinada comprensión de la cultura como civilización de lo político, cuya urgencia es puesta de relieve: pues la vida del hombre, en la oscilante necesidad de verse reconocido por el otro, experimenta el miedo simultáneo de verse expuesto, y tal condición debe ser tomada en serio. Como reclamación de la naciente antropología filosófica alemana, la distancia reclama así ocupar un lugar positivo en el espacio del saber sobre el hombre, tanto en la relación con el mundo circundante como con respecto a uno mismo, precisamente por ese carácter reflexivo y dinámico que, según su estructura psíquica, permite modular ese hiato fundamental entre la distancia hacia sí mismo (autoconciencia) y la *Vergegenständlichung* como distancia entre sí y lo otro [cf. Russo 2015, 461].

En tal (re)negociación, qué duda cabe, nacería la política, que incluiría así *todas* las manifestaciones y conducciones de la vida del singular humano. De ahí que, en este punto concreto, la valiosa lección plessneriana siga teniendo una rabiosa actualidad, a saber, que vida y forma política requieren siempre una reflexión sobre la distancia, mejor aún: una toma de conciencia sobre su primordialidad sociocultural en el ámbito práctico, para lo cual la antropología filosófica ofrece el instrumentario que, en el salto dinámico entre naturaleza y cultura, puede trazar ese momento desde otras orillas del pensamiento filosófico.

Bibliografía

- Accarino, B. [2001], *Le ragioni del mondo. L'anti-comunitarismo di Helmuth Plessner*, in: H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Bari/Roma, Laterza, 137-172.
- Asendorf, Ch. [2005], *Entgrenzung und Allgegenwart. Die Moderne und das Problem der Distanz*, München, Wilhelm Fink.
- Beaufort, J. [2000], *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur: Hel-*

- muth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Würzburg, Königshausen & Naumann.
- Buytendijk, F., Plessner, H. [1983]: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs [1925], in: G. Dux, O. Marquard, E. Ströker (eds.), *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 67-129.
- Edinger, S. [2017], *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein*, Berlin/Boston, De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110459159>
- Ernste, H. [2014], Eccentric Positionality and Urban Space, in: Jos de Mul (ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, Amsterdam UP, 243-259.
- Fischer, J. [2008], *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München, Verlag Karl Alber.
- Fischer, J. [2016], Panzer oder Maske – «Verhaltenslehre der Kälte» oder Sozialtheorie der «Grenze». Zur Debatte mit Helmuth Lethen, in: *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 225-243.
- Goffman, E. [1971], *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York, Basic Books.
- Haucke, K. [2000], Plessners «Grenzen der Gesellschaft». Eine Kritik des deutschen Idealismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48, 237-264.
- Honneth, A., Joas, H. [1989], *Social Action and Human Nature*, Cambridge et alii, Cambridge UP.
- König, J., Plessner, H. [1994], *Briefwechsel 1923-1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners «Die Einheit der Sinne»*, Freiburg, Karl Alber.
- Krüger, H.-P. [2017], Die anthropologischen Grundgesetze als Abschluss der Stufen (Kap. 7.4-7.5, 321-346), in: *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin/München/Boston, De Gruyter, 179-224. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110552966-012>

- Lavernia, K. [2020], Riesgos y confines de la comunidad en clave temperada. Un diálogo con Roberto Esposito y Helmuth Plessner sobre la protección negativa de la vida, in: C. Basili, R. Navarrete, J. L. Villacañas (eds.), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona, Herder, 379-404.
- Lessing, H.-U. [1998], *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer «Ästhesiologie des Geistes» nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg/München, Karl Alber.
- Litt, Th. [1919 (³1926)], *Individuum und Gemeinschaft, Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Leipzig/Berlin, Teubner.
- Pagliacci, D. [2019], *L'io nella distanza. L'essere in relazione, oltre la prossimità*, Sesto San Giovanni, Mimesis Edizioni.
- Plessner, H. [³1975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Plessner, H. [1983a], *Die Einheit der Sinne. Grundlinien zu einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), in: G. Dux, O. Marquard, E. Ströker (eds.), *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 7-315.
- Plessner, H. [1983b], *Homo absconditus* [1969], in: G. Dux, O. Marquard, E. Ströker (eds.), *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 353-366.
- Plessner, H. [2003], Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: G. Dux, O. Marquard, E. Ströker (eds.), *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 7-133.
- Plessner, H. [2012], *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Madrid, Siruela.
- Plessner, H. [2018], *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, K. Lavernia, R. Navarrete (eds.), Madrid, Guillermo Escolar.
- Russo, M. [2015], Kosmologie und Person, in: *Thaumazein* 3, 453-469. DOI: <https://doi.org/10.13136/thau.v3i0.42>
- Schmölders, C. [2002], Das Gesicht der Würde. Helmuth Plessners Physiognomik zweiten Grades, in: W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen

(eds.), *Plessners «Grenzen der Gemeinschaft». Eine Debatte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 195-212.

Sennett, R. [1974], *The Fall of Public Man*, New York, Alfred A. Knopf.

Toepfer, G. [2012], Distanz, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 1, 1-24.

Toepfer, G. [2015], Helmuth Plessner und Hans Driesch. Naturphilosophischer versus naturwissenschaftlicher Vitalismus, in: K. Köchy, F. Micheli (eds.), *Zwischen den Kulturen. Plessners Stufen des Organischen im zeithistorischen Kontext*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 91-122.

Life and distance in *The Limits of community*

Keywords

life; distance; philosophy of the soul; public sphere

Abstract

This paper reappraises Helmuth Plessner's early sociophilosophical and anthropological understanding of life and distance, as thematically shown in his important philosophy of the soul in *The Limits of Community* (1924). Firstly, we will present the specific nature and dynamic of the soul's life, i.e., the ambiguous character of the psychic structure that expresses through individuation and by which we have to consider an inherent risk and vulnerability to human beings in a both theoretical and practical sense. Secondly, we will discuss Plessner's consequent necessity of distance, his deduction and foundation as generated in society and public sphere, since spatiality of modern life and his political-anthropological implications in terms of radicalism require an urgent understanding of those reflexive, protective mechanisms that belong to the specific human form of life.

Kilian Lavernia

UNED

E-mail: klavernia@fsof.uned.es

MASSIMO MEZZANZANICA

ESPERIENZA, INTUIZIONE, ESPRESSIONE.
L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI PLESSNER
TRA FILOSOFIA DELLA VITA
E LOGICA ERMENEUTICA

1. L'antropologia filosofica tedesca del Novecento – dai fondatori Helmuth Plessner, Max Scheler e Arnold Gehlen fino ad autori vicini a questo orientamento, come Ernst Cassirer, Karl Löwith, Paul Alsberg, Adolf Portmann, Erich Rothacker e Hans Blumenberg – nasce come tentativo di interrogarsi sull'essenza dell'uomo in una situazione storica e culturale caratterizzata dalla crisi dell'idea di una natura umana identica a sé stessa. «Il tipo uomo – aveva già scritto Wilhelm Dilthey – si scioglie nel processo della storia» [Dilthey 2004b, 501; tr. it. parzialmente modificata]. Nel contesto dello sviluppo della «coscienza storica», che produce la consapevolezza del carattere relativo e storicamente condizionato delle diverse forme di umanità avvicinandosi nella storia, l'antropologia filosofica intende offrire criteri di orientamento, al tempo stesso teorici e pratici, di fronte alla frammentazione e alla problematicità delle immagini dell'uomo proposte dalle diverse scienze empiriche. «Mai, nel corso di tutta la sua storia, l'uomo è stato così tanto enigmatico a sé stesso come nell'epoca attuale», affermava Scheler nel 1928 [Scheler 2009, 87]. E più oltre scriveva:

Noi oggi ci troviamo nella situazione di possedere addirittura tre antropologie – una scientifica, una filosofica e una teologica – tuttavia, dal momento che esse procedono del tutto incuranti l'una dell'altra, *noi ci troviamo purtroppo sprovvisti di una idea unitaria dell'uomo*. Inoltre il numero crescente delle scienze specialistiche che si occupano dell'uomo, per quanto possano essere utili, più che *chiarirci* l'essenza dell'uomo ha finito con il *nascondercela* sempre di più [Scheler 2009, 89-90].

In questa situazione, la risposta dell'antropologia filosofica non consiste nel costruire un modello normativo di natura umana, a cui la formazione del singolo dovrebbe adeguarsi e conformarsi, ma nel prendere atto di una intrinseca apertura e incompiutezza dell'uomo, che va affermata e valorizzata sia in senso teorico sia in senso pratico. Con le parole di Plessner: «La peculiare connessione con la situazione pratica [...] vieta all'Antropologia Filosofica di formulare o definire l'uomo, fosse anche nella ricchezza di "tutte" le sue dimensioni d'essere, riguardo a ciò che egli può e deve essere "autenticamente". Le formule strutturali non possono pretendere di avere alcun valore teoretico-conclusivo, ma solo un valore aprente-espositivo» [Plessner 2007, 45].

Per l'antropologia filosofica si tratta dunque, al di là delle differenze dei punti di vista dei suoi sostenitori, di sviluppare una visione che individui le caratteristiche dell'umano nella sua specificità rispetto alle altre forme del vivente, tenendo conto dei risultati delle scienze della natura e delle scienze dello spirito o della cultura e cercando al tempo stesso di superare l'opposizione tra questi due ambiti epistemologici, stabilendo tra essi quella che più tardi verrà chiamata una «nuova alleanza» [Prigogine & Stengers 1999]. Diventa dunque centrale la riflessione sulla vita e, in particolare, sul rapporto tra biologia filosofica e antropologia filosofica, in una prospettiva che tende a differenziarsi dal naturalismo darwiniano.¹ Il quadro storico generale è quello che, a fronte della crisi dell'idealismo e della preminenza da esso accordata allo "spirito" e alla "ragione", vede, da una parte, l'affermazione di tentativi di ripristinare il primato della ragione in stretta connessione con le scienze della natura, limitando il ruolo della filosofia al compito di offrire una costruzione logica delle scienze (dal neokantismo all'empirismo logico nelle loro diverse forme) e, dall'altra, lo sviluppo di posizioni che, a partire da Schopenhauer e Nietzsche, intendono lo spirito come funzionale alla vita o, come in Klages, lo considerano una potenza ostile alla vita.² Il tentativo di sviluppare una visione della vita che si sottragga

¹ Sulla centralità del rapporto di Plessner con la filosofia della vita cfr. Accarino 2009. Sul rapporto tra biologia e antropologia filosofica cfr. Fischer 2008, Bosio 2008, Pansera 2008 e Rasini 2008. Sullo stesso tema in Plessner e Scheler cfr. Krüger 2009, 152-162.

² Cfr. Fischer 2005, 22-24.

alle opposte unilateralità di queste posizioni, tenendo conto, al tempo stesso, dei loro risultati, porta i fondatori dell'antropologia filosofica a confrontarsi con quelle prospettive teoriche, tra loro anche assai diverse per impostazione di fondo e contenuti di pensiero, che nel contesto filosofico tedesco dell'epoca venivano caratterizzate come forme di *Lebensphilosophie*, termine con cui, a partire dagli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale, vengono designate le posizioni di Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, Klages e, al di fuori dei confini tedeschi, di Bergson, William James e Ortega y Gasset.³ Già nel 1913 Scheler aveva dedicato un saggio ai «tentativi per una filosofia della vita» di Nietzsche, Dilthey e Bergson, vedendo in essi, e in particolare in Dilthey e in Bergson, le prime manifestazioni di una concezione critica nei confronti del positivismo e del neokantismo che troverà piena maturazione nella fenomenologia [Scheler 1997]. In Gehlen non c'è un confronto diretto con la filosofia della vita, ma il riferimento a Nietzsche e Bergson, e a un autore considerato da più parti un precursore della filosofia della vita, come Schopenhauer, è un aspetto importante della prospettiva antropologica elaborata in *Der Mensch*, opera che nella sua parte conclusiva ospita alcune pagine critiche nei confronti di Dilthey.⁴ E in Plessner la discussione critica della filosofia della vita “intuizionistica” di Bergson e Spengler, con cui si aprono le *Stufen*, si associa alla valutazione positiva della filosofia della vita storica ed ermeneutica di Dilthey e del suo allievo Georg Misch – una valutazione che presenta qualche affinità con gli esiti del confronto con le filosofie della vita affidato da Cassirer alle pagine che avrebbero dovuto confluire nella *Metaphysik der symbolischen Formen* [Cassirer 2003]. In questo contributo ci soffermeremo sulla lettura plessneriana della filosofia della vita, per mostrare come dal confronto con questa impostazione o, per meglio dire, con alcune delle posizioni riconducibili all'ambito della filosofia della vita, emergano alcuni dei temi caratteristici dell'antropologia filosofica di Plessner, tra cui, in particolare, l'importanza del fenomeno dell'espressione, considerato, sulla scia di Dilthey e della logica ermeneutica di Misch, come via per accedere alla comprensione della vita.

³ Sulle diverse interpretazioni della filosofia della vita cfr. Mezzanzanica 1998.

⁴ Cfr. Gehlen 2010, 458-461. Per l'importanza attribuita da Gehlen a Schopenhauer cfr. Gehlen 1990.

2. All'inizio di *Die Stufen des Organischen und der Mensch* Plessner afferma che il concetto di vita rappresenta per l'epoca presente una «parola redentrice»: in questo senso esso svolge un ruolo analogo a quello del concetto di ragione nel XVIII secolo e a quello del concetto di evoluzione nel XIX. Ognuna di queste parole evidenzia un aspetto diverso: la ragione «mette in risalto ciò che è senza tempo e vincola ogni cosa», l'evoluzione «ciò che diviene e si sviluppa senza sosta», la vita indica «il gioco demoniaco e la creazione inconsapevole»; tutte però sono un «simbolo» o uno «schermo» che ha la funzione di «rendere visibile quell'ultima profondità delle cose senza la cui consapevolezza ogni impresa umana rimane priva di uno sfondo e di un senso» [Plessner 2006a, 27]. La crisi degli ideali ottocenteschi, in particolare dell'idea di progresso, e la sfiducia nei confronti della civiltà sono i sintomi di una situazione di crisi nella quale nasce «la nostalgia di un nuovo sogno e di un nuovo incantesimo», e da questa nostalgia nascono le filosofie della vita: «Poteva ancora incantare solo qualcosa di indiscutibile, che si potesse concepire al di là di tutte le ideologie, al di là di Dio e Stato, Natura e Storia. Qualcosa da cui forse le ideologie potevano sorgere, ma che allo stesso modo certamente le avrebbe potute di nuovo inghiottire: la Vita» [Plessner 2006a, 28]. Si evidenzia così una dialettica interna nella filosofia della vita, che esercita un «incanto» sulla nuova generazione e al tempo stesso, conducendola al sapere, la libera dall'incantesimo. A questa liberazione dall'incantesimo, attraverso una nuova forma di sapere relativo alla vita, sembra voler contribuire anche l'antropologia filosofica di Plessner.

Per comprendere il significato dell'affermazione delle filosofie della vita bisogna tenere conto, come fa Plessner, del loro collocarsi nel contesto determinato dalle scoperte scientifiche nell'ambito dell'evoluzionismo, dell'ereditarietà, della fisiologia e della storia dello sviluppo. Queste scoperte rivelano «un nuovo aspetto della dipendenza dell'uomo e della sua cultura dalla natura» [Plessner 2006a, 28] e pongono il problema di considerare in modo nuovo «il legame tra natura e spirito e la posizione dell'uomo», al di là dell'alternativa tra la posizione «materialistico-empirista» e quella «idealistico-apriorista», un'alternativa che si presenta in questi termini: da una parte la coscienza, l'intelletto, la cultura sono un «prodotto naturale»; dall'altra la storia naturale dell'uomo e tutta la

natura sono il risultato di una costruzione umana a partire dalle forme a priori della mente [Plessner 2006a, 29]. Lo schema concettuale che si trova alla base di queste posizioni è analogo: entrambe «pongono una sfera, in un caso quella fisica e nell'altro quella spirituale, come assoluta, e ritengono l'altra dipendente da questa, senza tuttavia essere in grado di indicare precisamente come una sfera sia comparsa nella dipendenza dall'altra» [Plessner 2006a, 29]. Per Plessner si tratta invece di conciliare la visione dell'uomo come «soggetto di una realtà spirituale e storica» con la sua «filogenesi fisica» e la sua «posizione nell'insieme della natura», ovvero di unire questi due aspetti in un solo «punto di vista fondamentale» [Plessner 2006a, 30]. Il motivo che impedisce alla filosofia della vita intuizionistica di giungere a questa unificazione è secondo Plessner il suo essere «in contrasto con l'esperienza» [Plessner 2006a, 30]. Per individuare le ragioni di questo fallimento, Plessner svolge un'attenta analisi delle posizioni di Bergson e di Spengler.

In *Die Einheit der Sinne*, l'opera del 1923 in cui sviluppa il progetto di una «estesiologia dello spirito», Plessner propone un'analisi dell'*Evoluzione creatrice* guardando soprattutto ai suoi possibili contributi al chiarimento della questione dell'«unità dei sensi». In quest'ottica, Plessner considera la teoria bergsoniana una «unione metafisica di teoria della conoscenza e di biologia storica», ravvisando in essa la mancanza di una fondazione razionale e al tempo stesso la presenza di un'«immagine del mondo biologistico-pragmatica» [Plessner 1980, 118, 109]. Se nell'opera del 1923 Plessner sembra guardare in modo simpatetico all'intento di Bergson di giungere a una coincidenza di soggetto e oggetto attraverso l'intuizione, nelle *Stufen* diventa predominante la critica.⁵ Tuttavia, anche in quest'opera Plessner valuta positivamente la critica bergsoniana dell'intellettualismo.⁶ In fondo, Bergson pone una

⁵ La presa di distanza critica resta presente anche in *Die verspätete Nation*, dove Plessner distingue la posizione di Bergson dalla propria e individua nell'*Evoluzione creatrice* un punto di riferimento importante per lo sviluppo delle ideologie anti-intellettualistiche in Germania. Cfr. Plessner 1982, 211.

⁶ Una discussione della fondatezza delle critiche che Plessner muove a Bergson esulerebbe dai limiti di questo contributo. Per questo aspetto rinviando a Delitz 2014, che, al di là della critica, vede in Bergson una costante fonte di ispirazione per il pensiero di Plessner, e a Ebke 2014, secondo cui il pensiero di entrambi è caratterizzato da una «svolta vitale» in base alla quale è la vita stessa a dettare i concetti che usiamo

questione che è centrale anche per Plessner: come è possibile pensare l'uomo allo stesso tempo come soggetto e come oggetto della natura senza finire in una posizione riduzionistica? Plessner osserva che, nella sua polemica contro Herbert Spencer, Bergson denuncia la presenza di una circolarità nel tentativo spenceriano di spiegare la genesi della ragione in modo meccanicistico facendo delle categorie dell'intelletto il prodotto dell'evoluzione naturale e vedendo al tempo stesso nelle categorie dell'intelletto la base dell'evoluzione della natura, in quanto «le categorie di causalità, di sostanza, di interazione devono essere in qualche modo presenti nella natura, se non come forme del pensiero come forme dell'essere» [Plessner 2006a, 31]. In questo modo, Spencer spiega le categorie dell'intelletto attraverso l'intelletto, che per essenza è legato alle categorie, ovvero è meccanicistico. Per evitare questo circolo, Bergson contrappone alla dimensione “superficiale” del pensiero la dimensione “profonda” dell'intuizione, organica e vitale, che consente di liberarsi dall'«atteggiamento pratico verso le cose» e di risalire oltre il «meccanismo categoriale del pensiero» [Plessner 2006a, 31-32]. Interviene qui l'idea di vita. Questo punto di vista, infatti, «deve far derivare la soggettività dalla natura corporea e assegnare alla soggettività stessa un posto preciso nel mondo della natura. Perciò si impone l'idea di una forza organizzatrice che abbraccia natura e spirito, che crea e pervade l'essere e la coscienza: l'idea di vita» [Plessner 2006a, 32].

Plessner evidenzia come una situazione analoga si verifichi anche negli ambiti della filosofia della cultura e della filosofia della storia, a loro volta influenzati dalla concezione della vita di Bergson, espressa nel concetto di evoluzione creatrice. La questione di un'origine non meccanicistica del meccanicismo si ripresenta infatti «in *ogni* problema dell'origine di un mondo spirituale o di una cultura» ed è «la questione vitale per ogni conoscenza storica» [Plessner 2006a, 33]. Lo storico empirista riconosce consapevolmente, secondo Bergson, di essere vincolato al sistema di categorie della sua generazione, della sua «forma di vita», ovvero «l'oggettività, l'uso del principio di causalità e del principio di ragion sufficiente» [Plessner 2006a, 33]. Ne deriva un'immagine intellettualistica e naturalistica della storia che non consente allo storico di ri-

per comprenderla. Sul rapporto tra Plessner e Bergson cfr. anche Fitzi 2009.

conoscere la vera essenza del passato. In questa situazione problematica, l'intuizione è considerata da Bergson l'unica possibilità che si offre allo storico per uscire dall'immanenza storica. Analoga, secondo Plessner, la posizione di Spengler, che, per liberarsi da questo «stato di emergenza» di cui la sociologia della cultura di origine marxiana ed engelsiana costituisce un ulteriore aspetto, propone «una filosofia intuizionistica della vita» [Plessner 2006a, 35]. Secondo Plessner, Spengler è accomunato a Bergson da uno stesso «principio costruttivo», che mira a evitare la «circularità dell'argomentazione» di impostazioni come quella di Spencer: «Come per Bergson la vita genera mondi che sono sistemi di conformità fra un organismo e il “suo” mondo, così anche per Spengler esiste la potenza materna creatrice da cui scaturiscono le forme dell'anima» [Plessner 2006a, 35]. In particolare, Spengler afferma l'esistenza di un rapporto tra forme dell'anima e sistemi della cultura, per cui «ogni forma dell'anima diviene visibile nel sistema di conformità di una cultura, nella nascita appaiata dell'uomo e dell'immagine del mondo» [Plessner 2006a, 35].⁷ Così, al di là delle differenze tra le due posizioni – «Bergson vede solo gli interrogativi biologici, Spengler anche gli interrogativi biologici nel contesto di una cultura» – esse sono accomunate da un principio che è stato chiamato «organicistico», ma che può essere meglio caratterizzato per «l'irrazionalismo della fondazione, definizione e funzione del concetto di vita, e la visione peculiarmente indeterminata dell'essenza creatrice della vita che entrambe le filosofie trasmettono» [Plessner 2006a, 36]. Pur attribuendo alla filosofia della vita intuizionistica il merito di avere riconosciuto la necessità di pervenire a un punto di vista unitario rispetto alla conoscenza e a una visione omogenea dell'esperienza, Plessner individua dunque come suo limite di fondo la svalutazione dell'intelletto e la separazione tra verità ed esperienza, sintetizzando in questo modo il risultato della sua analisi:

La filosofia della vita intuizionista non riesce, con il suo impianto, a considerare l'uomo come soggetto di realtà storico-spirituale, come persona morale dotata di senso e responsabilità proprio

⁷ Plessner aveva discusso la posizione di Spengler già nel saggio del 1920 *Die Untergangsvision und Europa* [Plessner 2001a], evidenziando il carattere estetizzante e pessimistico della morfologia della storia spengleriana.

in quella prospettiva fissata dalla sua natura corporea e dalla sua filogenesi. Non le riesce di unificare l'aspetto essenzialmente spirituale dell'uomo con l'aspetto dovuto alla sua esistenza fisica, in modo tale che si riesca a mantenere l'unità e omogeneità di un'unica prospettiva dell'esperienza evitando errori empiristici e aprioristici [Plessner 2006a, 36].

3. Alla filosofia della vita "intuizionistica" di Bergson e Spengler, Plessner contrappone la filosofia della vita di Dilthey, basata su un concetto storico della vita. Collocandosi sul terreno della filosofia critica di Kant, Dilthey concepisce l'uomo «come esistenza spirituale, morale e naturale sulla base di *un'unica* posizione esperienziale» e fa valere un'idea di scientificità diversa da quella affermata nell'ambito delle scienze della natura, che resta determinante anche in Kant [Plessner 2006a, 38]. Aspetto caratterizzante di questa forma di filosofia della vita è il suo intento di collegare la filosofia con l'esperienza, producendo al tempo stesso una trasformazione della filosofia e dando all'esperienza un senso diverso da quello che essa assume nell'ambito delle scienze della natura.

Ciò che distingue nettamente questa concezione da ogni metafisica intuitivo-ontologica della vita e da ogni speculazione sull'identità, ciò che afferma la sua specifica novità, è il senso *esperienziale* dell'idea di vita. Per Dilthey vita significa non una onnipotenza da contemplare allontanandosi dall'esperienza, come per Bergson e Spengler, ma una dimensione di cui si può avere esperienza attraverso l'intuizione, l'intelletto, la fantasia e la capacità di immedesimazione, e che a sua volta da sé rende possibile e causa il verificarsi dell'esperienza [Plessner 2006a, 46].

Plessner si riferisce all'interpretazione del pensiero di Dilthey proposta da Misch nel saggio del 1924 *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*⁸ e all'idea di una logica ermeneutica

⁸ Cfr. Misch 1947. In questo saggio si trova la distinzione tra la filosofia della vita intuizionistica di Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e Klages e la filosofia della vita di Dilthey, dal carattere storico e scientifico. Questa distinzione verrà poi sviluppata da Misch nei suoi corsi di logica [Misch 1994].

che Misch aveva abbozzato nei saggi raccolti nel 1930 in *Lebensphilosophie und Phänomenologie* e aveva poi sviluppato nei suoi corsi di logica nella forma di una «logica della vita».⁹ Nella prospettiva di Dilthey la soluzione del problema di una critica della ragione storica è resa possibile dal carattere espressivo degli oggetti delle scienze dello spirito, che li rende accessibili alla comprensione, ovvero dalla circolarità tra esperienza vissuta e conoscenza. Secondo Misch, il progetto diltheyano implica anzitutto di includere nella logica il tipo di concetti relativi alla vita che nascono nelle scienze dello spirito, e in secondo luogo si propone di giungere a un ampliamento dei fondamenti della logica in modo da superare l'opposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Intesa in questo senso, la logica, o teoria del sapere, diventa una disciplina «di carattere materiale e non formale» [Plessner 2006a, 47] che analizza la genesi delle categorie nella vita rompendo l'identificazione del «logico» con la conoscenza scientifica e del concetto con il giudizio. Essa non si limita dunque all'analisi del pensiero discorsivo, ma colloca quest'ultimo nell'ambito dell'espressione umana considerata in tutti i suoi aspetti, dallo strato prediscorsivo dell'espressione corporea al livello sovradiscorsivo del pensiero metafisico. Muovendo dall'analisi dell'ambito della discorsività nel suo insieme, questa logica arriva a considerare la «pensabilità» (*Gedankenmäßigkeit*) e l'«imper-scrutabilità» (*Unergründlichkeit*) come caratteristiche costitutive della vita, cercando così di evitare le opposte secche dell'intellettualismo e dell'irrazionalismo [Misch 1994, 108-111].

Dall'impostazione di Dilthey (e di Misch) Plessner ricava la necessità di stabilire uno stretto rapporto tra logica ermeneutica, filosofia della natura, antropologia filosofica e fondazione delle scienze dello spirito. «Senza una filosofia dell'uomo, nessuna teoria dell'esperienza umana della vita nelle scienze dello spirito. Senza una filosofia della natura, nessuna filosofia dell'uomo» [Plessner 2006a, 50]. Per realizzare un'«ermeneutica filosofica» che sia in grado di rispondere alla domanda relativa alla possibilità di un'autocomprensione della vita attraverso l'esperienza storica si dovranno indagare le «leggi strutturali dell'espressione», e questo potrà avvenire solo considerando la vita espressiva

⁹ Cfr. Misch 1967 e Misch 1994. Per un'immagine d'insieme del pensiero di Misch cfr. Mezzananza 2001.

«nella sua originarietà, cioè come essa vive e non come essa si presenta all'osservazione scientifica» [Plessner 2006a, 47]. Tutto questo indica l'importanza di muoversi in una dimensione fenomenologica e descrittiva, che consenta di accedere all'«intuizione originaria» e di permanere in essa (e Plessner sottolinea a questo riguardo, considerando la tendenza verso l'ontologia che gli sembra una connotazione costitutiva dell'impostazione di pensiero, se non addirittura della personalità, di Husserl, la necessità che la descrizione si mantenga «libera da qualsiasi ontologizzazione dell'osservato») [Plessner 2006a, 47].¹⁰

D'altra parte, per quanto riguarda il rapporto tra filosofia della natura e antropologia filosofica, Plessner sottolinea che anche Dilthey ha riconosciuto l'importanza della dimensione naturale della vita.¹¹ La natura costituisce il medium o lo sfondo in cui si svolge la vita spirituale dell'uomo, e così natura e spirito sono «doppiamente agganciati l'una all'altro, in quanto l'una sorregge e condiziona l'altro e nello stesso tempo riceve dall'altro la sua qualificazione e la sua interpretazione»; e il luogo di questo aggancio è l'uomo, che, afferma Plessner con le parole di Misch, «non è ma vive, e ha la sua vera vita come vita storica» [Plessner 2006a, 45; cfr. Misch 1947, 46]. Lasciando cadere la differenza tra l'ontico e lo storico, e facendo valere il carattere storico della vita spirituale, Dilthey connette filosofia ed empiria, sviluppando una posizione esperienziale che considera l'esperienza come esperienza storica e che si pone al di là dell'alternativa tra empirismo e apriorismo.¹² Seguendo

¹⁰ Cfr. Plessner 2001c, 299: «Er [Husserl, NdA] war Ontologe aus Leidenschaft. Der Kontakt mit dem Sein ging ihm über alles». Sul rapporto di Plessner con la fenomenologia cfr. Rasini 2005. La critica all'impostazione ontologica della fenomenologia è presente già in Misch, che caratterizza la prospettiva husserliana e heideggeriana come una «logica-ontologia». Su questo tema cfr. Rodi 1996, 114-134.

¹¹ A questo proposito, Dilthey aveva tra l'altro scritto: «La natura è il substrato delle scienze dello spirito. La natura non è soltanto il palcoscenico della storia; i processi fisici, la necessità in essi insita e gli effetti che ne derivano, formano il substrato di tutti i rapporti, dell'agire e del subire, dell'azione e della reazione nel mondo storico, e il mondo fisico costituisce anche il materiale per l'intero dominio in cui lo spirito ha espresso i suoi scopi, i suoi valori, ossia la sua essenza» [Dilthey 2004a, 209]. Sull'importanza delle scienze della natura nel pensiero di Dilthey cfr. i saggi raccolti in Damböck & Lessing [2016].

¹² Misch riprende la distinzione tra ontico e storico dal conte Paul Yorck von Warten-

questa direzione di indagine, si dovrà superare, come intende fare anche Misch, la contrapposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito a favore di un più ampio concetto di scienza.

In questo modo Dilthey ha aperto la strada per la riformulazione del problema dell'uomo da parte dell'antropologia filosofica. L'idea di una fondazione dell'esperienza delle scienze dello spirito solleva infatti problemi che riguardano «la sfera materiale, sensibile e corporea della “vita”», e dunque richiedono una filosofia della natura intesa «nel suo senso più ampio e originario» [Plessner 2006a, 48], ovvero una visione non naturalistica della natura che trova il suo modello nella scienza della natura di Goethe e che si configura come «una filosofia dell'esistenza del vivente e dei suoi orizzonti naturali» [Plessner 2006a, 54]. Si tratta dunque di collegare la dimensione spirituale e personale dell'uomo alla sua base naturale e corporea, facendo valere una visione allargata, non naturalistica e non riduzionistica dell'esperienza. Al di là dell'opposizione tra soggetto (coscienza) e oggetto (scienza), una prospettiva di questo genere considera l'uomo al tempo stesso come soggetto e come oggetto della sua vita, ovvero come «unità vitale psicofisicamente indifferente, o neutrale» [Plessner 2006a, 55], evidenziando sia la sua appartenenza alla dimensione naturale e corporea sia la sua capacità di distanziarsene e di creare nuovi mondi spirituali e culturali, una duplicità o ambiguità – nel senso di Merleau-Ponty [Merleau-Ponty 1965, 270-271] – che si manifesta già nel duplice rapporto che l'uomo intrattiene col proprio corpo, che è al tempo stesso un *Körper* e un *Leib*, un corpo “oggetto” e un corpo “vissuto”, un corpo che “ho” e un corpo che “sono” [Plessner 2006a, 318].

Nelle due direzioni che, nel corso degli anni venti, Plessner percorre al fine di indagare il rapporto tra la dimensione naturale e quella spirituale nell'uomo – quella “orizzontale” dell'estesiologia, che, come auspicava Goethe, avrebbe dovuto approfondire la critica kantiana a partire dai sensi, e quella “verticale” della biofilosofia, che colloca l'uomo nel contesto delle forme di vita vegetali e animali – risulta centrale l'analisi della dimensione corporea e sensibile dell'uomo e del suo rapporto con l'espressione.

burg, che ne parla nel suo carteggio con Dilthey [cfr. Yorck von Wartenburg & Dilthey 1983, 297]. Sulla concezione dell'esperienza di Dilthey (e di Plessner) come esperienza storica cfr. Mezzananza 2013.

Nella prima direzione Plessner ripropone il problema kantiano dello schematismo, rifiutando la separazione tra sensibilità e intelletto e cercando di individuare gli a priori che presiedono alla costituzione del significato, cioè di studiare il modo in cui i diversi organi di senso producono e costituiscono i significati e di ricondurli a una dimensione unitaria della sensibilità o a quello che Erwin Straus avrebbe definito il «senso dei sensi».¹³ A questo fine, i sensi non vanno considerati nella loro capacità informativa e cognitiva, ma nella loro funzione di oggettivazione, mostrando «l'intrinseca conformità della nostra organizzazione sensoriale [...] alle forme e ai modi possibili del conferimento di senso da parte dello spirito» [Plessner 2006a, 58]. L'idea di fondo è che ci sia un'origine sensibile del significato e che ogni senso abbia una propria modalità di costituzione di questo significato: in questa prospettiva, i sensi sono il veicolo di una funzione di «incorporazione» o di «insomazione» (*Verkörperung*) attraverso cui si realizza il rapporto tra uomo e mondo.¹⁴

Nella seconda direzione l'espressione si mostra legata alla «posizionalità eccentrica» che è caratteristica della forma di vita dell'uomo e che ne indica il carattere intrinsecamente aperto e indeterminato [Plessner 2006a, 312-317]. Come è stato osservato, la nozione di posizionalità eccentrica permette a Plessner di fare emergere lo spirito dalla vita senza annullare in questo modo la categoria di spirito, ma ristabilendola all'interno della categoria di vita [Fischer 2005, 24]. Nelle *Stufen* Plessner attribuisce a Josef König il merito di avere definito per la prima volta questa condizione nello studio *Der Begriff der Intuition* [König 1926], e ne descrive in questo modo il senso, rifiutando l'idea, che attribuisce a Heidegger, secondo cui «l'indagine dell'essere extraumano dovrebbe essere preceduta necessariamente da un'analitica esistenziale dell'uomo»:

In opposizione a questo, noi sosteniamo la tesi – che è il senso e la legittimazione della nostra impostazione di una filosofia della

¹³ Plessner 1980, 98, 109, 132, 275. A Straus Plessner si riferisce esplicitamente ancora nella *Anthropologie der Sinne* del 1980. Cfr. Plessner 2008, 91-101 e Lessing 1998, 72.

¹⁴ Cfr. Plessner 2008, 73-89.

natura – che l'uomo nel suo essere si distingue da ogni altro essere per il fatto che non è né il prossimo né il più lontano da se stesso, eppure attraverso questa eccentricità della sua forma di vita incontra se stesso come elemento in un mare di essere e così, malgrado il carattere affine al non essere della sua esistenza, appartiene allo stesso insieme delle cose di questo mondo [Plessner 2006a, 6].

Nella posizionalità eccentrica, ovvero nella non coincidenza con il proprio centro posizionale e nella possibilità di prendere distanza da sé, si radica la necessità per l'uomo di condurre la propria vita, di fare di sé stesso ciò che già è e di darsi una forma, e dunque di essere vincolato all'espressione. Questo vincolo all'espressione, in cui si manifesta il carattere sociale dell'uomo, costituisce la condizione di possibilità della sua storicità [Plessner 2006a, 360-361] ed è «un modo originario per venire a capo del fatto di abitare in un corpo e contemporaneamente di essere un corpo» [Plessner 2000, 78].

Il riferimento alla filosofia della vita di Dilthey e alla logica ermeneutica di Misch è presente in modo esplicito anche nell'antropologia politica e nella concezione della storia e della cultura di *Macht und menschliche Natur*. Qui la critica della ragione storica di Dilthey viene contrapposta alla filosofia della cultura di Rickert, che aveva bollato la filosofia della vita come una «corrente alla moda» [Rickert 1920].¹⁵ Mentre Rickert cerca inutilmente di applicare la domanda trascendentale sulle condizioni di possibilità, legittima in rapporto a cose «incomprensibili» come gli oggetti delle scienze della natura, a oggetti a cui essa non può essere applicata, in quanto si tratta di cose «comprensibili», come «un libro,

¹⁵ Ben diverso, in ambito neokantiano, l'atteggiamento di Cassirer, che attribuisce grande rilievo al confronto con la *Lebensphilosophie*, di cui individua a sua volta diverse forme, e che distingue la concezione *geisteswissenschaftlich* di Dilthey dalle forme di filosofia della vita «metafisica». Diversamente da queste ultime, che contrappongono vita e spirito, Cassirer considera lo spirito come superamento dialettico della vita. Circa la necessità di connettere filosofia della natura e filosofia delle forme simboliche, Cassirer osserva che «questa connessione ora emerge soprattutto nell'esposizione di Plessner dell'«antropologia filosofica», i cui risultati si avvicinano molto ai nostri, sebbene siano ottenuti attraverso un percorso del tutto diverso» [Cassirer 2003, 76, cfr. anche 9, 281].

un'iscrizione, una frase, una parola», Dilthey fa valere la specificità del comprendere, che, muovendo dallo «strato sensibile-intuitivo», coglie il «nocciolo essenziale di una persona, di un tipo, di un'epoca», «facendo in ogni fase di entrambi, l'intuire e il comprendere, un'unità» [Plessner 2006b, 76-78]. Plessner valorizza qui in particolare la nozione di imperscrutabilità della vita, che esprime il carattere di «questione aperta» dell'uomo e che consente di scoprire «l'emersione nel tempo dell'atemporale e del sovratemporale, dello spirito», rendendo così possibile all'uomo di riappropriarsi, attraverso la comprensione, della realtà e dei sistemi della cultura di cui egli stesso è «potenza originante» [Plessner 2006b, 89, 68].¹⁶ Formulazione dell'uomo in quanto «essere storico e perciò politico», il principio dell'imperscrutabilità permette di superare il relativismo attraverso una sua relativizzazione, in quanto riconduce la molteplicità delle culture e delle visioni del mondo, e anche la visione dell'Occidente, alla «vita creatrice»¹⁷ da cui esse nascono [Plessner 2006b, 91, 94]. In questa prospettiva, universalità dello sguardo vuol dire riconoscimento della relatività delle culture, e questa posizione, come scrive Plessner in un saggio del 1949 che riprende nel titolo il libro di Misch del 1930, non può essere considerata relativistica, perché il relativismo si dà solo là dove si dà un assoluto, e nella concezione di Dilthey questo assoluto è dissolto dalla conoscenza storica [Plessner 2001b, 234-235].

Bibliografia

- Accarino, B. [2009], Premessa. Nel segno della contingenza e della filosofia della vita: Plessner e il dibattito biofilosofico, in: Id. (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Milano/Udine, Mimesis, 7-13.
- Bosio, F. [2008], Natura e vita nel pensiero di Max Scheler, in: *B@beonline/print* 5, 53-70.

¹⁶ Sull'importanza del concetto dell'imperscrutabilità o insondabilità della vita nel pensiero di Plessner, e sul suo rapporto con Dilthey e Misch, cfr. per es. Giammusso 2000 e Giammusso 2012.

¹⁷ Al di là delle critiche che Plessner muove a Bergson, il concetto di vita creatrice ricorda la concezione bergsoniana della vita come potenza creativa.

- Cassirer, E. [2003], *Metafisica delle forme simboliche*, tr. it. a cura di G. Raio, Milano, Sansoni.
- Damböck, C., Lessing, H.-U. (Hg.) [2016], *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, Freiburg i.Br./München, Alber.
- Delitz, H. [2014], “True” and “False” Evolutionism. Bergson’s Critique of Spencer, Darwin & Co. and Its Relevance for Plessner (and Us), in: J. de Mul (ed.), *Plessner’s Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 79-98.
- Dilthey, W. [2004a], La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito, in: Id., *Scritti filosofici (1905-1911)*, tr. it. a cura di P. Rossi, Torino, Utet, 155-286.
- Dilthey, W. [2004b], La coscienza storica e le visioni del mondo, in: Id., *Scritti filosofici (1905-1911)*, tr. it. a cura di P. Rossi, Torino, Utet, 495-580.
- Ebke, T. [2014], Life, Concept and Subject. Plessner’s Vital Turn in the Light of Kant and Bergson, in: J. de Mul (ed.), *Plessner’s Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 99-110.
- Fischer, J. [2005], “Posizionalità eccentrica”. La categoria fondamentale dell’antropologia filosofica plessneriana, in: A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell’antropologia filosofica*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 21-31.
- Fischer, J. [2008], Zur Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde. Theoriestrategien der Philosophischen Anthropologie, in: *B@be-online/print* 5, 81-94.
- Fitzi, G. [2009], Il superamento della contraddizione tra intimità e “gabbia d’acciaio”. La ricezione plessneriana della filosofia della vita di Henri Bergson, in: B. Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell’espressione in Helmuth Plessner*, Milano/Udine, Mimesis, 143-155.
- Gehlen, A. [1990], I risultati di Schopenhauer, in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzearella, Napoli, Guida, 57-82.

- Gehlen, A. [2010], *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, Milano/Udine, Mimesis.
- Giammusso, S. [2000], *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino.
- Giammusso, S. [2012], *Hermeneutik und Anthropologie*, Berlin, Akademie Verlag.
- König, J. [1926], *Der Begriff der Intuition*, Halle/Saale, Max Niemeyer.
- Krüger, H.-P. [2009], *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*, Berlin, Akademie Verlag.
- Lessing, H.-U. [1998], *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer "Ästhetologie des Geistes" nebst einem Plessners Ineditum*, Freiburg i.Br./München, Alber.
- Merleau-Ponty, M. [1965], *Fenomenologia della percezione*, tr. it. a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore.
- Mezzanzanica, M. [1998], La filosofia della vita e le sue interpretazioni, in: *Rivista di filosofia* 2, 239-269.
- Mezzanzanica, M. [2001], *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano, FrancoAngeli.
- Mezzanzanica, M. [2013], Menschliche Natur und Unergründlichkeit. Plessners und Diltheys geschichtlicher Erfahrungsbegriff, in: G. D'Anna, H. Johach, E.S. Nelson (Hg.), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todesjages*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Misch, G. [1947], Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, in: Id., *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a.M., Schulte-Bulmke, 37-51.
- Misch, G. [1967], *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Misch, G. [1994], *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in*

- die Theorie des Wissens*, hg. v. G. Kühne-Bertram, F. Rodi, Freiburg i.Br./München, Alber.
- Pansera, M.T. [2008], *Natura e cultura* in Arnold Gehlen, in: *B@beonline/print* 5, 129-146.
- Plessner, H. [1980], *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Anthropologie der Sinne*, hg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetterer, M.-J. Zemlin, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 7-315.
- Plessner, H. [1982], *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI: *Die verspätete Nation*, hg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetterer, M.-J. Zemlin, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 7-223.
- Plessner, H. [2000], *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr. it. di V. Rasini, Milano, Bompiani.
- Plessner, H. [2001a], *Die Untergangsvision und Europa*, in: Id., *Politik-Anthropologie-Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hg. von S. Giammusso, H.-U. Lessing, München, Fink, 33-46.
- Plessner, H. [2001b], *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, in: Id., *Politik-Anthropologie-Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hg. von S. Giammusso, H.-U. Lessing, München, Fink, 231-255.
- Plessner, H. [2001c], *Ad memoriam Edmund Husserl*, in: Id., *Politik-Anthropologie-Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hg. von S. Giammusso, H.-U. Lessing, München, Fink, 297-303.
- Plessner, H. [2006a], *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. a cura di V. Rasini, Torino, Bolatti Boringhieri.
- Plessner, H. [2006b], *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, tr. it. di B. Accarino e N. Casanova, Roma, manifestolibri.
- Plessner, H. [2007], *Il compito dell'Antropologia Filosofica*, in Id., *L'uomo: una questione aperta*, tr. it. a cura di M. Boccignone, Roma, Armando.

- Plessner, H. [2008], *Antropologia dei sensi*, tr. it. di M. Russo, Milano, Cortina.
- Prigogine, I., Stengers, I. [1999], *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, tr. it. a cura di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino.
- Rasini, V. [2005], Il pensiero fenomenologico secondo Plessner, in: *Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze*, 2003-2004, 267-280.
- Rasini, V. [2008], Ambiente e organismo. Plessner, Gehlen e il pensiero biologico di von Uexküll, in: *B@belonline/print* 5, 147-159.
- Rickert, H. [1920], *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Rodi, F. [1996], “*Conoscenza del conosciuto*”. *Sull’ermeneutica del XIX e XX secolo*, Milano, FrancoAngeli.
- Scheler, M. [1997], Tentativi per una filosofia della vita, in: Id., *La posizione dell’uomo nel cosmo*, tr. it. a cura di M.T. Pansera, Roma, Armando.
- Scheler, M. [2009], *La posizione dell’uomo nel cosmo*, tr. it. a cura di G. Cusinato, Milano, FrancoAngeli.
- Yorck von Wartenburg, P., Dilthey, W. [1983], *Carteggio 1877-1897*, tr. it. a cura di F. Donadio, Napoli Guida.

**Experience, Intuition, Expression.
Plessner’s Philosophical Anthropology
between Philosophy of Life and Hermeneutical Logic**

Keywords

philosophy of life; hermeneutics; phenomenology; expressivity; philosophy of nature; Dilthey; Misch; Bergson; Spengler

Abstract

The article tries to show the importance of the critical discussion of the different forms of philosophy of life in Plessner's philosophical anthropology, which is aimed at outlining a vision of life that is different from both evolutionary and idealistic conceptions. Plessner distinguishes Bergson's and Spengler's intuitionistic philosophies of life from Dilthey's philosophy of life, which considers life as historical life, accessible to understanding through the mediation of human expressions. A relevant aspect of Dilthey's conception is his attempt to connect philosophy with experience, attributing to experience a different meaning from that which it assumes in the natural sciences. Plessner refers to Georg Misch's interpretation of Dilthey's thought, deriving from it the need to establish a close relationship between hermeneutical logic, philosophy of nature, philosophical anthropology and the foundation of the human sciences. In this perspective, the analysis of the phenomenon of expression in all its aspects, including bodily expressions, becomes the keystone of an analysis of the human that is able to connect the natural and spiritual dimensions, and which recognizes and preserves the openness and indeterminacy of the human being, beyond the opposing one-sidedness of empiricism and rationalism.

Massimo Mezzanzanica

Docente di ruolo nel Liceo Leonardo da Vinci di Milano

E-mail: massimo.mezzanzanica@gmail.com

OLIVIA MITSCHERLICH-SCHÖNHERR

STAUNEN-LERNEN ANGESICHTS DER
MENSCHLICHEN WÜRDE.
HELMUTH PLESSNERS TRANSFORMATIVES
PHILOSOPHIEREN

INHALTSANGABE: 1. *Einleitung: Staunen-Lernen*; 2. *Die Stufen als phänomenologische Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt geschichtlicher Lebenserfahrung*; 3. *Die Stufen als Schulung des Erfahrens von Personen*; a) *Erste Epoché und Reduktion der mathematisch-mechanistischen Erfahrung von ausgedehnten Gebilden (mit Husserl)*; b) *Zweite Epoché und Reduktion der lebensweltlichen Wahrnehmung physischer Dinge (mit Husserl)*; c) *Dritte Epoché und Reduktion der verstehenden Physiologie von Lebewesen (mit Driesch über Husserl hinaus)*; d) *Epoché und Reduktion der interpretierenden Verhaltensbiologie (mit Dilthey über Uexküll, Gehlen und Rothacker hinaus)*; e) *Epoché und Reduktion der geistig-personalen Erfahrung zwischen Personen (mit Dilthey, Misch und Husserl über Heidegger hinaus)*; 4. *Plessners Neuschöpfung der Philosophie*.

1. *Einleitung: Staunen-Lernen*

«Thaumazein», «Erstaunen» angesichts «dessen, was selbstverständlich ist», will ein phänomenologisches Philosophieren nach Helmuth Plessner «wiedererwecken» [Plessner 1985c, 359]. Im Folgenden werde ich Plessners Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* als eine phänomenologische Schule des Sehens und Staunens vorstellen. Auf diese Weise möchte ich den Anspruch rekonstruieren, den Plessner im Untertitel dieser Schrift erhebt: eine «*Einleitung in die philosophische Anthropologie*» [Herv.; OMS] zu vermitteln. Nach meiner Lesart leistet Plessner mit seiner Schrift keine theoretische Einführung in ein anthropologisches Lehrgebäude über das Wesen ‚des Menschen‘ bzw. die genuin menschliche Lebensform, das seinerseits als theoretisches

Fundament für normative – ethische wie politische – Überlegungen fungieren könnte. Die *Stufen* formen vielmehr eine «Einleitung in die philosophische Anthropologie», indem sie in eine bestimmte Form der Erfahrung einführen: in die interpersonale Erfahrung von menschlichen Personen als Personen. Zu diesem Zweck hat Plessner seine Schrift als einen phänomenologischen Therapieprozess angelegt. Im Verlauf dieses Prozesses wird die Erfahrung Schritt für Schritt von «Belastungen, Einengungen und Störungen» [Plessner 1985c, 363] «[ge]reinigt» [ebd.] – die die Erfahrung von menschlichen Personen verstellen. Die «Stufen des Organischen» sind dabei nicht in Aristotelischer Tradition objektivistisch oder «naturalistisch» [SOM, 76] als hierarchische Stufenleiter der Natur bzw. der Korrelationen zu verstehen, die zwischen organischen Wesen und deren Lebensumfeldern bestehen. Sie bezeichnen vielmehr Stufen des *Erfahrens* dieser «Sachverhalte» [ebd., 77]: also des Erfahrens der Korrelationen zwischen Lebewesen und ihren korrelierenden Lebensdimensionen. Im Durchlaufen dieser Stufen-Folge lässt sich – von Plessner angeleitet – lernen, als Personen menschliche Personen zu sehen und angesichts ihrer Würde zu staunen.

Mit meiner folgenden Rekonstruktion verbinde ich nicht nur hermeneutische, sondern auch systematische Interessen. Plessner eröffnet mit seiner phänomenologischen Therapie der Erfahrung Formen der theoretisch-ästhetischen und praktisch-existenziellen Befreiung, die ich für unsere Gegenwart wiedergewinnen möchte. In theoretisch-ästhetischer Hinsicht können die Leser:innen im Verlauf der *Stufen* einen Prozess der Befreiung von der «Automatik» des Erfahrens [Plessner 1985a, 145] durchlaufen, auf den sie die Organisation der neuzeitlichen Wissenschaften festlegt: die Entgrenzung ihrer Erfahrung von Dualismen, in deren Bahnen auf unterschiedliche Weise die interpersonale Erfahrung von menschlichen Personen, die Interpretation des Verhaltens von Tieren, das verstehende Erfahren von Lebewesen und die lebensweltliche Wahrnehmung von Dingen verstellt werden. Diese «Grundlagenrevision» [ebd.] ist heute immer noch aktuell: bestimmen die neuzeitlichen Dualismen doch – trotz aller theoretischen Kritiken, die an ihnen geübt werden – die wissenschaftliche Erfahrung nicht weniger als in den 1920er Jahren, in denen Plessner die *Stufen* als phänomenologisches «Gegengift gegen die Idole der Erstarrung» [ebd.] entwickelt hat.

Die phänomenologische Therapie der Erfahrung findet nicht im luftleeren Raum, sondern in sozio-kulturellen Kontexten statt. Darin gewinnt sie zugleich eine praktisch-existenzielle Dimension. Die phänomenologische Therapie des Erlebens von menschlichen Personen bildet ein «Gegengift» [ebd.] nicht nur gegen theoretisch erzeugte Engstirnigkeit im Erleben, sondern damit zugleich auch gegen Formen praktisch-existenzieller «Menschenverachtung» [Plessner 1983], die sich aus der theoretischen «Objektivierung unserer selbst» [ebd., 116] speisen. Formen der Menschenverachtung hat Plessner zu seiner Zeit in den Gemeinschaftsideologien des Faschismus bzw. des Kommunismus gefunden, die Menschen nicht in ihrer Würde als besonderen Personen, sondern allein als Vertreter:innen ihrer Blutsgemeinschaft oder der abstrakten Idee der ‚Menschheit‘ begegnet sind [vgl. Plessner 1981a, 42-57]. In unserer Gegenwart ist die transhumanistische Bewegung von einem *ethos* der Menschenverachtung bestimmt: zeichnet sich der Transhumanismus doch durch eine Perspektive aus, Menschen nach Maßgaben von Computerprogrammen allein als datenverarbeitende Entitäten in den Blick nehmen – um sie dann in ihrer Fehleranfälligkeit künstlicher Intelligenz als unterlegen zu beurteilen und die Überwindung der menschlichen Gattung zugunsten einer allgemeinen Künstlichen Intelligenz anzustreben [vgl. Grunwald 2021; Müller 2021]. Wenn Plessner seinen Leser:innen in den *Stufen* einen Prozess der Erneuerung ihrer Anschauung von Menschen eröffnet, dann bekämpft er ethische Haltungen der Menschenverachtung von ihren praktisch-ästhetischen Grundlagen her: von den verkürzten Erfahrungen, aus denen sie sich speisen. Mit meiner Rekonstruktion möchte ich dieses Potenzial für unsere aktuelle Auseinandersetzung mit der transhumanistischen Bewegung bergen. Ich verstehe meine Rekonstruktion damit als ethisch-ästhetische Ergänzung der rational-theoretischen Kritik an transhumanistischen Theorien der menschlichen und künstlichen Intelligenz, die in der Gegenwart von unterschiedlichen Seiten – u.a. auch in Anschluss an Plessners Konzept der «exzentrischen Positionalität» von Menschen – geleistet wird [vgl. insb. Krüger 2021].

In meinen folgenden Überlegungen werde ich Plessners *Stufen* in drei Schritten als phänomenologische Therapie des Erfahrens von Menschen rekonstruieren. In einem ersten Schritt werde ich Plessners

Aneignung von Husserls phänomenologischer Erfahrungsschule skizzieren. In einem zweiten Schritt werde ich die fünf Stufen umreißen, in denen die Leser:innen der *Stufen* ihre Erfahrung von Menschen in Anleitung durch Plessner kritisch reflektieren und vervollkommen können. In einem dritten und letzten Schritt werde ich mich schließlich der «Neuschöpfung von Philosophie» [SOM, 30] zuwenden, die Plessner mit diesem Prozess des ‚Sehen-Lernens‘ praktiziert [vgl. Husserl 1992a, 5].

2. Die Stufen als phänomenologische Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt geschichtlicher Lebenserfahrung

Die Bezugnahmen von Plessners *Stufen* auf Husserls Phänomenologie sind bisher noch wenig erforscht worden.¹ Eine Rekonstruktion des phänomenologischen Lernprozesses, den die *Stufen* «im Gebiete der Anschauung» [SOM, 78] freisetzen, fehlt noch ganz. Allerdings findet seit längerem eine Debatte darüber statt, wie die «Rückkehr zum Objekt» [SOM, V, 31, 71] richtig zu verstehen sei, mit der sich Plessner explizit in die Tradition der Phänomenologie stellt [vgl. Krüger 2017a, 17 f.].

In dieser Debatte stehen sich v.a. zwei Positionen gegenüber, die über den Status der «Exzentrizität» und damit darüber streiten, wie Plessner die personale Lebensform von Menschen verstanden hat. Auf der einen Seite werden die *Stufen* in die Nähe von Gehlens Anthropologie und damit von einem Projekt gerückt, das Wesen bzw. die natürliche Lebensform ‘des Menschen’ zu bestimmen [vgl. Fischer 2008, 520 f., 549]. Die «phänomenologische Deskription», die Plessner als «wesentliches Mittel» [SOM, 30] der *Stufen* benennt, stellt sich dann als Deskription des unmittelbar geschauten Wesens dar. Gegenüber diesem Verständnis von Philosophischer Anthropologie wird in Anschluss an den frühen Habermas der berechtigte Vorwurf erhoben, einem ‘Mythos

¹ Exemplarisch zeigt sich diese Lücke etwa an dem Band *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, den Kristian Köchy und Francesca Michelini 2015 besorgt haben. Während die Bezüge der *Stufen* zu etlichen Naturwissenschaftlern und Philosophen aus Plessners Gegenwart thematisiert werden, fehlt ein eigener Eintrag zu Husserl. Ausnahmen bilden u.a. Schürmann 2010; Breyer 2012; Krüger 2019, 397 ff.; 566-573.

der Unmittelbarkeit' mit politisch problematischen Folgen zu huldigen: unter der Hand die eigene Auffassung des Mensch-Seins zur menschlichen Natur zu verabsolutierten und hieraus Anforderungen an ein genuin menschliches Leben abzuleiten [vgl. Habermas 1958, 32 f.; Rölli 2011, 26 f., 40 f.]. Auf der anderen Seite der Debatte stehen Positionen, die Habermas' Naturalismus-Kritik teilen, aber Plessner nicht davon betroffen sehen. Sie lesen die *Stufen* als eine Ausdeutung von Exzentrizität als geschichtlich gewordener Lebensform des 'Menschen' bzw. der 'Person'. In diesem Sinne tritt etwa Volker Schürmann dafür ein, dass Plessner die eigene Geschichtlichkeit reflektiert und mit den *Stufen* eine «parteiliche Anthropologie» [Schürmann 2010, 11] entwirft. «Die Plessnersche ‚Wesensbestimmung‘ des Mensch-seins – exzentrische Positionalität – ist nicht das Ergebnis reiner Analyse eines Gegebenen, sondern hat Eigenes in diese Bestimmung investiert; sie ist also ihrerseits positioniert» [ebd., 16; Wunsch 2014, 214-264]. In ihrem Streit, ob der Sachverhalt der «Exzentrizität» das natürliche Wesen des Menschen oder eine sozio-kulturelle Konstruktion oder Deutung darstelle, teilen die Kontrahent:innen eine Grundannahme: dass Bedeutungen oder Sachverhalte entweder unmittelbar an der begegnenden Wirklichkeit abgelesen oder in diese hineingelegt werden – und dass Philosophierende hierüber Wissen erreichen können.

Meinerseits bin ich in dieser Debatte dafür eingetreten, dass Philosophierenden ein archimedischer Standpunkt der Wahrheitserkenntnis entzogen ist, um allgemeingültiges Wissen über die Konstitution von Bedeutung gewinnen können. Ich habe es als Pointe von Plessners *Stufen* herausgearbeitet, diese Grenze philosophischen Wissens zu respektieren [vgl. Mitscherlich 2007, 25-60]. Nach meiner Leseart hat Plessner nämlich die beiden unterschiedlichen Formen des schauenden und diskursiv-bestimmenden Erkenntnisstrebens praktiziert und ihren Erkenntnisstatus in Gestalt einer 'doppelseitigen Deduktion' durch Abgleich aneinander aufgewiesen [vgl. zuletzt Mitscherlich-Schönherr 2017].

Im Folgenden will ich dieses Verständnis der *Stufen* als eines Philosophierens weiterverfolgen, das den Frage nach dem Status von begegnenden Sachverhalten bewusst offenhält. Dafür werde ich meinen Fokus auf den Prozess der Kultivierung von Anschauung bzw. Erfah-

rung richten, den Plessner in den *Stufen* bahnt. Die bisherige Debatte ist nämlich von einem unterkomplexen Verständnis der Anschauung ausgegangen: dass das Anschauen bzw. die Erfahrung, die in den *Stufen* praktiziert werden, entweder durch die Natur oder durch die sozio-kulturellen Kontexte der philosophierenden Subjekte – Plessner und seine Leser:innen – festgelegt sind. Vor dem Hintergrund dieses statischen Verständnisses der Erfahrung werden dann die beiden oben skizzierten Positionen vertreten. Entweder wird angenommen, dass Plessner – mit Husserl gesprochen – in der «naiv-natürliche[n] Geradehineinstellung» [Husserl 1992c, 146] der Lebenswelt und der empirischen Wissenschaft darauf beharrt, die «Sachen selbst» [Husserl 1992a, 42] unmittelbar zu schauen; oder es wird davon ausgegangen, dass Plessner sein eigenes sozio-kulturell festgelegtes Erfahren ‘von innen’ ausdeutet.

Demgegenüber will ich im Folgenden zeigen, dass Plessner mit diesem unterkomplexen Verständnis des individuellen Schauens bricht und die genannten Alternativen unterläuft. Dafür greift er in den *Stufen* auf die «phänomenologische Deskription» [SOM, 30] als «wesentliches Mittel» [SOM, 30] philosophischen Erkennens zurück. Mit den phänomenologischen Mitteln der *Epoché* und der *Reduktion* reflektiert Plessner in Anschluss an Husserl – jenseits von allen Mythen der Unmittelbarkeit – die sozio-kulturellen «Belastungen, Einengungen und Störungen» [Plessner 1985c, 363], die das unmittelbare Erleben durchdringen. Hieraus zieht er nun jedoch (wiederum mit Husserl) nicht die Konsequenz, die Anschauung als Erkenntnisquelle preiszugeben, sondern vielmehr auf der Ebene der Erfahrung als Aufklärer zu fungieren und die subjektiven Erfahrungshaltungen mit Hilfe von Kritik zu transformieren. Mit dieser phänomenologischen Therapie der Erfahrung verfolgt Plessner in den *Stufen* das «Ziel» einer «Neuschöpfung von Philosophie» [SOM, 30], das Husserl immer wieder und u.a. auch in den *Ideen* ausgerufen hat, die er 1913 und damit in dem Jahr veröffentlicht hat, bevor Plessner mit dem Vorsatz nach Göttingen gezogen ist, um bei dem «verehrten Mann» [Plessner 1985b, 344] zu promovieren. «Die gesamten bisherigen Denkgewohnheiten ausschalten, die Geistes-schranken erkennen und niederreißen, mit denen sie den Horizont unseres Denkens umstellen, und nun in voller Denkfreiheit die echten, die völlig neu zu stellenden philosophischen Probleme erfassen, die erst der

allseitig eingeschränkte Horizont uns zugänglich macht – das sind harte Zumutungen. Nichts Geringeres ist aber erforderlich» [Husserl 1992a, 5]. «Ohne jeden Rückfall in die alten Einstellungen» ginge es darum, mit den Mitteln der Phänomenologie, «das vor Augen Stehende sehen, unterscheiden, beschreiben zu *lernen*» [ebd.; Herv. OMS].

Bei all seiner Wertschätzung der phänomenologischen Erkenntnisinstrumente weiß Plessner (wiederum mit dem späten Husserl) darum, dass die «phänomenologische Arbeit» einer «methodischen Führung [bedarf]» [SOM, V] – wenn sie nicht in «Beliebigkeit» abdriften, bzw. zu einem bloßen «Spielfeld» werden soll [Plessner 1985c, 368]. Nur unter «methodischer Führung» könne sie als «wesentliches Mittel» zum Erreichen des «Zwecks» der *Stufen* fungieren, Philosophie neu zu schöpfen [vgl. ebd., V; 30].² Der entscheidende Unterschied gegenüber dem späten Husserl und die philosophische Innovation der *Stufen* besteht in der Weise der Anleitung der phänomenologischen Arbeit. Als den «Aspekt», unter dem die «Neuschöpfung der Philosophie» [SOM, 30] mit phänomenologischen Mitteln zu leisten ist, gibt Plessner die «Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaften und Weltgeschichte» [SOM, 30] an. Darin nimmt er nicht nur eine inhaltliche Umstellung gegenüber Husserls Bewusstseinsphilosophie vor, er bricht vielmehr in methodischer Hinsicht zugleich mit dessen Apriorismus.³ Mit ihrer Auszeichnung als «Aspekt» weist Plessner der geistesgeschichtlichen Lebenserfahrung den Status der maßgeblichen Erfahrung zu, an der sich die phänomenologische Arbeit zu orientieren hat. Dass

² Die Kritik an einer methodisch nicht angeleiteten Phänomenologie übt Plessner bereits in seiner Dissertationsschrift, die er in Göttingen begonnen und schlussendlich in Erlangen eingereicht hat; vgl. insb. Plessner 1980, 217.

³ Die Kritik an der Ausgestaltung der Phänomenologie als transzendentalphilosophische Theorie des Bewusstseins durch den späten Husserl teilt Plessner mit vielen Husserl-Schüler:innen: dass Husserl in seinen transzendentalphilosophischen Anstrengungen, Phänomenologie als allgemeingültige Wissenschaft zu begründen, in einen Apriorismus zurückfalle, der das Bewusstsein gegen die begegnende Wirklichkeit, den eigenen Leib und Andere abschotte [vgl. Plessner 1985a, 143-147; 1985b 364-369; sowie Krüger 2019, 567 f.]. Im Unterschied zu vielen Phänomenolog:innen der zweiten Generation nimmt Plessner – wie oben skizziert – das methodische Problem, auf das Husserl mit seinen transzendentalphilosophischen Anstrengungen antwortet, jedoch durchaus ernst.

diese paradigmatische Erfahrung «begründet» werden soll, meint zunächst in einem phänomenologischen Verständnis, dass die besonderen Subjekt-Objekt-Korrelationen freigelegt werden sollen, in denen sich ebendiese Erfahrung konstituiert.⁴ Indem diese «Begründung» mit den Mitteln der Phänomenologie geschieht, formen die *Stufen* den Prozess einer phänomenologischen Schulung der Erfahrung. Im Lichte der paradigmatischen geistesgeschichtlichen Erfahrung werden sozio-kulturell vorherrschende «Belastungen, Einengungen und Störungen» [Plessner 1985c, 363] reflektiert, kritisiert und abgebaut, die das Erfahren durchdringen und beschränken. Wenn ich am Ende meines Aufsatzes Plessners «Neuschöpfung der Philosophie» [SOM, 30] werde präziser fassen können, wird sich zeigen, dass die *Stufen* die paradigmatische geistesgeschichtliche Erfahrung noch auf eine – genuin praktische – Weise «begründen».

3. Die Stufen als Schulung des Erfahrens von Personen

Um meine These von den *Stufen* als einer phänomenologischen Therapie von Erfahrung näher auszuführen, werde ich im Folgenden einen knappen Überblick über deren Etappen geben. Dabei werde ich auf Husserls Begriffe der *Epoché* und der *Reduktion* zurückgreifen, die Plessner selbst nicht benutzt. Mit ihrer Hilfe lassen sich die Verfahren rekonstruieren, mit deren Hilfe Plessner seine geistesgeschichtlich angeleitete Erfahrungsschule durchführt. Im Verlauf der *Stufen* ‘klammert’ Plessner in Akten der *Epoché* immer aufs Neue scheinbare Selbstverständlichkeiten von verbreiteten Erfahrungen ‘ein’; aus der Distanz reflektiert er in Akten der *Reduktion* die Korrelationen zwischen der subjektiven Erfahrungshaltung und der Erscheinung des Wirklichen, in denen sich die jeweiligen Erfahrungen konstituieren; unter dem Aspekt der paradigmatischen geistesgeschichtlichen Lebenserfahrung reflektiert er auf Objektseiten die Grenzen des sich jeweils zeigenden Erfahrungsgehalts, um im Lichte dieser Grenzen an der korrelierenden subjektiven Erfahrungshaltung die sozio-kulturellen «Sedimente» [Husserl 1992b, 3] zu

⁴ In Bezug auf die Begründung des Wissensanspruchs, den Plessner für geschaut und diskursiv erreichte Einsichten beansprucht, vgl. Mitscherlich-Schönherr 2017.

kritisieren, die zu den Beschneidungen der Objekterfahrung führen – und auf diese Weise das Erfahren zu vervollkommen.

Bei der Lektüre mag sich der Eindruck einstellen, dass Plessner in der zweiten Hälfte der *Stufen* in eine objektivistische «Geradehineinstellung» verfällt und in den Kapiteln vier bis sieben seine Philosophie des organischen sowie des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens in unmittelbarem Zugriff darstellt – ohne die subjektiven Erfahrungshaltungen noch zu reflektieren, für die das unterschiedliche In-Erscheinung-Treten dieser doppelaspektischen Gebilde gegeben ist. Ich möchte mich diesem Verständnis widersetzen. Dafür beziehe ich in meine Lesart immer aufs Neue auch erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen insbesondere mit der Tierpsychologie und den Kultur- und Geisteswissenschaften ein, die Plessner an früheren Stellen des Textes führt [vgl. SOM, 14-25; 63-69].

a) Erste Epoché und Reduktion der mathematisch-mechanistischen Erfahrung von ausgedehnten Gebilden (mit Husserl)

Den Anfang seines phänomenologischen Bildungsprozesses gewinnt Plessner in Hinwendung zur maßgeblichen geschichtlichen Lebenserfahrung [vgl. SOM, 31]. Im Unterschied zu Husserls reinen Bewusstseinsakten umfasst die «Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» Erfahrungen, die von Leiblichkeit und Intersubjektivität durchdrungen sind. Diese Erfahrungen zeichnen sich zunächst dadurch aus, dass in ihnen Personen als Erfahrungssubjekte und -objekte fungieren: Personen betätigen sich darin als Personen – und nicht etwa: als allein rationale Wesen – und machen sich personales Ausdrucksverhalten zum Gegenstand. In der geschichtlichen Lebenserfahrung sind sich Personen dergestalt zugleich «Objekt und Subjekt» bzw. «Gegenstand und Zentrum» [ebd., 31].

Im Lichte dieser interpersonalen Verschränkungen nimmt Plessner – in einem ersten Akt der *Epoché* – Distanz von den scheinbaren Selbstverständlichkeiten wissenschaftlicher Erfahrung. Er 'klammert' den scheinbar selbstverständlichen Fundierungszusammenhang zwischen dem neuzeitlichen Methodendualismus auf Seiten der wissenschaftlichen Erfahrung und dem «Doppelaspekt von Körperlichkeit

und Innerlichkeit» [ebd., 70] auf Seiten der zu erkennenden Wirklichkeit 'ein' [vgl. ebd., 71, 76 f.]. Im Zuge dieser anfänglichen *Epoché* gewinnt Plessner das Ausgangsproblem seiner Erfahrungsschule. Angesichts des Ineinandergreifens von Wissenschaftsorganisation und Erscheinung der Wirklichkeit, die er in der *Epoché* in den Blick gerückt hat, gibt Plessner diesem Problem eine erkenntnistheoretische und eine ontologische Fassung. In erkenntnistheoretischer Hinsicht wendet er sich der subjektiven Erfahrungshaltung zu und fragt, ob Gegenstände, die im Doppelaspekt erscheinen, nur in dualistischen Erfahrungshaltungen bzw. in «alternativer Blickstellung» [ebd., 78] erfahrbar sind. In ontologischer Hinsicht wendet er sich den Bestimmungen des Erfahrungsobjekts zu und fragt, ob die Gegenstände, die im Doppelaspekt erfahren werden, «nur alternative Bestimmtheiten» [ebd.] haben, oder ob «bestimmte Einheitscharaktere dem Doppelaspekt immanent bzw. vorgegeben» [ebd.] sind.

Aus der Distanz von den Selbstverständlichkeiten des neuzeitlichen Wissenschaftssystems kann Plessner einen ersten Akt der *Reduktion* ausüben – mit dem er noch in großer Nähe zu Husserl steht. Darin weist er die Subjekt-Objekt-Korrelation auf, die naturwissenschaftliche Erforschung von doppelaspektischen Gebilden bestimmt: die Korrelation zwischen der mathematisch-mechanistischen «Blickstellung» der Forschenden und dem Erscheinen von physischer Ausgedehntheit (*res extensa*) [vgl. ebd., 39; 50-55]. Im Lichte der paradigmatischen geschichtlichen Lebenserfahrung kann Plessner zeigen, dass alle qualitativen Bestimmungen aus den begegnenden Objekten ausgeschieden werden. Angesichts dieser begrenzten Erfahrungsmöglichkeiten wendet Plessner sich den sozio-kulturellen 'Sedimente' zu, die die naturwissenschaftliche Erfahrungsperspektive einengen. Weiterhin in großer Nähe zu Husserl zeigt er, dass die Restriktion der Erfahrung cartesianischen Vorannahmen verschuldet sei, die ihrerseits nicht in den «Sachen selbst» begründet seien: den Vorannahmen von einem fundamentalen Bruch der Wirklichkeit in *res extensa* und *res cogitans*, auf deren Grundlage Naturforschung mechanistisch festgelegt und alle nicht-quantifizierbaren Qualitäten des Gegebenen der Introspektion überantwortet werden [vgl. SOM, 42-50]. Mit dieser Kritik befreit Plessner die Erfahrung von begegnenden Gebilden aus den mathematisch-mechanistischen Restriktionen.

b) Zweite Epoché und Reduktion der lebensweltlichen Wahrnehmung physischer Dinge (mit Husserl)

Eine *Epoché* zweiter Stufe übt Plessner zu Beginn des dritten Kapitels aus [vgl. SOM, 80-85]. Darin 'klammert' er die Selbstverständlichkeiten der Erfahrung von doppelaspektischen Gebilden 'ein', auf die er durch das Aussetzen der mathematisch-mechanistischen Restriktionen zurückgegangen ist: die lebensweltliche Dingwahrnehmung.

Weiterhin in großer Nähe zu Husserl weist er in einer *Reduktion* zweiter Stufe die Subjekt-Objekt-Korrelation auf, in der sich ebendiese Erfahrung konstituiert: die Korrelation von *physischem Ding* und *lebensweltlicher Wahrnehmung* [vgl. Husserl 1992a, 79-99]. Im Unterschied zur mechanistischen Naturforschung begegnen der lebensweltlichen Wahrnehmung mit den physischen Dingen nach Plessner doppelaspektische Gebilde. Dem Wahrnehmungsding sei der Doppelaspekt «eines nie erscheinenden, d.h. nicht Außen werdenden Innen und eines nie Kerngehalt werdenden Außen» wesentlich [SOM, 88]. Zugleich zerbreche es an diesem Doppelaspekt nicht in unterschiedliche Entitäten, sondern forme sich in ihm «zu seiner typisch dinglichen Einheit» [ebd.].

Im Lichte der paradigmatischen geschichtlichen Lebenserfahrung kann Plessner die Grenzen dieser ersten Erfahrung von doppelaspektischen Gebilden aufweisen. Der Fokus auf die Dingeinheit, die sich *kraft* des Doppelaspekts von Kern und Eigenschaft konstituiert, verdecke Doppelaspekte anderer Art: Doppelaspekte als Sachverhalte, die die *qualitative Erscheinung* von bestimmten – *belebten* – Dingen bestimmen. Abermals in großer Nähe zu Husserl reflektiert er die 'Sedimente', denen diese Einengung der lebensweltlichen Erfahrung verschuldet ist. Die lebensweltliche Erfahrung ist – wie Husserl später schreiben wird – von einer «naiv-natürliche[n] Geradehineinstellung» [Husserl 1992c, 146] bestimmt, die das anschaulich Gegebene mit erscheinenden Sachverhalten gleichsetze. Sachwahrnehmung werde in der Lebenswelt bzw. im «gewöhnliche[n] Sprachgebrauch» mit Dingwahrnehmung kurzgeschlossen [SOM, 101 f.].

c) *Dritte Epoché und Reduktion der verstehenden Physiologie von Lebewesen (mit Driesch über Husserl hinaus)*

Die dritte Stufe seines Therapieprozesses – mit der er den Rahmen der Husserlschen Bewusstseinsphilosophie verlässt – entwickelt Plessner im Kontext seiner Philosophie des Lebendigen von Mitte des dritten bis Mitte des fünften Kapitels der *Stufen* [vgl. SOM, 89-218]. Darin 'klammert' er zunächst in einem Akt der *Epoché* die scheinbaren Selbstverständlichkeiten der Erfahrung von doppelaspektischen Gebilden 'ein', die er in der Überwindung des lebensweltlichen «Mythos der Unmittelbarkeit» und unter Orientierung an der paradigmatischen geschichtlichen Lebenserfahrung erreicht hat: die verstehende Physiologie von ganzheitlichen Organismen. Exemplarisch steht in den *Stufen* Plessners biologischer Lehrer Hans Driesch für eine verstehende Physiologie von Organismen.

In einem Akt der *Reduktion* dritter Stufe reflektiert Plessner die Subjekt-Objekt-Korrelation, in der der Sachverhalt ganzheitlicher Organisation verstanden wird [vgl. ebd., 89-111]. Auf Seiten des erfahrenden Subjekts hebt Plessner das verstehende Erfahren sowohl von der mechanistisch restringierten Erfahrungshaltung als auch von der «naiv-natürlichen Geradehineinstellung» der Lebenswelt ab. Das subjektive Verstehen richte sich auf Qualitäten oder Sachverhalte. Auf Objekt-Seiten sei die Erscheinungsweise von lebendigen Dingen von einem genuinen Doppelaspekt bestimmt: dem Doppelaspekt von Träger und Erscheinung. Die Erscheinung von Lebewesen zerbreche an diesem Doppelaspekt nicht, sondern schließe sich in ihm vielmehr zur ganzheitlich-organismischen Erscheinung zusammen [ebd., 98]. In ihren besonderen Lebenseigenschaften der Positionalität – ihrem Ausgreifen auf ihren Raum und ihre Zeit bzw. ihrem In-den- Raum- und In-die-Zeit-Hinein-Sein [vgl. ebd., 183] – ließen sich Lebewesen als ganzheitliche Organismen verstehen, in denen das Organ seine Bestimmung aus dem Zusammenhang des Gesamtorganismus erfährt.

Abermals lassen sich mit Plessner im Lichte der geschichtlichen Lebenserfahrung die Grenzen der doppelaspektischen Gebilde reflektieren, die für eine verstehende Physiologie zugänglich werden. Im Fokus auf die organismischen Strukturen und «die physiologische Reiz-Reaktionsschematik» [ebd., 68] von Lebewesen und Umfeld wer-

de das *psychische Erleben* von bestimmten – *tierischen* – Lebewesen abgeblendet. Wiederum hebt Plessner die sozio-kulturellen ‘Sedimente’ ins Bewusstsein, denen die physiologistischen Einschränkungen der Erfahrung verschuldet seien. Er findet sie in einer Biologie, die «aus Objektivitätsdrang überängstlich» [ebd.] sei und bei der Erforschung tierischen Lebens das Erleben – im Sinne des Behaviorismus – als «black box» behandle, um der «unkritischen Allbeseelungs- und Vermenschlichungsromantik der Laien» [ebd.] zu entgehen. Mit dieser Kritik entgrenzt Plessner die Erfahrung von doppelaspektischen Gebilden von den physiologistischen Restriktionen.

*d) Epoché und Reduktion der interpretierenden Verhaltensbiologie
(mit Dilthey über Uexküll, Gehlen und Rothacker hinaus)*

Unter dem Aspekt der geschichtlichen Lebenserfahrung geht Plessner im Abbau der physiologischen Restriktionen auf die Erforschung tierischen Verhaltens zurück. Vor Hintergrund der Auseinandersetzung mit der modernen Verhaltensbiologie, die Plessner bereits im Zusammenhang seiner methodologischen Überlegungen im zweiten Kapitel [vgl. SOM, 63-69] führt, interpretiere ich das sechste Kapitel über *Die Sphäre des Tieres* als vierte Stufe des phänomenologischen Therapieprozesses. Darin nimmt Plessner – im Sinne der *Epoché* – Distanz von den Selbstverständlichkeiten der interpretierenden Verhaltensforschung und bringt – in einem Akt der *Reduktion* – die Korrelationen zwischen dieser Forschungspraxis und dem In-Erscheinung-Treten von Tieren im psycho-physischen Doppelaspekt zu Bewusstsein.

Auf Subjekt-Seite stellt Plessner die interpretierende Verhaltensforschung als einen Forschungsansatz innerhalb der Tierpsychologie dar, der die Dualismen von «anthropomorphisierende[r] Seelenschilderung» und physiologistischem Behaviorismus hinter sich lässt. Exemplarisch steht Frederik Jacobus Johannes Buytendijk in den *Stufen* für die interpretierende Verhaltensforschung. In Hinwendung an den «reinen Phänomencharakter» des Verhaltens werde bei der Deutung des tierischen Verhaltens eine Erfahrungshaltung der psychophysischen Indifferenz eingenommen [ebd., 69]. Auf Objektseite werden Tiere in den Merkmalen ihres Verhaltens – der Frontalität und Zentralität – für diese Verhal-

tensforschung im Unterschied zu Pflanzen als Lebewesen interpretierbar, deren raum-zeithaftes Dasein von einem genuinen Doppelaspekt bestimmt ist: dem Doppelaspekt ihres Körper-Seins und Leib-Habens. In diesem Doppelaspekt bildet sich nach Plessner tierisches Dasein. «Die Position ist eine doppelte: das der Körper selber Sein und das im Körper Sein, und doch Eines, da die Distanz zu seinem Körper nur auf Grund völligen Einsseins mit ihm allein möglich ist» [ebd., 237].

Abermals lassen sich mit Plessner unter dem Aspekt der geschichtlichen Lebenserfahrung die Grenzen des doppelaspektischen Daseins benennen, das phänomenal für eine interpretierende Verhaltensbiologie erfahrbar wird. Im Fokus auf die aktual aufweisbaren «Bildeinheiten» des Verhaltens [ebd., 66] ist der *geistige Ausdruck* abgeblendet, den das Verhalten von bestimmten – *menschlichen* – Tieren aufweist. Wiederum hebt Plessner die sozio-kulturellen ‘Sedimente’ ins Bewusstsein, denen u.a. Arnold Gehlen, Erich Rothacker und Jakob Johann von Uexküll verpflichtet sind, wenn sie Uexkülls Erforschung tierischer «Lebenspläne» auf menschliches Leben anwenden [vgl. Plessner, GS VIII, 83 f.; Ebke 2017, 140 f.]. Die Entgeistigung des erfahrbaren menschlichen Verhaltens ist einer subjektiven Erfahrungshaltung verschuldet, die ihren eigenen «geistig-seelischen» Einsatz beim Verstehen abblendet [vgl. SOM, 15].

e) Epoché und Reduktion der geistig-personalen Erfahrung zwischen Personen (mit Dilthey, Misch und Husserl über Heidegger hinaus)

Mit der Entschränkung der Erfahrung von der Person-Vergessenheit der Verhaltensforschung erreicht Plessner die «Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte», an der er seine Erfahrungsschule orientiert hat. Vor Hintergrund der Auseinandersetzung mit den modernen Geistes- und Kulturwissenschaften, die Plessner bereits im Rahmen des ersten Kapitels über *Ziel und Gegenstand* seiner Schrift führt [vgl. ebd., 14-25], stellt sich das siebte und letzte Kapitel über *Die Sphäre des Menschen* als fünfte Stufe seines phänomenologischen Therapieprozesses dar. Im Sinne der *Epoché* ‘klammert’ er nun die scheinbaren Selbstverständlichkeiten der personalen Erfahrung ‘ein’, die in der kultur- und geisteswissenschaftlichen Erforschung der «geistigen

Welt» [ebd., 15] praktiziert wird. Aus der Distanz reflektiert er – in einem Akt der *Reduktion* – die genuinen Subjekt-Objekt-Korrelationen, die die geistes- und kulturwissenschaftliche Erforschung der «geistigen Welt» [ebd., 15] bestimmen.

Auf Seiten des Erfahrungssubjekts formt die hermeneutische «Erfahrungsstellung» der Geistes- und Kulturwissenschaften ein genuin personales Verstehen – für das bei Plessner Wilhelm Dilthey und Georg Misch stehen. Das hermeneutische Verstehen stellt nicht nur ein integratives Verstehen dar, in dem «geistig-seelische Personen» [ebd., 15] alle Quellen ihres – leiblichen, seelischen, geistigen – Erfahrens in ihre Interpretationen einbeziehen [vgl. ebd., 16, 21]. Es nimmt zu seinen Erfahrungsobjekten v.a. eine «exzentrische» Verstehenshaltung [vgl. ebd., Vf.] ein, mit der es den «Gegensatz von Empirismus und Apriorismus» [ebd., 22] unterläuft. In einer Haltung, die sich selbst «weder der Nächste noch der Fernste» [ebd., V] ist, baut es zur begegnenden «geistigen Welt» ein Verstehenszirkel der interpersonalen «Resonanz» [ebd., 16] auf.

Auf Objekt-Seite werden Menschen in den Merkmalen ihres Ausdrucksverhaltens – der natürlichen Künstlichkeit, der vermittelten Unmittelbarkeit und des utopischen Standorts – als Tiere verstehbar, deren personale Existenzform von einem genuinen Doppelaspekt bestimmt ist: den «Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes» [ebd., 292; Krüger 2017b, 180ff.]. Wiederum zerbricht die Existenz von Menschen an diesem Doppelaspekt nicht, sondern bildet darin ihre genuin personale Gestalt aus: als Personen unter Personen zugleich im leiblichen Zentrum ihres Körpers *und* jenseits ihrer Körperleibes in den Vollzügen der geistig-geschichtlichen Gestaltung und Deutung ihres Mensch-Seins zu existieren. Der Verstehenszirkel der «Resonanz» formt dergestalt ein interpersonales Verstehen, in dem Personen in exzentrischer Erfahrungshaltung die Würde menschlicher Personen verstehen können: in ihrem geistigen Ausdrucksverhalten die Schemata ihres Lebens und Erlebens bzw. die Wirklichkeit ihres Mensch-Sein *in actu* hervorzubringen.

Zugleich werden unter Plessners Aspekt der «*Begründung* der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» [SOM, 30; Herv.; OMS] noch die Grenzen des interpersonalen Verstehens abseh-

bar. Im Zirkel interpersonalen Resonanz kann die exzentrische «Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» zwar – wie gerade skizziert – phänomenologisch ‘begründet’ bzw. erhellt werden: dass in der exzentrischen Erfahrungshaltung Personen verstehbar werden, die inmitten und jenseits ihres Körperleibes existieren. Eine metaphysische Begründung wird in diesem Verstehenszirkel jedoch gerade nicht mehr erreicht: dass es sich bei dieser Erfahrung von Personen um die Erfahrung des menschlichen Wesens bzw. der genuin menschlichen Lebensform handle [vgl. Schürmann 2010, 16]. Abermals lässt sich mit dieser kritischen Reflexion eine Befreiung der Erfahrung von sozio-kulturellen «Sedimenten» im Sinne von Husserl erreichen [vgl. SOM, 28 f.]. Jetzt entgrenzt diese Kritik von den Vorannahmen einer modernen Anthropologie, die – im Sinne etwa von Martin Heidegger – ein rückhaltloses Existieren für die eigentlich menschliche Lebensform hält [vgl. Plessner 1981b, 154-159].

4. Plessners Neuschöpfung der Philosophie

Im metaphilosophischen Rückblick lässt sich der Gesamtprozess der skizzierten Erfahrungsschule als Plessners «Neuschöpfung der Philosophie» [ebd., 30] verstehen. Im Verlauf dieser Erfahrungstherapie wird ein Lernprozess in der praktischen Ausübung von Philosophie durchlaufen: philosophisches Erkennen wird in seinem Verhältnis zur Erfahrung begegnender Personen grundlegend gegenüber der philosophischen Tradition erneuert. Im Philosophieren werden keine Allgemeinbegriffe personalen Lebens mehr angestrebt, unter die begegnende Personen subsumiert werden; es wird vielmehr eine Erneuerung der eigenen Erfahrungshaltung vollzogen, um begegnendes Person-Sein in seiner unvordenklichen Erscheinung verstehen zu können.

Plessner kann diese Erneuerung des Philosophierens selbst durch die Gesamtarchitektur seines Therapieprozesses freisetzen: durch das Verhältnis, das er zwischen der philosophischen Erkenntnisperspektive etabliert, die er im Therapieprozess einnimmt, und der anthropologischen Theorie personalen Erkennens, die er im Verlauf dieses Prozesses erreicht. Dabei macht er auch auf der Ebene der Gesamtarchitektur mit dem phänomenologischen «Korrelations-Apriori» ernst und formt das

Verhältnis zwischen philosophischer Erkenntnisperspektive und anthropologischer Erkenntnistheorie zu einem Verhältnis der Korrelation. Inhaltlich bestimmt Plessner dieses Verhältnis als Korrelation der Exzentrizität. Die «Situation der Exzentrizität» fungiere «als Boden und Medium der Philosophie» – schreibt er in der Vorrede zu den *Stufen* [SOM, VI]. In dieser Korrelation formt Plessner den gesamten Erkenntnisprozess der *Stufen* – analog zu dessen einzelnen Schritten – zu einer Therapie des philosophischen Erkennens: zu einer Therapie, in der sich das *in actu* ausgeübte philosophische Erkennen in seinem Verhältnis zur Erfahrung begegnender Personen von ‘Sedimenten’ der philosophischen Tradition befreit und zu einer Praxis formt, die Erfahrung begegnender Personen zugänglich macht, statt sie zu verschließen.

Indem Plessner den Erkenntnisprozess der *Stufen* in der Korrelation der Exzentrizität hält, erneuert er das Verhältnis des philosophischen Erkennens zur Erfahrung zunächst in einem negativen Sinne. Er lässt die historischen ‘Sedimente’ philosophischer Selbstfundierung nach Hegelschem Vorbild hinter sich, in deren Bahnen sich philosophisches Erkennen gegen unvordenkliche Erfahrungen abriegelt. Indem Plessner die Gesamtanlage der *Stufen* im Korrelationszirkel der Exzentrizität «als Boden *und* Medium der Philosophie» [ebd., Herv.; OMS] hält, verhindert er eine ideologische Schließung der phänomenologischen Erfahrungsschule. Er unterläuft sowohl die Überhöhung des phänomenologischen Therapieprozesses zu einer ‘überschießenden’ Grundlegungsmetaphysik als auch ihre Reduktion auf einen ‘in sich kreisenden’ Konstruktivismus – wie in der Plessnerforschung vielfach angenommen wird.

Im Unterschied zu ‘überschießender’ Grundlegungsmetaphysik, die das exzentrische ‘Wesen’ von Menschen ‘hinter’ aller Erkenntnis einsehen und auf diese Weise den Wahrheitsanspruch des *in actu* ausgeübten Erkennens einholen will, reflektiert Plessner die Erkenntnisperspektive, in der philosophische Selbstbegründungen ausgeübt werden. In Bezug auf die eigene anthropologische Theorie philosophischen Erkennens weiß er, dass Exzentrizität nicht nur «Boden», sondern auch «Medium» dieses Erkenntnisaktes ist. Er behält den Umstand im Auge, dass die Einsicht in die exzentrische Lebensform als «Grund [...] der Philosophie» ihrerseits im Rahmen des Erkenntnisprozesses der *Stufen*

und damit im «Medium» bzw. in der Perspektive eines exzentrisch positionierten Philosophierens ausgeübt wird. Dergestalt lässt sich unter Anleitung von Plessner die exzentrische Lebensform am Ende der *Stufen* nicht im Sinne eines Fundaments ‘hinter’ dem *in actu* ausgeübten exzentrischen Erkennen, sondern im Sinne eines «anthropologischen Reflexionsbegriffs» [vgl. u.a. Rehbock 2005, 295] als «Boden [...] der Philosophie» [ebd.] reflektieren: als das theoretische Verständnis des interpersonalen Verstehens von Personen durch Personen, das im Vollzug des exzentrischen Philosophierens in Anspruch genommen wird. In dieser selbstkritischen Form philosophischer Selbstbegründung unterläuft Plessner eine Verabsolutierung der Theorie der Exzentrizität zu einer Metaphysik der menschlichen Natur – für die alles begegnende Mensch-Sein nur mehr als ‘Anwendungsfall’ ihrer allgemeinen Theorie von der exzentrischen Menschen-Natur in den Blick kommen könnte.

Gleichwohl dramatisiert Plessner das metaphilosophische Wissen um das eigene Gestellt-Sein in das «Medium» der Exzentrizität nicht konstruktivistisch oder historistisch. Genauso wenig wie zu einer naturphilosophischen Grundlegungsmetaphysik überformt Plessner den Erkenntnisprozess der *Stufen* zu einem ‘in sich kreisenden’ Prozess geschichtlicher Selbstdeutung. Indem er «Exzentrizität» nicht nur als Erkenntnisperspektive bzw. «Medium» des philosophischen Erkennens ausübt, sondern zugleich auch als Ermöglichungsbedingung bzw. «Boden» philosophischer Erkenntnis reflektiert, unterläuft er einen historistischen Selbstabschluss des philosophischen Erkennens gegenüber der Erfahrung fremder Formen des Person-Sein. In der Korrelation der «Exzentrizität [...] als Boden und Medium der Philosophie» kann Plessner damit eine Ausgestaltung des exzentrischen Philosophierens zu einer – naturalistischen oder konstruktivistischen – Ideologie überwinden, der Menschen nur mehr als Exemplare exzentrischen Lebens begegnen können.

Darüber hinaus schöpft Plessner Philosophie in einem positiven Sinne neu: als ein philosophisches Erkennen, das sich in der Korrelation von «Exzentrizität [...] als Boden und Medium der Philosophie» zu einem metaphilosophischen Lernprozess formt – nämlich: zu einem Lernprozess im *praktischen* Gebrauch der erreichten anthropologischen Theorie. Er setzt darin die phänomenologische Erfahrungsschule

konsequent fort: die jeweils in Anspruch genommene Erfahrungseinstellung nicht in einem ideologischen, Erfahrung versperrenden Sinne, sondern in einem heuristischen Sinne auszuüben. In der Erfahrungsschule der *Stufen* hatte immer aufs Neue gelernt werden können, Erfahrungseinstellungen oder Leitbegriffe in ihrem korrelierenden Gegenstandsbereich zu gebrauchen – und eine ideologische, verabsolutierende Verwendung jenseits ihrer Gegenstandsbereiche aufzugeben, die Erfahrung anderer Art gerade verschließt. So hatte am Anfang gelernt werden können, die mathematisch-mechanistische Einstellung allein im Verhältnis zu ausgedehnten Entitäten einzunehmen, von denen sie Erfahrung eröffnet, nicht jedoch im Verhältnis zu physischen Dingen oder Lebewesen, in dem sie Möglichkeiten der Erfahrung verschließt, ideologisch wird. Im weiteren Verlauf hatte gelernt werden können, dass die lebensweltliche Wahrnehmung Erfahrungen von Dingen eröffnet, das Verständnis von Sachverhalten jedoch ideologisch verschließt; usf.

Vor dem Hintergrund dieses Lernprozesses kann am Ende der *Stufen* schließlich auf metaphilosophischer Ebene ein Gebrauch des exzentrischen Philosophierens eingeübt werden, in dem es Erfahrung eröffnet und nicht abschließt. Es kann gelernt werden, den Lernprozess der Stufen als einen Bildungsprozess zu verstehen und auszuüben, der zur *Erfahrung der unvordenklichen Besonderheit* begegnender Personen befähigt: zur Erfahrung des besonderen Mensch-Seins, das Personen *in actu* in ihrem tatsächlichen Leben hervorbringen – und das nicht darin aufgeht, ein Fall oder Exemplar der theoretisch erkannten Struktur exzentrischen Lebens zu sein. Die paradigmatische «Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» [ebd., 30] wird in diesem heuristischen Gebrauch von Exzentrizität in einer praktischen Weise «begründet»: indem im Laufe des Bildungsprozesses der Stufen der interpersonale Zirkel der Resonanz eingeübt wird. Damit werden «Geistesgeschichte, Kultur- und politische Geschichte [...] das Medium der Selbsterkenntnis, eine Erfahrung und kein erdachtes System mehr vollzieht so die ewig wechselnde Selbstauffassung und Lebensdeutung des Menschen» [ebd., 22].

Als solche Erneuerung von Philosophie zu einem philosophischen Bildungsprozess, der die Erfahrung unvordenklichen Mensch-Seins nicht versperrt, sondern vielmehr zugänglich macht, gewinnen die

Stufen bis heute ethisch-politische Relevanz. Im Verlauf des philosophischen Therapieprozesses der *Stufen* werden die ästhetisch-existenziellen Grundlagen von Menschenverachtung überwunden und es wird gelernt, angesichts der menschlichen Würde zu staunen: angesichts der Würde einer Existenz, die die Schemata ihres Existierens im Vollzug des Sich-Ausdrückens hervorbringt.

Literatur

- Breyer, T. [2012], Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität, in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 4, 2012, 1-18.
- Ebke, T. [2017], Die zentralistische und die dezentralistische Schließung der Organisationsform des Tieres, in: H.-P. Krüger (Hg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston, de Gruyter, 137-148.
- Fischer, J. [2008], *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München, Herder.
- Grunwald, A. [2021], Technische Zukunft des Menschen? Eschatologische Erzählungen zur Digitalisierung und ihre Kritik, in: O. Mitscherlich-Schönherr (Hg.), *Das Gelingen der künstlichen Natürlichkeit. Mensch-Sein an den Grenzen des Lebens mit disruptiven Biotechnologien*, Berlin/Boston, de Gruyter, 313-332.
- Habermas, J. [1958], Anthropologie, in: *Fischer-Lexikon Philosophie*, hg. A. Diemer, I. Frenzel, Frankfurt a. Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 18-35.
- Husserl, E. [1992a], Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913), in: Ders., *Gesammelte Schriften* 5, hg. E. Ströker, Hamburg, Meiner.
- Husserl, E. [1992b], Erste Philosophie (1923/24), in: Ders., *Gesammelte Schriften* 6, hg. E. Ströker, Hamburg, Meiner.
- Husserl, E. [1992c], Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936), in: Ders., *Gesammelte Schriften* 8, hg. E. Ströker, Hamburg, Meiner.

- Köchy, K., Michelini, F. [2015], *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg/München, Alber.
- Krüger, H.-P. [2017a], Einführung, in: Ders., *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston, de Gruyter, 1-22.
- Krüger, H.-P. [2017b], Die anthropologischen Grundgesetze als Abschluss der *Stufen*, in: Ders., *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston, de Gruyter, 179-224.
- Krüger, H.-P. [2019], *Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin/Boston, de Gruyter.
- Krüger, H.-P. [2021], Für die Integration künstlicher neuronaler Netzwerke in die personale Lebensform. Eine philosophisch-anthropologische Kritik an der posthumanistischen Dystopie der Superintelligenz, in: O. Mitscherlich-Schönherr (Hg.), *Das Gelingen der künstlichen Natürlichkeit. Mensch-Sein an den Grenzen des Lebens mit disruptiven Biotechnologien*, Berlin/Boston, de Gruyter, 289-312.
- Mitscherlich, O. [2007], *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag.
- Mitscherlich-Schönherr, O. [2017], Zu Programm, Anlage und Anfang der doppelseitigen Deduktion, in: H.-P. Krüger (Hg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston, de Gruyter, 87-102.
- Müller, O. [2021], Von der Selbstüberschreitung zur Selbstersetzung. Zu einigen anthropologischen Tiefenstrukturen des Transhumanismus, in: O. Mitscherlich-Schönherr (Hg.), *Das Gelingen der künstlichen Natürlichkeit. Mensch-Sein an den Grenzen des Lebens mit disruptiven Biotechnologien*, Berlin/Boston, de Gruyter, 333-350.
- Plessner, H. [SOM], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin/New York 1975.
- Plessner, H. [1980], Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang (1918), in: Ders., *Gesammelte Schriften I*, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 143-306.

- Plessner, H. [1981a], Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Ders., *Gesammelte Schriften* V, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 7-133.
- Plessner, H. [1981b], Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Ders., *Gesammelte Schriften* V, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 135-233.
- Plessner, H. [1983], Über Menschenverachtung, in: Ders., *Gesammelte Schriften* VIII, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 105-116.
- Plessner, H. [1985a], Phänomenologie. Das Werk Edmunds Husserls (1938), in: Ders., *Gesammelte Schriften* IX, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 122-147.
- Plessner, H. [1985b], Bei Husserl in Göttingen (1959) in: Ders., *Gesammelte Schriften* IX, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 344-354.
- Plessner, H. [1985c], Husserl in Göttingen (1959) in: Ders., *Gesammelte Schriften* IX, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 355-372.
- Rehbock, T. [2005], *Personsein in Grenzsituationen. Zur Kritik der Ethik medizinischen Handelns*, Paderborn, mentis.
- Rölli, M. [2011], *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin, Mattes & Seitz.
- Schürmann, V. [2010], Plessners parteiliche Anthropologie. Aspekte eines sperrigen Verhältnisses zur Phänomenologie, in: *Journal Phänomenologie* 34, 11-23.
- Wunsch, M. [2014], *Fragen nach dem Menschen*, Frankfurt a. Main, Klostermann.

Learning to Astonish at Human Dignity. Helmuth Plessner's Transformative Philosophy

Keywords

phenomenology; experience; appearance; double aspect; philosophical therapy

Abstract

In my essay, I advocate a phenomenological-therapeutic reading of Helmuth Plessner's major work *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. I interpret *Die Stufen* as a text that does not present universal theories, but opens up a philosophical learning process: no universal theories about the nature of physical things, living things, plants, animals, and humans, but a process in which the experience of these same 'double-aspect' entities is transformed. Plessner initiates this transformation process with the means of phenomenological *epoché* and *reduction*: by reflecting and criticizing in several stages socio-cultural 'sediments' that permeate and limit the experience of these 'double-aspect' entities. This process of transformation gains philosophical relevance through its orientation to interpersonal experience that human persons have of persons. In orientation to interpersonal experience, Plessner conceives a transformation process that becomes a genuinely philosophical learning process in the tension of historical bond and truth reference: a process by which the experience of person is not only changed, but perfected. This learning process gains practical-existential significance, since in its course one learns to experience persons in their dignity and to astonish at human dignity.

Olivia Mitscherlich-Schönherr
Dozentin für Philosophische Anthropologie unter besonderer Berücksichtigung der Grenzfragen menschlichen Lebens
Hochschule für Philosophie München
E-mail: Olivia.Mitscherlich@hfph.de

CLAUDIA NIGRELLI

FORME E FIGURAZIONI IN HELMUTH PLESSNER. DALLA COMPRENSIONE DELLA VITA ALLA QUESTIONE DELLA RESPONSABILITÀ

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Centralità del problema della “vita”*; 3. *Presupposti morfologici*; 4. *L’organico tra Plessner e Buytendijk*; 5. *Schranke vs. Grenze*; 6. *Ricentramenti e decentramenti*; 7. *Conclusioni*.

1. *Introduzione*

Scrive Helmuth Plessner nel 1937: «A ogni aspetto che può rivendicare la pretesa di rivelare l’essenza umana, sia esso fisico, psichico, etico-spirituale o religioso, va riconosciuto uguale valore per la scoperta della piena essenza umana» [Plessner 2010, 53]. Tuttavia, continua, «il particolare legame dell’antropologia filosofica con la situazione pratica le proibisce, in fondo, di definire o caratterizzare l’uomo, ancorché nella pienezza di “tutte” le sue dimensioni d’essere, sulla base di ciò che egli “propriamente” può e deve essere» [Plessner 2010, 54]. Non si tratta, dunque, per l’antropologia filosofica di definire univocamente ciò che l’essere umano è, ma di utilizzare il concetto di essere umano come una formula dotata di valore “introduttivo-espositivo”, come un punto di riferimento che permetta di «assicurare un’insondabilità che sancisca la serietà della responsabilità dinanzi a “tutte” le possibilità nelle quali egli [l’umano] può comprendersi e dunque essere» [Plessner 2010, 54]. Riconoscere uguale validità alle diverse forme e metodi tramite cui gli esseri umani conducono la propria vita e interrogano la propria condizione vuol dire descrivere il funzionamento di questa forma di vita nei termini di un processo ininterrotto di autoidentificazione attraverso cui essa si ricostituisce sempre di nuovo nell’esperienza dell’autocomprensione [Giammusso 1995, 229], un processo cioè di continua configurazione – dell’essere in un modo rispetto ad altro – ma anche continua possibilità dell’essere altrimenti. In questo senso, se guardata dal punto

di vista dei processi di configurazione, la vita umana si rivela nella filosofia plessneriana come uno dei modi tramite cui si realizza la «logica della forma vivente» [Plessner 1985, 327], dove con forma s'intende un «estemporaneo condensarsi nell'apparenza visibile di una trasformazione sempre in atto» [Giacomelli 2021, 21]. Per questo, di seguito, si tenterà di mostrare la centralità della tensione tra forme e processi di figurazione per l'antropologia filosofica plessneriana, di vagliare, cioè, la possibilità di riscontrare la presenza di uno "stile morfologico" [Pinotti & Tedesco 2013, 13] a partire, prima di tutto, dalla domanda formulata nel 1923 in *Die Einheit der Sinne*: perché il mondo ha questa forma e non un'altra? E Plessner vi risponde, in un primo momento, indagando il valore normativo dei sensi per le espressioni culturali; in seguito, tramite l'osservazione-comprensione della relazione tra organismi e ambienti che si manifesta nel comportamento e, per finire, nello studio comparativo dei modi in cui i corpi viventi si relazionano a se stessi e agli ambienti. Ne emerge una forma di vita definita eccentrica, quella umana, in cui la tensione tra forme e processi di figurazione è realizzata in maniera naturalmente artificiale. Estesiologia, filosofia della natura e filosofia della cultura si trovano dunque legate l'una all'altra e presenti l'una nell'altra: da contrassegno intuitivo dell'organico e condizione di possibilità della vita in generale, la forma dinamica diventa principio normativo della vita umana e metodo per l'antropologia filosofica.

Dopo una breve esamina dell'importanza del problema della "vita" per l'antropologia filosofica plessneriana (§2), l'articolo considera i riferimenti plessneriani all'approccio goethiano (§3) presenti, soprattutto, in *Die Einheit der Sinne* (1923) e *Anthropologie der Sinne* (1980) per poi passare, tramite il confronto con lo scritto di Plessner e Frederik J.J. Buytendijk sull'espressione mimica (1925) e l'articolo di Buytendijk sui contrassegni intuitivi dell'organico (1928) (§4), alla questione della *Grenze* e della centralità della tensione tra forme statiche e processi di figurazione dinamica per la biofilosofia plessneriana (§5). Per finire, questa stessa tensione sarà analizzata dal punto di vista della forma di vita umana (§6).

2. Centralità del problema della “vita”

Se con vita s'intende un processo di produzione di immagini concrete in continua evoluzione, una metamorfosi che caratterizza ogni livello dell'esistente fino a includere la materia inorganica, essa diventa sinonimo della totalità naturale come generante e generata [Rasini 2020, 293]. Durante gli anni di formazione, Plessner si era occupato delle principali correnti filosofiche del suo tempo che avevano la vita come oggetto d'interrogazione. Dal 1910 al 1912, mentre seguiva le lezioni di Wilhelm Windelband, compiva studi scientifici e nel 1920 conseguiva l'abilitazione alla libera docenza con Hans Driesch e Max Scheler. Nell'opera del 1928 dal titolo *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Plessner riconosce nel concetto di vita la “parola redentrice” del XX secolo che indica «il gioco demoniaco e la creazione inconsapevole» [Plessner 2006a, 27] esaltati contro l'ottimismo del progresso, la stanchezza della civiltà e la perdita della speranza nel socialismo come forza creatrice [Plessner 2006a, 28]. Dove l'evoluzione e il progresso di ogni esistenza organica si erano rivelati un'ideologia del grande capitalismo in espansione, dice Plessner, la vita si faceva avanti come un nuovo incantesimo, come qualcosa di originario da cui tutte le ideologie potevano sorgere e che avrebbe allo stesso modo potuto inghiottirle. Da Nietzsche in poi il concetto di vita riguardava la peculiare forza dell'epoca, il suo dinamismo e la sua gioia per il futuro ma anche la debolezza dell'essere umano, la sua carenza di originarietà poiché la storia era entrata a far parte della natura come evoluzione e tuttavia restavano da chiarire le dipendenze tra fatti corporei e fatti spirituali e il paradosso che la stessa storia naturale fosse una costruzione culturale. Empirismo e apriorismo continuavano a operare dallo stesso principio: essi «pongono una sfera, in un caso quella fisica e nell'altro quella spirituale, come assoluta, e ritengono l'altra dipendente da questa, senza tuttavia indicare precisamente come una sfera sia comparsa nella dipendenza dall'altra» [Plessner 2006a, 29]. Oscuro restava dunque il salto tra le due dimensioni dell'umano come volontà libera e poetica e come oggetto del determinismo causale, peraltro non risolto dalla fortuna dell'analitica esistenziale heideggeriana il cui concetto di essere umano era «privo di corpo e di genere» [Plessner 2006a, 13], secondo la critica di Karl Löwith che Plessner cita nelle *Stufen*. Fondamentale, allora, la domanda attorno alle

condizioni di possibilità di un essere che sia insieme soggetto di una realtà spirituale e storica e persona morale dotata di senso di responsabilità nella stessa prospettiva dettata dalla sua filogenesi fisica e dalla sua posizione nell'insieme della natura [Plessner 2006a, 30], la ricerca cioè di un punto di vista unico dal quale guardare l'essere umano come «soggetto-oggetto della natura e come soggetto-oggetto della cultura» [Plessner 2006a, 56]. Questo punto di vista, pensiamo, è fornito dalla «via goethiana alla scienza» [Plessner 2006a, 48] in cui «si trovano quegli elementi con i quali può finalmente iniziare un'antropologia che sia la disciplina fondamentale per la teoria dell'esperienza umana della vita» [Plessner 2006a, 48]. L'interesse per l'approccio goethiano «sorge dalla chiara visione che nell'idea di natura di Goethe e dei suoi contemporanei molto era presagito, e qualcosa saputo, di ciò che la nostra epoca deve riguadagnarsi elaborandolo *ex novo* dalle fondamenta, dopo un periodo di incontrastato dominio dei metodi del calcolo esatto nella conoscenza della natura» [Plessner 2006a, 48].

3. Presupposti morfologici

Nel 1925 Plessner spiega la necessità di una critica dei sensi di ascendenza goethiana che parta dallo studio del carattere normativo dell'organizzazione sensoriale umana e che ne spieghi le leggi di connessione con le forme di conferimento di senso [Plessner 2007, 73-76]. Si chiede Plessner: «in che senso l'organizzazione sensoriale normale dell'uomo è effettivamente un'organizzazione normale, cioè normativa?» [Plessner 2007, 76]. A più riprese cita i colloqui tra Goethe ed Eckermann [Plessner 1980, 31; Plessner 2007, 63]: in *Die Einheit der Sinne*, indica la necessità di completare il progetto kantiano della *Critica della ragion pura* con quella che Goethe definisce una «*Critik der Sinne und der Menschenverstandes*» [Plessner 1980, 31]; in *Selbstanzeige der „Einheit der Sinne“*, nel 1925 circa, si afferma nuovamente che «una critica universale dell'intelletto e della ragione esige una *critica dei sensi* altrettanto universale» e che questa ha a che fare, contemporaneamente, con il fondamento di una filosofia della natura [Plessner 2007, 62-63]. Questo progetto soddisferebbe il postulato espresso da Goethe di una critica dei sensi che, dalle parole di Plessner, «come metodo critico [...] deve

interrogarsi sulla possibilità di certe prestazioni culturali. Come critica dei sensi essa si interroga tuttavia nella direzione seguente: perché determinate prestazioni sono legate proprio a questo senso e non un altro?» [Plessner 2007, 63].

Il progetto plessneriano tratta dunque della «dimostrazione critica del valore dell'obiettività delle qualità sensoriali e quindi il sostegno critico della dottrina scolastica della conoscenza *in puncto* della conoscenza sensoriale. In un certo senso la via da Kant a Goethe» [Plessner 2007, 71], cioè di come determinate forme di senso e del rendere noto si connettano a determinati materiali sensoriali. Essa parte dalla coscienza sensoriale nella sua immediatezza originaria in cui il senso si conferisce a un'intuizione immediata, a una «distinzione [che] deriva dall'aver vissuto originariamente un contrasto, un contrasto tra il semplice atto della sensazione dei dati sensoriali-materiali e l'atto di un certo modo di comprendere il materiale» [Plessner 2007, 74]. Procedendo dalla descrizione del fenomeno intuitivo alla sua comprensione, l'analisi plessneriana della sensibilità non si limita al suo valore informativo, ma si lega alle sue modalità materiali, alle qualità in cui si incorpora un determinato genere di donazione di senso rendendosi interpretabile. Le qualità, dice Plessner, non sono stati assoluti dell'essere e non sono stati soggettivi, sono piuttosto i modi in cui l'essere assoluto può diventare oggettivo, cioè reale per una coscienza [Plessner 1980, 310]. Qualità dunque e non quantità, per ampliare l'esperienza della verità a quegli ambiti che la conoscenza scientifica, ritenendoli non oggettivi, ignora. Come fanno notare Andrea Pinotti e Salvatore Tedesco, Goethe aveva già apertamente avversato l'abuso della matematica come scienza di riferimento per l'indagine naturalistica [Pinotti & Tedesco 2013, 21] e la sua morfologia si serviva di un approccio intuitivo alla conoscenza che, fondandosi su un atteggiamento del corpo che si dispone in maniera aperta nei confronti del fenomeno, vi coglieva il suo nucleo originante, strutturante, costitutivo [Pinotti & Tedesco 2013, 11], l'universale nel particolare e nell'immanenza fenomenica la compresenza di ideale e sensibile.

Le qualità dei fenomeni, i modi in cui il mondo prende corpo come luci, colori, suoni, sapori e sensazioni tattili implicano un'apertura specifica e condizionata dai limiti della nostra struttura sensibile. Citando

ulteriormente il Goethe della *Farbenlehre*, Plessner ricorda che l'occhio deve la sua esistenza alla luce, che esso si forma sulla luce e per la luce:

Nei modi che la nostra organizzazione corporea ci mette a disposizione [...] si costruisce una corrispondente fisionomia del mondo: essa ha un aspetto, risuona, è palpabile. [...] Tanti lati, tanti sensi; ma anche: tanti sensi, tanti lati. Il mondo fenomenico di apparizione corrisponde cioè al modo in cui ci si rivolge alle cose [...]: l'apparire fenomenico comanda, ma solo se vi è un corrispettivo orientamento, una disposizione a seguirlo. L'occhio si è formato sulla luce per la luce, ha detto Goethe, e questo non sarebbe stato possibile "se l'occhio non avesse qualcosa di solare" [Plessner 1980, 371-372; tr.it. Plessner 2008, 74].

Rivolgersi alle cose è allora un essere parte attivamente al manifestarsi in virtù dell'appartenenza e dell'adeguazione reciproca di occhio e fenomeno, di organismi e ambienti che si gioca negli intrecci tra marche percettive e marche operative, tra percezione e movimento, tra interno ed esterno, tra sensi e senso di volta in volta qualitativamente diversi e immediatamente comprensibili come totalità, perché chi osserva è vivente anch'esso. Come in Goethe, si tratta di un'osservazione partecipe dei fenomeni naturali, la descrizione di un'esperienza vissuta, vita che osserva la vita [Pinotti & Tedesco, 19] (si pensi alla celebre formula di Viktor von Weizsäcker, «è la nostra vita a fare da presupposto a una teoria scientifica, e [...] quest'ultima è dunque il prodotto di un essere vivente» [Weizsäcker 2013, 86]).

L'approccio al problema della forma che, nella sua relazione con la vita e con la temporalità, si caratterizza come figurazione (*Bildung-Gestaltung*), si traduce dunque per Plessner, in un primo momento, in una «teoria complessiva dell'agire, del parlare e del formare, cioè una "poetica" che comprenda alla radice il *noein*, [e che] non può fare a meno di un'*ermeneutica dei sensi*» [Plessner 2008, 86]. Ma poiché l'analisi estesiologica dell'incorporazione è messa in relazione con l'intera esistenza corporea dell'essere umano in quanto parte dell'esperienza della natura che interroga, le ricerche di filosofia dei sensi spingono Plessner a una concezione più fondamentale dei rapporti fra corpo e ambiente e allo studio delle «forme di correlazione tra forma del corpo e forma

dell'ambiente che abbracci [...] i tipi della vita vegetale, animale e umana» [Plessner 2006a, 3-4].

4. *L'organico tra Plessner e Buytendijk*

Plessner e Buytendijk scrivono, nel saggio *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs* [Buytendijk & Plessner 2003] del 1925, che il mondo invisibile di concordanze tra il vivente e il suo ambiente si dispiega in una disponibilità a priori di una certa forma di attività dotata di senso che si dà intuitivamente nelle “immagini del movimento” organico. Come Plessner chiarisce nelle *Stufen*, le immagini del movimento appaiono come una «differenziazione del formato rispetto alla sua forma» [Plessner 2006a, 152] e si presentano come unitarie nella variabilità delle curve di movimento il cui senso è dato dalla relazione tra l'organismo e l'ambiente. Nell'essere rivolto dell'organismo verso il mondo che gli sta davanti, il primo appare come essere che si comporta, essere cioè cui l'ambiente è presente, che vede, sente, cerca e vola ovvero costruisce il proprio orizzonte di senso. Le forme di comportamento sono immediatamente intelligibili perché orientate verso qualcosa ed esprimenti l'armonia del corpo vivente con ciò che lo circonda nel modo di un'immagine nella quale «la nettezza della delimitazione dell'intero va di pari passo con una elevata spostabilità dei contorni» [Plessner 2006a, 151]. Il movimento vitale è definito da Plessner come

quel movimento che segue la tendenza a esso precedente o predata e il cui reale decorso quindi si dà con il carattere dell'attuazione. [...] Qui, ogni fase fattualmente passata, poiché sembra essere stata fondata in una tendenza ad essere stata sollecitata da questa, ha la caratteristica di essere stata indeterminata in ogni punto del suo percorso. Si presenta come un movimento che avrebbe potuto avvenire in modo diverso da come effettivamente è avvenuto. [...] Nel delinearsi dell'attesa, nel momento di tensione che deve risolversi, risiede quello iato dell'anticipazione, che può essere superato soltanto da un atto spontaneo scaturito dall'arbitrio. L'irrazionalità e la spontaneità del vivente, l'inclinazione a risolversi per la più improbabile all'interno di un dato numero di possibilità,

[...] si documenta nell'intuizione come *libertà dalla forma entro la forma* [Plessner 2006a, 152-153].

Questa questione è centrale al saggio di Buytendijk dal titolo *Anschauliche Kennzeichen des Organischen* [Buytendijk 1958] e pubblicato nel 1928 nella rivista *Philosophischer Anzeiger* fondata da Plessner. Buytendijk vi indaga l'applicazione del concetto di organico in ambiti della realtà anche diversi dalle sole scienze della vita, impegnandosi nella descrizione fenomenologica dei suoi “contrassegni intuitivi” e al di là del concetto di “individualità” (poiché anche per la biologia moderna «l'organico si dà tanto all'interno quanto all'esterno dei confini dell'organismo vivente individuale [...] nella totalità costituita dall'animale e dal suo ambiente» [Buytendijk 2013, 112]). Le marche intuitive con cui Buytendijk caratterizza la presenza dell'organico sono la totalità di parti eterogenee – dove con eterogeneità si intende una differenza interna alla totalità stessa – e l'irregolarità regolare caratterizzata dalla continuità fra le parti. In questo senso, «la forma di una foglia si differenzia da quella di un cristallo perché esibisce una regolare irregolarità, che è comunque ben diversa dall'assoluta irregolarità del caotico» [Buytendijk 2013, 114]. Un cerchio, un'ellisse, un ovale e una foglia di taglio si ordinano nell'intuizione in base alla diversa complessità della relazione fra le parti e del grado di variabilità di queste, in base cioè alla presenza di una minore o maggiore irregolarità regolare il cui grado massimo, dice Buytendijk citando Goethe, lascia presagire una “legge segreta” [Buytendijk 2013, 114]. La libertà delle parti entro certi limiti permette all'organico di rimanere identico per quanto grandi siano i cambiamenti [Buytendijk 2013, 115] e, insieme all'importanza del principio di continuità per il carattere organizzativo del reale, si ritrova in determinate situazioni come «il silenzio, l'aria del mattino, il tramonto, l'atmosfera di un dipinto, lo stile fluente di un libro e la luce fluttuante all'interno di una chiesa [che] producono lo stesso effetto organizzante, poiché ricompongono gli strappi interni, inseriscono ogni singolo aspetto in un quadro complessivo e superano le posizioni particolari» [Buytendijk 2013, 116].

Ulteriori contrassegni intuitivi sono la presenza di una delimitazione e di uno sfondo. Con delimitazione s'intende una «demarcazione rispetto all'ambiente circostante», una *Grenzlinie* o linea-limite che, nel

caso dell'organico, possiede la qualità della “nettezza”, di un confine che è chiuso, ma che ha in sé un carattere dinamico: una «superficie in cui si manifesta una tensione che si dirige verso l'interno, sostiene e guida le relazioni funzionali interne e ha il significato di una difesa nei confronti dell'esterno» [Buytendijk 2013, 118]. In questo senso, dice Buytendijk, forma organica hanno sia le forme animali che le forme psicologiche o spirituali-oggettive, perché la tensione tra chiusura e dinamicità, anche nel caso in cui si tratti di un edificio, è segno di un'organizzazione vivente che si staglia su uno sfondo disorganizzato o omogeneo:

[...] la concezione corretta della relazione tra le molteplici parti all'interno della totalità dell'organico ci grida subito: “Io sono”. Tutto questo viene accentuato nella forma organica [...]. Tanto la delimitazione nella sua tensione quanto lo stagliarsi sullo sfondo “totalmente diverso” ci avvicinano con particolare vigore all'organico in quanto espressione di “valore proprio” e di “autoaffermazione” [Buytendijk 2013, 119].

Questo “puro *valore d'essere*” dell'organico riguarda per Buytendijk oggetti naturali e unità sociali, nella misura in cui queste «esibiscono il loro valore d'essere e solo in seconda istanza, magari costrett[e] dalla necessità di realizzarsi, mantengono relazioni operative con lo sfondo» [Buytendijk 2013, 119]. Capovolgendo l'idea di una natura che si definisce in base alla conformità a scopi, Buytendijk dichiara «l'impressione che tutta la macchina razionale esista solo per mettere in mostra questo sfarzo con sconfinato spreco di energie» [Buytendijk 2013, 121]:

In quest'ottica, l'organico ha valore d'essere, porta a compimento la sua essenza esibendo la propria ricchezza. Detto in altri termini, l'organico, quando appare, dev'essere ordinato in base al grado maggiore o minore non di conformità a scopi, ma di ricchezza: non esistono organismi conformi a scopi e organismi non conformi a scopi – gli organismi sono tutti sufficientemente conformi a scopi per esibire il proprio lusso [Buytendijk 2013, 121].

5. Schranke vs. Grenze

L'autoesibizione della forma vivente diventa in Plessner «un indice essenziale della vitalità» [Plessner 2006a, 24], poiché «più manifestamente, chiaramente, appaiono il distacco e l'autonomia di una forma relativamente costante, più tendiamo a considerare animata una cosa corporea» [Plessner 2006a, 24]. Nelle *Stufen*, questa riflessione serve, tuttavia, come punto di partenza per una teoria dei modali organici (che «costituisce un completamento del lavoro [...] sulla interpretazione dell'espressione mimica» [Plessner 2006a, 95]) che studia le condizioni di possibilità della vitalità nella sua evidenza fenomenica.

È stato sostenuto che, nel quadro della tradizione filosofica occidentale, *Grenzen* e *Schranken* rientrano nel vocabolario kantiano da una ripresa dei termini *terminus* e *limes* [Gentile 2008, 179-187]. *Grenze* implica uno spazio di ulteriorità rispetto a ciò che delimita o racchiude; *Schranke* indica nella sua immediatezza qualcosa di semplicemente negativo [Gentile 2008, 186], una “divisione” o “barriera” invalicabile. È nella *Grenze* che una cosa acquista determinatezza e compiutezza perché si definisce rispetto ad altro, una distinzione-relazione doppia del tipo “limitato-illimitato”, “possibilità-impossibilità”. *Grenze* è *Grenzlinie*, linea-limite di comune appartenenza in cui si incontrano campi qualitativamente diversi, una «congiunzione partecipativa» [Gentile 2008, 181] in cui il limite appartiene alle due regioni che divide, mettendole in relazione. L'esistenza di limiti della ragione permette a questa di interrogarsi su ciò che sta oltre, e tuttavia la positività del limite non sta solo nella sua valenza cognitivo-razionale o pragmatico-antropologica, ma nel consentire il rapporto tra gli spazi delimitati che si definiscono reciprocamente proprio a partire da questo. Dove in Kant il limite implica il rapporto della ragione con ciò che è conoscibile e con ciò che non lo è, in Plessner diventa la «condizione minimale che costituisce, nella misura in cui è realizzata, la vitalità» [Plessner 2006a, 21]. Secondo Gregor Fitzi, Plessner parte dalla problematica biologica della filosofia della vita centrando la sua analisi sul concetto di limite in senso “fenomenico-spaziale” al fine di ottenere un «concetto esauriente della forma di esistenza umana in parallelo con quella degli altri esseri viventi» [Fitzi 2005, 245-260]. Dice Plessner: «*in abstracto* qualsiasi barriera [*Schranke*] può essere considerata come un limite [*Grenze*], nel caso in cui si trovi in un *continuum* di

possibilità di andare oltre. *In concreto* invece la differenza fra limite e barriera non di rado appare con estrema chiarezza. Per il limite rimane essenziale [...] l'unità di chiusura e apertura, che da un punto di vista posto *oltre* esso significa l'unità di permanere e passare (da una regione *all'altra*)» [Plessner 2006a, 182-183]. Nelle *Stufen*, la *Grenze* costituisce la condizione di possibilità della vita esperibile nelle sue conseguenze o nel suo fenomeno e la cui deduzione permette di «sviluppare quelle funzioni fondamentali la cui presenza nei corpi viventi viene ritenuta caratteristica della loro particolare posizione» [Plessner 2006a, 133]. Dal punto di vista della *Grenze*, cioè, si comprendono quali qualità ultime e irriducibili – chiamate anche categorie della vita o “modali dell'organico” – sono le modalità originarie della vitalità, le «forme della corrispondenza tra sfere eterogenee, tra pensare e intuire, [...] tra soggetto e oggetto» [Plessner 2006a, 143], i ponti tra organismi e ambienti che «connotano la specificità della natura organica, le forme in cui essa si presenta e le modalità ontologico-essenziali dei suoi gradi» [Plessner 2006a, 116]. Alla *Grenze* plessneriana appartiene dunque il legame reciproco ma anche il momento della separazione, è chiusura e protezione e insieme apertura e mediazione, è una linea di tensione tra forze confliggenti o adiacenti. Essa appartiene realmente al corpo vivente perché ne diventa «una proprietà decisiva (e perciò determina la sua essenza)» [Plessner 2006a, 129], cioè acquista significato determinante per la cosa influenzando il suo modo di essere nel mondo, la sua posizionalità. Se, infatti, il limite appartiene al corpo, questo si trova in una relazione aperta al *medium* pur essendo racchiuso in se stesso: con “posizionalità” Plessner indica «il momento dell'essere sollevato, dell'essere sospeso, senza perdere tuttavia l'altro momento, quello dell'essere in quiete, dell'essere stabile» [Plessner 2006a, 156], del corpo che è insieme fuori e dentro di sé. Ne consegue che per tenere conto del fatto dell'esistere oltre se stessa e in se stessa, la cosa deve differenziarsi da se stessa pur restando se stessa (altrimenti sarebbe annullata come cosa): «nell'elasticità del suo essere rispetto a tale essere consiste l'unica possibilità di avere realmente in sé il passaggio (come senso del limite)» [Plessner 2006a, 159]. Le modalità di esistenza della vitalità (posizionalità e spazializzazione, carattere processuale, carattere evolutivo, curva dello sviluppo, ecc.) rispondono tutte a questa “legge” di senso del limite.

6. Ricentramenti e decentramenti

La legge dell'immediatezza mediata indica giustamente il fatto di dover realizzare un equilibrio con l'ambiente tramite la mediazione della forma di organizzazione corporea (sia essa priva di centro e aperta, oppure chiusa e dunque centrica o eccentrica) come manifestazione del limite. È la maggiore o minore presenza di una connessione intermedia, necessaria a garantire l'immediatezza della relazione tra organismo e ambiente, a giustificare che si parli di "gradi" dell'organico. Dove l'animale entra in relazione con l'ambiente comportandosi in maniera autonoma, nell'uomo il contatto è ulteriormente mediato dal sapere di sé e del mondo, percepito come mondo di cose dotate di un proprio peso. All'intreccio tra essere un corpo (*Leib*) e avere un corpo (*Körper*) già presente nella forma di organizzazione centrica dell'animale, si aggiunge un punto di fuga, una distanza da cui guardare entrambe le possibilità che apre a un *regressus ad infinitum* dell'autocoscienza e pone la cosa vivente umana dietro di sé, «al di qua e al di là dell'abisso, vincolata al corpo, vincolata all'anima, e insieme in nessun posto, priva di luogo, al di fuori di ogni legame con lo spazio e con il tempo» [Plessner 2006a, 325]. È questa mancanza di tempo e di luogo a costituire la "nudità" dell'essere umano, costretto a realizzare l'equilibrio naturale con il proprio corpo e con l'ambiente attraverso la mediazione di forme culturali tramite cui egli «trova la sua casa e il suo radicamento assoluto» [Plessner 2006a, 339], attraverso un mondo comune che «porta la persona, nel venire da questa portato e formato» [Plessner 2006a, 327]. Ma poiché «sulla base della sua vitalità, tutto il vivente sta in una relazione comune, cioè in una relazione di compagnia reciproca, di vicinanza e associazione [...] con il suo campo circostante» [Plessner 2006a, 331], il mondo comune si comprende dalla struttura liminale della vitalità.

Nell'artificialità dell'agire, del pensare e del sognare l'essere umano entra in accordo con se stesso producendo elementi autonomi cui egli è vincolato ma che lo collocano nella sfera della libertà, del condurre la propria vita potendo scegliere la posizione da assumere: «egli deve fare per essere» [Plessner 2006a, 340] e fare avanzando a se stesso delle richieste, conducendo la propria vita tra passato e futuro in un mondo comune di costumi e legami a norme astratte che aprono al riconoscimento del valore reciproco e delle cose ma anche all'ineliminabile sofferenza dell'artifi-

cialità della forma tramite la quale soltanto si può tentare di rimettersi in equilibrio con il mondo, sempre e solo temporaneamente. Ricentramento e decentramento, come indicato da Hans-Peter Krüger, segnano allora il processo tramite cui si realizza la natura della posizionalità eccentrica intesa sia come allestimento di «un ambiente artificiale che diviene abitudine con il succedersi delle generazioni e che pertanto viene assunto in modo ri-centrico» [Krüger 2009, 129] che insistenza dell'apertura come necessità-possibilità di trasformarsi in altro. Ricentramento è spinta alla configurazione e alla comunicazione, scoperta di una forma per un contenuto dove questa non è mai là dove dovrebbe essere e apre all'«inquietudine del continuo fare» [Plessner 2006a, 343]. L'equilibrio «si spezza sempre di nuovo tra le mani» [Plessner 2006a, 340]: la differenza tra forme e contenuto diventa manifestazione del limite dell'esperienza umana nel senso in cui mette in gioco la frattura interna al corpo vivente umano tra forze centripete e centrifughe. Nella spinta alla configurazione, ogni impulso vitale della persona porta a espressione il *cosa* di qualche aspirazione [Plessner 2006a, 359] e la persona tenta di «conservare il carattere di fuggevolezza della vita» [Plessner 2006a, 346], la sua contrapposizione alla sua situazione vitale [Plessner 2006a, 332] che la allontana dal contatto immediato con la natura, ma anche la apre alla ricchezza di infinite possibilità espressive. Come sarà approfondito da Plessner nel 1931, l'essere umano vive «solo conducendo in qualche modo la sua vita [...] sempre in presenza di uno sfondo, o di un sottofondo, dell'interpretazione, sul quale esso (autocomprendendosi) si basa» [Plessner 2006b, 115]. Si realizza così, in maniera “naturalmente artificiale”, quella continua tensione tra forme e processi di figurazione che caratterizza la vita come ciò che «pone per sé una base che per essa è sempre soltanto relativamente vincolante [...] come una interpretazione *accanto* ad altre possibili» [Plessner 2006b, 115-116]. Dal tentativo di comprendere la vita dal punto di vista della morfologia, l'interrogazione antropofilosofica plessneriana procede dunque verso una descrizione dell'umano come “questione aperta” che si delinea nella «decisione per un presente da conquistare», nel «legame tra dimensione oscuro-potestativa e l'individuazione storicamente strappata da essa, in primo luogo nel senso del principio della corretta considerazione dello scaturire umano “dalla” vita [...] e in secondo luogo nel senso dello scaturire stesso» [Plessner 2006b, 95].

7. Conclusioni

Si è cercato di tratteggiare l'ipotesi di una centralità della tensione tra forme e processi di figurazione che permette a Plessner di guardare da uno stesso punto di vista il funzionamento del vivente in generale e quello della vita umana in particolare. Nelle opere di estesiologia, l'impostazione morfologica si lega allo studio dell'intreccio tra materiale e spirituale, tra sensibilità ed espressioni culturali. Poi, tramite il dialogo con Buytendijk, questa diventa ciò che permette intuitivamente di distinguere l'organico ma anche sua condizione di possibilità, che Plessner fonda con il concetto di *Grenze*. La descrizione delle forme in cui prende corpo la relazione tra organismi e ambienti come manifestazione della *Grenze* permette la comprensione dell'essere umano come una forma di vita naturalmente artificiale dove la spinta alla configurazione diventa insieme responsabilità da costruire e libertà di produrre un'infinita varietà di espressioni.

Bibliografia

- Buytendijk, F.J.J. [1958], *Anschauliche Kennzeichen des Organischen*, in: F.J.J. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart, Koehler, 1-13 (ed. or. 1928).
- Buytendijk, F.J.J., Plessner, H. [2003], *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Betrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs*, in: H. Plessner, *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 67-129 (ed. or. 1925).
- Buytendijk, F.J.J. [2013], *Contrassegni intuitivi dell'organico*, in: A. Pinotti, S. Tedesco (eds.), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 109-121 (ed.or. 1928, Buytendijk [1958]).
- Fitzi, G. [2005], *Il concetto di "limite" come categoria fondativa dell'antropologia filosofica. Un confronto fra Plessner e Simmel*, in: A. Borsari, M. Russo (eds.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 245-260.

- Gentile, A. [2008], "Limiti" e "confini" della ragione, in: *Archivio di Filosofia* 76 (3), 179-187.
- Giacomelli, A. [2021], *Tipi umani e figure dell'esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel. Per una filosofia delle forme di vita*, Milano/Udine, Mimesis.
- Giammusso, S. [1995], *Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini.
- Krüger, H.-P. [2009], Espressività come fondazione di futura storicità. Sulla differenza tra Antropologia Filosofica e filosofia antropologica, in: B. Accarino (ed.), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Milano/Udine, Mimesis, 105-132.
- Pinotti, A., Tedesco, S. (eds.) [2013], *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Plessner, H. [1975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig, De Gruyter (ed. or. 1928).
- Plessner, H. [1980], *Gesammelte Schriften III. Anthropologie der Sinne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [1985], Selbstdarstellung, in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 302-341.
- Plessner, H. [2006a], *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, ed. V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1928, Plessner [1975]).
- Plessner, H. [2006b], *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, ed. B. Accarino, Roma, Manifestolibri (ed. or. 1931).
- Plessner, H. [2007], *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, ed. and transl. A. Ruco, Bologna, CLUEB.
- Plessner, H. [2008], *Antropologia dei sensi*, transl. M. Russo, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 1970).
- Plessner, H. [2010], *Antropologia filosofica*, ed. O. Tolone, Brescia, Morcelliana.

Weizsäcker, V. von [2013], La dottrina dei sensi come compito della biologia, in: A. Pinotti, S. Tedesco (eds), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 83-107 (ed. or. 1926).

Forms and Figurations in Helmuth Plessner: From the understanding of life to the question of responsibility

Keywords

life; morphology; *Grenze*; eccentric positionality; open form

Abstract

The article proposes a reading of Helmuth Plessner's philosophical anthropology through the lens of morphology. At a time when life was once again central to the intellectual and scientific environment of the 20th century, divided between empiricism and apriorism, Goethe's morphological approach allowed Plessner to overcome this opposition and find a unique point of view to look at the human being as both natural and cultural. Goethe's influence on Plessner is first inquired in Plessner's aesthesiology, concerning the relation between the physiognomy of the world and that of the human body. This opens up to a broader question concerning the relationship between organisms and their environments that is investigated through the analysis of the behaviour of living beings (Buytendijk and Plessner) and that of the intuitive comprehension of the organic form in general (Buytendijk). The concept of *Grenze* is then fundamental to understand how the tension between forms and figurations allows Plessner to describe the functioning of life and the emergence of the human form of life, depicted in terms of an 'open question' or 'eccentric positionality' that is self-delimiting and artificially realises its own nature between responsibility and freedom to create an infinity of cultural expressions that are always different because they are contingent and historical.

Claudia Nigrelli

Alma Mater Studiorum, Università di Bologna – Ecoles

des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Parigi

E-mail: claudia.nigrelli2@unibo.it; claudia.nigrelli@ehess.fr

MATTEO PAGAN

UNA LEGGEREZZA ORIGINARIA. HELMUTH PLESSNER E IL CONCETTO DI *SPIEL*

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Vivere la vita giocando*; 3. *Giocare con la distanza*; 4. *La vittoria del gioco sulla serietà*.

1. *Introduzione*

«La scienza non si chiede: perché la vita è seria, si chiede: perché gioca? E non prende sul serio i rari tentativi di prendere il gioco come base e di intendere lo sconforto dell'esistenza come la perdita della sua leggerezza originaria, una libertà di gioco (*Spielfreiheit*) sostanzialmente ancora possibile» [Plessner 1934, 8]. Con queste parole si apre la recensione che nel 1934 Helmuth Plessner dedica al testo *Wesen und Sinn des Spiels* (1933) dell'amico e collega Frederik Buytendijk. Il filosofo tedesco condivide con il biologo olandese la necessità di superare il pregiudizio darwinista¹ secondo il quale tutto ciò che non è utile alla vita è automaticamente condannato alla morte. In effetti, la riduzione della vita all'utilità e all'economia era già stata criticata da Plessner e Buytendijk in un articolo scritto a quattro mani nel 1925, intitolato *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*.² Per entrambi è necessario rovesciare l'onere della prova nel confronto tra la serietà e il gioco: è la prima, ovvero la visione funzionalistica, a dover dimostrare la propria ineludibilità. La vita infatti, lungi dal ridursi al meccanismo della semplice autoconservazione, presenta degli elementi di eccesso, di espressività e di simbolismo che non possono essere spiegati facendo riferimento a

¹ È opportuno segnalare che nel terzo e ultimo articolo scritto da Plessner e Buytendijk, intitolato *Tier und Mensch* (1938), i due distinguono il pensiero di Darwin e le sue concessioni alla «libertà di gioco della vita» (*Spielfreiheit des Lebens*) dall'ideologia fondata sulla lotta per l'esistenza che, nel solco di Haeckel e Spencer, dominava il loro tempo. Buytendijk & Plessner [1938], 148-149.

² Buytendijk & Plessner [1925], 97.

uno scopo. In questo senso, essa esibisce già in abbozzo alcuni dei più complessi fenomeni umani. Per Plessner (come per Schiller³), da una parte «l'umano gioca solo quando è umano nel pieno senso della parola ed è completamente umano solo quando gioca»;⁴ dall'altra, il rapporto dell'umano al gioco ha una fonte vitale, deriva da un eccesso pulsionale che si scarica nel gioco, da una pulsione ludica (*Spieltrieb*⁵) che domina tutto il mondo organico. Scopo di questo lavoro è valutare il ruolo che il concetto di *Spiel* (gioco/recita) riveste nel pensiero di Plessner, tanto nella sua antropologia filosofica – in cui, come si vedrà, l'attore gioca un ruolo fondamentale – quanto nella sua filosofia della vita. In effetti, con la sola eccezione di Haucke,⁶ gli studi sulla filosofia di Plessner che hanno affrontato il concetto di *Spiel* si sono concentrati soprattutto sulla sua riflessione antropologica (in particolare sulla figura dell'attore) o sulla sua filosofia sociale,⁷ senza considerare la particolare relazione che intercorre tra questi due assi di ricerca e la sua descrizione della vita organica. L'analisi della categoria di *Spiel* permetterà di mettere in

³ È importante sottolineare fin da subito che la concezione del gioco di Plessner non ha niente a che vedere con il cosiddetto “postmoderno”; Plessner utilizza il concetto di *Spiel* in un senso diverso, molto più vicino alla riflessione schilleriana che al senso postmoderno soggettivo, relativistico e nichilistico. Infatti, come ha ben messo in luce Kai Haucke [2002; 2003], diversi motivi decisivi de *I limiti della comunità* (1924) – e non solo – si ritrovano nell'opera di Schiller.

⁴ Questo passo schilleriano, tratto dalle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (1795), è citato da Plessner nel saggio *Der Mensch im Spiel*. Plessner [1967a], 312.

⁵ Anche questo termine, che Plessner utilizza ne *I limiti della comunità* (1924), è ripreso dalle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*. Plessner [2001], 85, 103.

⁶ Kai Haucke ha dimostrato in modo convincente che ne *I gradi dell'organico e l'uomo* (e in particolare attraverso il concetto di posizionalità) Plessner recupera e giustifica sistematicamente ciò che affermava già ne *I limiti della comunità*, ovvero che il gioco e la pulsione ludica sono fondamentali per tutto il mondo organico. Haucke [2002], 124.

⁷ Agard [2012; 2017]; Richter [2005] 175-210; Krüger [2000; 2001]. Questi lavori hanno senz'altro il merito di sottolineare il ruolo di primo piano che il concetto di *Spiel* ricopre nell'antropologia filosofica plessneriana; d'altra parte, limitandosi all'antropologia filosofica e alla filosofia sociale di Plessner, essi perdono di vista quella «peculiare conformità» [Plessner 2001, 86] tra la pulsione ludica che caratterizza il mondo organico e il piano dell'umano e della società che il filosofo tedesco mette in rilievo già ne *I limiti della comunità*.

luce ciò che in tali studi manca, ovvero il peculiare intreccio tra la filosofia della vita, l'antropologia filosofica e la filosofia sociale di Plessner. La leggerezza del gioco è la base, lo sfondo a partire da cui la gravità e la serietà (*Ernst*) possono distinguersi: quest'idea attraversa tutta la riflessione plessneriana e caratterizza tanto il piano della vita organica quanto quello propriamente umano e sociale, al di là delle loro evidenti differenze. In altre parole, si dimostrerà che la «vittoria del gioco sulla serietà» [Plessner 2001, 31], della leggerezza sulla gravità, è una caratteristica del pensiero di Plessner *nel suo insieme*.

In un primo momento, si mostrerà la convergenza tra la «leggerezza originaria» e la *Spielfreiheit* che caratterizzano la vita organica e «l'ethos della grazia e della leggerezza» [Plessner 2001, 31] con cui Plessner descrive la società ne *I limiti della comunità* (1924). In effetti, Plessner afferma che la legge etica della comunità è la serietà, mentre «la società vive solo dello spirito del gioco» [Plessner 2001, 85]. In un secondo momento, si osserverà che il concetto di *Spiel* non è presente soltanto nei testi degli anni Venti e Trenta, ma compare anche ne *Il riso e il pianto* (1941) e nei saggi successivi alla Seconda guerra mondiale, in cui l'accento è posto prevalentemente sullo *Spiel* come recita, come spettacolo (*Schauspiel*), e di conseguenza sull'attore (*Schauspieler*). Inoltre, negli anni Cinquanta e Sessanta Plessner si confronta esplicitamente con le riflessioni sul gioco di Buytendijk e di Huizinga,⁸ rispetto ai quali assume però una prospettiva più strettamente antropologica. La domanda che guida la sua analisi è infatti la seguente: «Perché l'uomo deve giocare? Perché in nessuna dimensione del suo comportamento può sfuggire alla coazione a giocare?» [Plessner 1967a, 310]. La risposta a questa domanda, strettamente legata all'antropologia filosofica fondata ne *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928), spiega il *libero vincolo* che lega l'umano al mondo e anche la sua particolare capacità di *giocare con la distanza*, che Plessner mette in rilievo soprattutto nei saggi dedicati all'attore (1948) e al sorriso (1950). Infine, verranno delineate alcune conclusioni generali sulle tematiche affrontate. In particolare, si dimostrerà che il rapporto che Plessner stabilisce tra la serietà e il gioco,

⁸ Plessner fa riferimento alle riflessioni di Buytendijk sul gioco in diversi testi, tra cui spiccano *Il riso e il pianto* (1941) e *Conditio humana* (1961), mentre cita *Homo Ludens* (1938) di Huizinga solo due volte: Plessner [1956a; 1967a].

simile a quello tra una figura e lo sfondo da cui emerge, converge con la relazione tra comunità e società nel testo del '24 e, soprattutto, con il particolare intreccio tra vincolo ambientale e apertura al mondo che caratterizza l'essere umano.

2. *Vivere la vita giocando*

Il tedesco è greve e per suo tramite tutto diventa greve, si legge in Goethe; ha una parola per indicare l'essenza centrale della natura umana, la parola *Gemüt*, che è intraducibile con questa tonalità in altre lingue, e questa *Gemüthaftigkeit* gli impedisce di avere ciò che altri popoli hanno, una disinvoltura che vive la vita giocando. "Giocando" in un duplice significato: serenamente, nella consapevolezza che non ci sono obblighi incondizionati e che anche nella ultimità si nasconde un granello di arbitrarietà, e con quella intelligenza che prende le cose come e in quanto esse sono così [Plessner 2001, 13].

In questo passo, tratto dal primo capitolo de *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Plessner mette già in luce quell'opposizione tra serietà e gioco, tra gravità e leggerezza, a cui ricorrerà spesso nel corso dell'opera per spiegare le differenze tra comunità e società. Bersaglio di questo testo è il radicalismo sociale, ovvero la fede, comune tanto ai marxisti quanto alla *Jugendbewegung*, nella possibilità di «rinnovare l'uomo a partire dalle sue radici, da quelle radici che lo legano alla sua vera patria, al regno invisibile dello spirito» [Plessner 2001, 18]. Il radicalismo sociale si configura come un'opposizione all'esistente nella misura in cui, sulla scia di Rousseau, spera nel recupero di un'autenticità perduta, di una vita originaria pacificata. Opponendo l'ideale al reale, il sensato all'insensato e, in definitiva, lo spirito alla natura, il radicalismo assume come proprio presupposto un'antropologia dualistica di impronta luterana, fondata su un'inconciliabile separazione tra la psiche spirituale (*Geistseele*) e il corpo oggettuale-organico (*Körperleib*) e sulla degradazione di quest'ultimo. L'analisi storico-politica si intreccia allora con la riflessione antropologica: obiettivo di Plessner è la revisione dell'etica politica *anzitutto* nei suoi presupposti

antropologici. La conseguenza socio-filosofica di questo dualismo è infatti la divisione tra spirito o *Gemüt* e violenza (*Gewalt*), tra *Kultur* e *Zivilisation*,⁹ tra la comunità, intesa come contatto immediato e non conflittuale, e la società, in cui le relazioni tra gli individui sono inevitabilmente mediate, artificiose e in un certo senso violente.¹⁰ Tuttavia, la civilizzazione non può essere ridotta all'egoismo fisicamente determinato. Plessner scrive: «Se si riconduce, come accade di solito, la plethora delle sue figure al misero comun denominatore del soddisfacimento di bisogni fisici, la civilizzazione è qualcosa di totalmente piatto: un sistema di aiuti e di sotterfugi. [...] Tuttavia la miseria di questa versione del concetto di civilizzazione scompare con l'ampliamento del concetto di bisogni fisici» [Plessner 2001, 84-85]. Ampliare il concetto di bisogni fisici implica il rifiuto di ogni appiattimento utilitaristico e la presa in considerazione dell'eccesso pulsionale, della dispendiosità vitale che si scarica nel gioco. La pulsione ludica permette così di respingere ogni considerazione meccanicistica e funzionalistica della vita. Quest'ultima non si lascia spiegare come mera autoconservazione: il corpo oggettuale-organico (*Körperleib*) presenta una dimensione ludica irriducibile al legame finalistico.

⁹ Olivier Agard ha opportunamente messo in luce che, nel contesto degli anni Venti, Plessner rivolge la nozione schilleriana di gioco contro la tradizione culturale di cui è espressione. Infatti, le *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* sono state spesso utilizzate per giustificare una critica della civilizzazione materiale ed esteriore (*Zivilisation*) in nome della cultura autentica (*Kultur*). Nel 1914 l'opposizione *Kultur/Zivilisation* aveva giocato un ruolo importante nel giustificare la preminenza culturale della Germania e nel legittimare la guerra contro l'Inghilterra e la Francia. Pochi anni dopo la Prima guerra mondiale Plessner associa esplicitamente la *Zivilisation* come universo artificiale al gioco, ribaltando così l'antitesi *Kultur/Zivilisation* a vantaggio della seconda, a cui, nella mappa mentale dell'epoca, erano associate anche le nozioni di *Politik* e di *Gesellschaft*. Agard [2017], 137-138.

¹⁰ La violenza a cui Plessner fa riferimento non è però necessariamente fisica: essa si ritrova già nei rapporti quotidiani tra gli individui, nel loro comportamento in società, ed è passibile di essere nobilitata. Infatti, l'acquisizione positiva dell'analisi plessneriana, ovvero il «riconoscimento di una certa concordia tra la psiche spirituale e il corpo oggettuale-organico [...]», contiene la possibilità di una spiritualizzazione e di un raffinamento dei mezzi violenti inevitabilmente imposti all'uomo dalla sua esistenza fisica» [Plessner 2001, 20].

Altrimenti equivarrebbe ad una macchina che si esaurisse in determinate funzioni prescritte e che da esse fosse quasi definita. In quanto essere animato, invece, esso ha una plethora sovrabbondante di energia non utilizzata che evoca l'attività e che si scarica soprattutto nel gioco. C'è un bisogno fisico elementare, la pulsione ludica (*Spieltrieb*), che domina il mondo organico, ed anche le relazioni umane rendono coscientemente o inconscientemente giustizia – si tratti di situazioni di vita serene o gravi – a questa pulsione [Plessner 2001, 85].

La società – come la vita organica – presenta allora un carattere ludico, leggero, mentre alla comunità corrisponde una serietà senza compromessi, un rigorismo dei valori inflessibile e greve. Infatti, Plessner fa spesso riferimento al gioco per descrivere «lo spirito della danza» e «l'*ethos* della grazia» che contraddistinguono l'ordinamento societario: il comportamento in società è «la gestione virtuosa delle forme ludiche con le quali gli uomini si avvicinano senza toccarsi e con le quali si allontanano senza ferirsi [...]»; la loro legge etica è il gioco e l'osservanza delle sue regole, non la serietà» [Plessner 2001, 72]. In altre parole, la vita pubblica diventa un gioco, il cui senso è l'irrealizzazione dell'uomo naturale nella dimensione artificiale, nel deposito di un qualche significato o ruolo. Egli non può presentarsi semplicemente ed immediatamente come è, ma «deve giocare, rappresentare qualcosa, comparire come qualcuno», ovvero ha bisogno della compensazione irrealistica di una forma che lo renda inattaccabile, «quasi un'armatura nel campo di battaglia della sfera pubblica» [Plessner 2001, 74]. Insomma, le relazioni umane non possono non rendere giustizia alla pulsione ludica perché vi è un rapporto diretto tra gli strati inferiori e gli strati superiori: «intercettando per così dire ad un livello superiore gli impulsi costanti e le tensioni della sfera corporea dell'esistenza che chiedono di scaricarsi [...], la psiche impedisce un massiccio attacco a sorpresa da parte delle pulsioni e utilizza semmai le loro potenti energie per appagare l'uomo in quanto unità di corpo organico, psiche e spirito» [Plessner 2001, 86]. La «peculiare conformità» tra la pulsione ludica fisicamente vitale e la dinamica dello psichico testimoniata dal gioco permette quindi di confutare quel dualismo su cui, come si è visto, il radicalismo sociale si fonda: «Con il mutamento di funzione della pulsione ludica – che non

potrebbe (per dirla in termini psicoanalitici) essere “sublimato”, se gli strati superiori non fossero (nonostante la diversità di quelli che sono i motivi specifici della dinamica di ogni strato) conformi a quelli inferiori – [...] viene confutata la presunta estraneazione tra il corpo oggettuale e la psiche spirituale» [Plessner 2001, 86].

In definitiva, il concetto di *Spiel* interviene a diversi livelli dell'argomentazione, interconnessi ma comunque distinti.¹¹ In primo luogo, come in Schiller, l'idea di gioco si oppone a una tradizione dualista (in particolare luterana) che porta al disprezzo morale per l'apparenza e per l'esteriorità. Ad un secondo livello, legato al primo, la nozione di gioco viene inoltre opposta alla serietà associata alla tradizione protestante: «In quanto tedesco, Lutero portò al mondo quella serietà che non conosce compromessi» [Plessner 2001, 13]. Infine, la nozione di gioco richiama l'attenzione sulla dimensione agonale nelle relazioni sociali e nella pratica politica. A metà degli anni Venti Plessner sottolinea infatti la stretta relazione che intercorre tra il gioco e l'azione politica – «il tedesco non ha il cuore leggero quando fa politica, perché non osa giocare» [Plessner 2001, 15] –, e identifica quest'ultima con la diplomazia. Questa è da una parte una forma civile di lotta; dall'altra, presenta un carattere ludico. Essa è infatti «gioco di minaccia e intimidazione, astuzia e persuasione, azione e negoziazione» [Plessner 2001, 91]. Ne *I limiti della comunità*, il gioco manifesta quindi un carattere agonale – si pensi all'immagine del campo di battaglia – e violento, benché sublimato, che negli scritti successivi all'emigrazione verrà progressivamente messo in secondo piano. In particolare, nei saggi socio-filosofici del Secondo dopoguerra il concetto di *Spiel* viene studiato in direzione di una teoria sociologica del ruolo: la dimensione della recita, già ben presente anche nel testo del '24, prevale su quella della battaglia.

Tuttavia, l'allontanamento da una concezione agonale del gioco precede di qualche tempo le analisi consacrate allo *Spiel* come *Schauspiel*; esso avviene già all'inizio degli anni Trenta, parallelamente alla caduta della Repubblica di Weimar e all'emigrazione di Plessner a Groningen, dove collabora con Buytendijk.¹² Questi pubblica nel 1932 un volume dedicato al «gioco dell'umano e dell'animale come manifestazione degli

¹¹ Agard [2012], 44-45.

¹² Plessner [1957], 331-338.

impulsi vitali» (*Het spel van mensch en dier. Als openbaring van levensdriften*), che viene tradotto in tedesco nel 1933. Nella sua recensione al testo tedesco, pubblicata nel 1934 nella rivista *Geistige Arbeit*, Plessner definisce il gioco come un fenomeno naturale non serio (*unernst*) e senza scopo (*zweckfrei*). A differenza di tutte quelle teorie che cercano di comprendere la possibilità del gioco sulla base della serietà, Buytendijk non è alla ricerca di uno scopo nel gioco. Quest'ultimo può tuttavia essere compreso facilmente, a partire dalla specifica *Lebenssituation* di alcuni organismi e dal loro rapporto con l'ambiente. Per questo motivo, secondo Plessner, «contro i pregiudizi del darwinismo devono essere riabilitate le proprietà originarie dell'essere e della presentazione della vita, accanto alle proprietà performative (*Leistungseigenschaften*) finora esclusivamente considerate» [Plessner 1934, 8]. In effetti, la ricerca di Buytendijk contraddice la teoria per cui le forme degli organismi sono soltanto il risultato del meccanismo di riproduzione e di sterminio nella lotta per l'esistenza. Il gioco dimostra che non ogni caratteristica di un essere vivente è soltanto utile, finalizzata alla sua sopravvivenza e, di conseguenza, che non tutto ciò che è superfluo è automaticamente condannato alla morte. Si tratta infatti di un comportamento non finalistico che si situa fra il vincolo e l'indipendenza, che stabilisce col mondo un rapporto libero da ogni forma di bramosia. Il gioco è «un gesto della vita dalla particolare trasparenza [...], un gesto che la vita compie incurante della performance (*unbekümmert um Leistung*) e non solo per il piacere della propria funzione [...], un gesto attratto dalle sue stesse possibilità e realizzandosi soltanto in esse» [Plessner 1934, 8]. È importante sottolineare che Plessner e Buytendijk non rifiutano il principio di utilità *in toto*, ma semmai contestano l'idea che la vita abbia come unico o principale scopo l'autoconservazione. Infatti, Plessner conclude la sua recensione sottolineando due meriti del testo di Buytendijk: in *Wesen und Sinn des Spiels* non solo viene invertito l'onere della prova nel confronto tra la serietà e il gioco, «ma nell'immagine del gioco viene anche ricordata la profondità della vita innocente e serena, dimenticata sotto la preoccupazione e la distorsione militante» [Plessner 1934, 8]. Da questo punto di vista, secondo Richter¹³, il carattere agonale che ne *I limiti del-*

¹³ Richter [2005], 191-203. Anche se Plessner non considera il carattere agonale del gioco quando descrive la vita organica (probabilmente per distanziarsi il più possi-

la comunità caratterizzava il concetto di *Spiel* rischia di apparire come una deformazione della dimensione vitale di gratuità e di non-funzionalità che si manifesta nel gioco. A suo avviso, si tratta di una tendenza interpretativa che Plessner consoliderà soprattutto nel dopoguerra, negli scritti sociologici che consacra allo sport.¹⁴ In questi testi il filosofo tedesco tende infatti a definire lo sport come un secondo mondo del lavoro, in cui l'aggressività e il principio di competizione sotto forma di agone si oppongono al gioco: «il gioco da solo non è ancora sport. Lo sport richiede di più. Richiede prestazione (*Leistung*)» [Plessner 1967b, 204]. Al di là di questa differenza comunque importante, ciò che più interessa mettere in luce è che nella filosofia della vita come nella filosofia sociale di Plessner la problematizzazione del rapporto tra serietà e gioco procede per così dire al contrario. Si è infatti osservato come le analisi plessneriane contestino l'idea per cui il gioco può essere definito solo attraverso la sua distinzione da una sfera di serietà più originaria. Questo non implica ovviamente che il gioco e la serietà semplicemente coincidano o che non ci sia alcuna serietà che irrompe nel gioco sotto forma di pericolo o sotto forma di costrizione. Piuttosto, Plessner dimostra che è necessario «prendere il gioco come base»: primaria non è la sfera della serietà e della gravità (*Ernst*), ma semmai quella «leggerezza originaria» (*ursprünglichen Leichtigkeit*), quella «vita innocente e serena», di cui il gioco è la più autentica espressione.

3. *Giocare con la distanza*

Come si è già segnalato, le osservazioni di Plessner sul concetto di *Spiel* non si limitano agli anni Venti e Trenta, ma sono distribuite su un periodo di circa mezzo secolo. Già nel 1941, ne *Il riso e il pianto*, egli dedica un breve ma importantissimo paragrafo al gioco, definendolo (sulla scia

bile dai pregiudizi del darwinismo e dall'idea di lotta per l'esistenza), la sua filosofia della vita si trova in una certa continuità con la sua filosofia sociale; infatti, come si è visto, in entrambe gioca un ruolo decisivo l'opposizione tra la leggerezza e il gioco (*Spiel*) da un lato e la gravità/serietà (*Ernst*) dall'altro.

¹⁴ Plessner [1956b; 1967b]. D'altra parte, è opportuno sottolineare che Plessner non si limita a definire il gioco negativamente: «La formulazione negativa del gioco come non-lavoro è certamente troppo limitata» [Plessner 1967a, 307].

di Buytendijk) come un rapporto ambivalente: «Tra noi e l'oggetto (la cosa, il compagno) regna un rapporto ambivalente del quale siamo e non siamo padroni, giacché pur avendone il controllo esso ci cattura. [...] Giocare è sempre giocare con qualcosa che dal canto suo gioca con il giocatore» [Plessner 2000, 126]. Perché vi sia gioco è quindi necessario un vincolo dei soggetti fra loro e tra i soggetti e l'ambiente. Questo vincolo si accorda con l'eccedenza istintiva di molti animali, in particolare nella loro fase giovanile. Tuttavia, al confronto con l'umano, gli animali dispongono nel loro ambiente di limitate possibilità di gioco e passano con molta più facilità dalla serietà al gioco e dal gioco alla serietà. Come l'animale, l'umano vive sempre in un vincolo con l'ambiente e con l'agire degli altri soggetti, ma, in virtù della sua posizionalità eccentrica, questa interazione non è per lui soltanto presente, ma anche coscientemente vissuta. Per questo motivo per l'umano gioco e serietà si contrappongono. Infatti, egli è in grado di distinguere come irreale «l'immaginificità (*Bildhaftigkeit*) e la capacità di coinvolgere dell'oggetto e del partner del gioco» [Plessner 2000, 128]. Pertanto il gioco rappresenta per l'umano un legame particolare, che si potrebbe definire come un *libero vincolo*. Esso allude infatti sia alla sua relazione costitutiva con l'ambiente sia alla sua presa di distanza da esso, all'apertura al mondo che gli è propria. L'umano riesce a giocare «solo quando nasconde la realtà continuamente presente, in quanto essa traspare continuamente entro la sfera chiusa del gioco» e, allo stesso tempo, quando «si mantiene in essa attraverso la tutela del labile stato intermedio di un vincolo continuamente rinnovato [...], consistente in un vincolare e in un essere vincolato» [Plessner 2000, 128-129]. Il gioco non interrompe quindi la normale cogenza funzionale dell'agire serio, ma semmai la precede nel regime duplice del vincolare e dell'essere vincolato.¹⁵

Tenuto conto di quanto precede, non sorprende che anche nel Secondo dopoguerra Plessner torni ripetutamente sul fenomeno del gioco da un punto di vista antropologico. Il fatto che Plessner non abbia dedicato una monografia a questo tema ricorrente è probabilmente dovuto al fatto che considerava questo compito inattuale dopo le opere di Buytendijk e Huizinga, con le quali si confronta esplicitamente. Il

¹⁵ Tedesco [2014], 194-196.

saggio *Der Mensch im Spiel*, a cui si è già fatto riferimento, può essere letto come un tardo riassunto della sua posizione in merito. Questo breve testo si apre con un'analisi storico-filosofica delle teorie del gioco del XVIII (in particolare Kant e Schiller) e XIX secolo. Se quest'ultime restano nel solco del pensiero evoluzionista e utilitarista, considerando il gioco sulla base della serietà e dell'utilità, le teorie di Buytendijk e di Huizinga sono di tutt'altro tipo: entrambe si addentrano «nella struttura dell'apparenza» e rovesciano l'onere della prova nel confronto tra serietà e gioco. Anche in questo caso Plessner sottolinea particolarmente il *libero vincolo* che in entrambe le teorie sta alla base del gioco e che dà al gioco concreto la sua forma: se *Wesen und Sinn des Spiels* mette in luce «l'ambivalenza, pronunciata nell'organismo del bambino, tra l'impulso al vincolo e quello all'indipendenza», *Homo ludens* di Huizinga mostra la «duplice unità (*Doppeleinheit*) del bisogno di esistere e della libera formazione» [Plessner 1967a, 309]. Sebbene il filosofo di Wiesbaden esprima sempre il proprio favore nei confronti di questi due autori, la sua lettura antropologica del gioco non coincide con le loro prospettive. L'analisi sul gioco di Buytendijk, di cui per la verità Plessner sottolinea l'importanza anche da un punto di vista antropologico,¹⁶ si concentra però prevalentemente sui giochi degli animali e dei bambini e rimane troppo nel campo di osservazione etologico-fisiologico per rappresentare una teoria antropologica ampiamente soddisfacente. Infatti, nella voce *Spiel* pubblicata nel 1956 sull'*Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Plessner elogia il testo di Buytendijk, ma aggiunge subito dopo che «in ogni caso il gioco come espressione della dinamica vitale di certi tipi di vita subisce uno spostamento di significato nello spirituale attraverso il mezzo di riflessione dell'autocoscienza umana» [Plessner 1956a, 705]. Huizinga, al contrario, stabilisce l'ubiquità del

¹⁶ Riferendosi alla teoria del gioco di Buytendijk, Plessner scrive in *Conditio humana*: «In particolare, per lo sviluppo dell'essere umano questa concatenazione di fase giovanile, eccedenza di forze istintive e capacità di gioco è decisiva. Un lungo stadio giovanile significa una ritardata maturità sessuale [...]. Se a questo effetto di una maturità sessuale insolitamente ritardata si unisce la presenza di un ambiente assai complesso e un'attività motoria costretta a reggersi sul gioco alterno delle mani e dei piedi, ci troviamo, dal lato biologico, in presenza delle condizioni ottimali che lo "spirito" richiede per fare di un essere naturale di questo tipo un uomo» [Plessner 1967c, 53].

gioco *solo* nella dimensione socio-culturale del comportamento umano, mostrando in *Homo ludens* (1938) che il gioco è un elemento originario in tutte le forme della cultura.¹⁷ Plessner scrive: «Che diritto abbiamo di seguire Huizinga? I fatti da soli non bastano. Piuttosto, dobbiamo chiederci: Perché l'uomo deve giocare?» [Plessner 1967a, 310]. In altre parole, il suo scopo è comprendere perché l'essere umano in *ogni* dimensione del suo comportamento è *costretto a giocare*.

La risposta a questa domanda, pur senza menzionare esplicitamente la categoria di posizionalità eccentrica, si appoggia evidentemente sull'antropologia filosofica fondata ne *I gradi dell'organico e l'uomo*. Infatti, il punto di partenza è la considerazione dell'umano come «persona» o, il che è lo stesso, come «maschera». L'umano entra in possesso di questa maschera distinguendosi dal corpo nel quale egli è gettato (*versenkt*), che diventa per lui uno strumento attraverso il quale esprimersi. Tuttavia, l'espressività dell'umano si differenzia da quella degli animali: «Noi non siamo il nostro corpo, anche se lo abbiamo, anche se ci ha, ma ci incorporiamo» [Plessner 1967a, 310]. Secondo Plessner, ogni essere umano è in qualche modo costretto all'incorporazione, è cioè obbligato a *giocare un ruolo* all'interno di un contesto sociale per modellare la propria identità. In questo quadro, l'accento è dunque posto sul gioco come spettacolo: l'essere umano è un attore che interpreta se stesso,¹⁸ usa il suo corpo per questo scopo – senza che dietro questo spettacolo ci sia un Sé più vero o autentico. Il filosofo tedesco sa bene che il tema del gioco (*Spiel*) non può essere esaurito attraverso il riferimento allo *Schauspiel*, ma, a suo avviso, questo non pregiudica le osservazioni di carattere antropologico che la recitazione permette di fare: infatti, «l'essere gettato in sé (*in-sich-Versenktsein*), la situazione di inguainamento (*Futteralsituation*), l'esteriorità e la strumentalità non sono certamente esclusivi della recitazione, ma sono coinvolti in tutti i giochi (e non solo nei giochi)» [Plessner 1967a, 313]. In definitiva, l'es-

¹⁷ Richter ha inoltre affermato, a ragione, che la «doppia unità del forzato e del giocoso» e la «duplice unità del bisogno di esistere e della libera formazione» in tutto il comportamento umano socio-culturale, di cui parla Plessner nel suo commento a Huizinga, derivano terminologicamente e concettualmente più dall'antropologia di Plessner che dalla teoria culturale di Huizinga. Richter [2005], 192.

¹⁸ Stahlhut [2005].

sere umano può giocare nel suo ambiente e con il suo ambiente a causa della sua posizionalità eccentrica, a causa del suo essere allo stesso tempo vincolato all'ambiente e aperto al mondo.

Un essere vivente vincolato al suo ambiente può giocare in esso, ma non con esso. Un essere aperto al mondo non potrebbe [...] avere né l'occasione né l'opportunità di giocare: non troverebbe resistenza da nessuna parte. Solo un essere che esiste nell'intreccio (*Verschränkung*) tra il vincolo ambientale (*Umweltgebundenheit*) e l'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) come l'umano [...] gioca con le cose e con se stesso, in e con tutti gli aspetti della sua esistenza [Plessner 1967a, 313].¹⁹

A questo punto, il fatto che nei saggi plessneriani più tardi il concetto di *Spiel* venga associato alla recita (*Schauspiel*) e all'attore (*Schauspieler*) non può più sorprendere. Questa figura paradigmatica, a cui Plessner dedica un saggio nel 1948 e a cui fa riferimento anche in altri testi per descrivere l'essere eccentrico, si rivela utile nella misura in cui permette di spiegare la disposizione dell'umano al gioco sulla base dell'incorporazione, dell'impersonare un ruolo (*eine Rolle spielen*). Infatti, se da una parte l'incorporazione è una dimensione dell'esperienza comune a tutti gli esseri umani, dall'altra è evidente che la capacità di giocare un ruolo emerge al massimo grado nell'attore. Nel saggio intitolato *L'antropologia dell'attore*, Plessner dimostra come la recitazione riveli un tratto caratteristico dell'essere umano, ovvero il suo essere distante da se stesso. L'attore si scinde in se stesso, ma «non può abbandonarsi alla scissione, [...] controllando il personaggio che impersona deve mantenerne la distanza. Soltanto da tale distanza egli recita» [Plessner 2007, 81]. È interessante osservare che per Plessner la distanza rispetto a sé e l'incorporazione che ne consegue presentano un carattere ludico. Non è un caso che il distanziarsi dell'attore da sé e dall'altro (lo spettatore) non faccia che replicare una dinamica della vita quotidiana in società, «un

¹⁹ A questo proposito, è importante segnalare che su questo punto l'antropologia filosofica di Plessner si distingue radicalmente da quelle di Scheler e di Gehlen, i quali concepiscono la *Weltoffenheit* umana come un distacco assoluto dall'*Umweltgebundenheit* animale. Plessner [1975], 404-405.

essere distanti che in realtà costituisce la base della sua serietà, ma invita anche al gioco, e mantiene anche il carattere latente di gioco» [Plessner 2007, 84]. Insomma, anche in questo contesto il gioco viene preso come base della serietà: secondo Plessner sia chi vive in società, sia chi se ne allontana, come il monaco o l'eremita, impersona un ruolo e per farlo *gioca con la distanza*, restando in un equilibrio leggero tra libertà e necessità. Da un lato l'attore segue un canovaccio e si conforma, almeno in parte, all'intento poetico dell'autore e al gusto dell'epoca in cui sta recitando: «riceve orientamento e forma attraverso un modello. [...] Attraverso l'altro egli diviene se stesso» [Plessner 2007, 87]. Dall'altro, la distanza da cui recita gli garantisce sempre uno spazio di libertà, gli permette di controllare il personaggio che impersona e di portare in scena l'originalità dell'interpretazione personale. L'essere eccentrico assume necessariamente un ruolo, ma non si esaurisce in esso.²⁰

Lo stesso distanziarsi da sé e dall'altro che caratterizza la figura dell'attore si ritrova nell'espressione mimica del sorriso, che Plessner prende in esame in un saggio del 1950. A suo avviso, lungi dal ridursi alla fase iniziale o finale del riso, il sorriso è una forma espressiva *sui generis*, particolarmente raffinata e versatile, che dimostra il livello di autocontrollo e di padronanza di sé di cui l'essere umano può disporre. «Vincolante o liberatorio, il sorriso mantiene una garbata distanza dalla propria emozione e dall'altro; da ciò che lo suscita e da ciò a cui si rivolge» [Plessner 2018, 41]. Questa « garbata distanza » doppiamente mediatrice, rispetto a sé e all'altro, è per Plessner lo specchio dell'eccentricità umana e radice della sua dignità. Nel riso si manifesta la perdita dell'autocontrollo e la crisi del rapporto tra l'essere-un-corpo (*Leib-sein*) e l'avere-un corpo (*Körper-haben*): si è totalmente catturati dall'espressione; al contrario, il sorriso mantiene l'equilibrio tra *Leib* e *Körper* e, così facendo, preserva una distanza dall'espressione nell'espressione stessa. Colui che sorride può quindi giocare con la propria espressione attraverso il volto, che si offre come *campo di gioco* del sorriso. In questo modo, il confine tra atteggiamento spontaneo e gesto

²⁰ «Perciò sotto il concetto di ruolo si concede all'uomo una specie di distacco dalla sua esistenza sociale [...]. Sia esso impiegato o medico, uomo politico o mercante, [...] egli è sempre qualcosa di "più" di questo, una possibilità che in queste forme di vita non si esaurisce né si risolve» [Plessner 1967c, 79].

allusivo diventa fluido. Il sorriso presenta infatti un carattere allegorico, ha la «facoltà di trasformare giocando (*spielend*) un atteggiamento naturale in un linguaggio comportamentale e gestuale» [Plessner 2018, 55]. Giocando con la sua stessa espressione, il sorriso attiva una mimica (*Mienenspiel*) simbolica. «La natura diviene arte. La simbolica spontanea del corpo diviene allegoria. Nell'espressione degli affetti con forma impulsiva forte [...] le emozioni "si" dipingono nella deformazione dei tratti del volto. [...] Nel sorriso *noi stessi* scolpiamo i nostri sentimenti, *diamo* loro espressione nel campo di gioco (*Spielfeld*) del volto» [Plessner 2018, 51-53]. Plessner sottolinea quindi come il sorriso presenti per chi sorride un carattere ludico: «esso ha per chi sorride quel tratto ludico che seduce l'uomo nel gioco mimico: diviene portatore di senso *par excellence* e specchio [...] della stessa posizione umana» [Plessner 2018, 61]. Il sorriso manifesta l'essere distanziato dell'umano da sé e dal proprio ambiente, proprio in quanto prende distanza dall'espressione nell'espressione. Questo scarto, che offre all'umano la possibilità di giocare con il sorriso, è infatti estraneo all'animale. In definitiva, secondo Plessner, sorride solo chi *gioca con la distanza*. «Con il sorriso [...] l'uomo conserva la distanza da sé e dal mondo e, giocando con essa, la *mostra*. Nel riso e nel pianto l'uomo è vittima del suo spirito; sorridendo gli dà espressione» [Plessner 2018, 65]. Tuttavia, è bene sottolineare che la distanza su cui Plessner pone l'accento in questi due saggi non è mai assoluta, senza limiti. L'attore e il sorriso non mettono in luce una trascendenza senza vincoli dell'essere umano, ma semmai la profonda ambiguità della sua condizione. Infatti, come si è osservato, senza vincolo con l'ambiente non c'è possibilità di giocare né per l'animale né per l'umano. Questi per Plessner non è semplicemente un animale, strettamente vincolato all'ambiente, ma non è neanche un dio, un essere completamente aperto al mondo. Piuttosto, l'umano è sempre allo stesso tempo vincolato all'ambiente e aperto al mondo, situato nell'intreccio (*Verschränkung*) tra immanenza e trascendenza, tra necessità e libertà. In quanto *libero vincolo*, il gioco rappresenta allora l'emblema della sua condizione.

4. La vittoria del gioco sulla serietà

A questo punto, è opportuno formulare qualche considerazione conclusiva. L'analisi del concetto di *Spiel* ha permesso di evidenziare il particolare intreccio tra filosofia della vita, filosofia sociale e antropologia filosofica nel pensiero plessneriano. In effetti, già ne *I limiti della comunità* Plessner mette in risalto la «peculiare conformità» tra la pulsione ludica fisicamente vitale, la dinamica dello psichico e l'ordinamento societario. Questi tre livelli, al di là delle evidenti differenze, sono accomunati da quella che si potrebbe chiamare, con Plessner, la «vittoria del gioco sulla serietà». Questo non significa contrapporre semplicemente il gioco alla serietà, dato che, secondo il filosofo tedesco, queste due dimensioni sono sempre in relazione: «ogni tipo di gioco ha la sua serietà e ogni fare serio ha un elemento ludico insito in esso» [Plessner 1956a, 704]. Si tratta semmai di non considerare più il gioco sulla base della serietà, ma la serietà sulla base del gioco o, in altre parole, di «prendere il gioco come base» [Plessner 1934, 8], come sfondo a partire dal quale distinguere la serietà. Originaria per Plessner è la leggerezza, non la gravità. Questa intuizione è una costante del pensiero plessneriano: come si è visto, essa caratterizza tanto la descrizione della vita organica quanto l'analisi della società e dell'umano ed è presente nei testi degli anni Venti e Trenta come nei saggi degli anni Sessanta. Nel saggio *Der Mensch im Spiel* Plessner scrive infatti: «la serietà e la verità sono raggiungibili solo da una vita che è in balia del gioco e può elevarsi alla libertà del gioco in quanto tale e lasciare alla serietà il suo diritto, perché la vede come una modifica, cioè è capace di vederla su uno sfondo di serenità (*Hintergrund von Heiterkeit*)» [Plessner 1967a, 311-312]. Questo rapporto tra serietà e gioco, simile a quello tra una figura e lo sfondo da cui emerge, è particolarmente significativo in quanto viene utilizzato da Plessner anche per caratterizzare la relazione che intercorre tra la comunità e la sfera pubblica e, soprattutto, il particolare intreccio di ambiente e mondo nell'essere umano. Ne *I limiti della comunità* la sfera pubblica viene infatti definita come un «orizzonte perpetuamente insormontabile e aperto che circonda una comunità [...]». Senza il retroterra della sfera pubblica (*Öffentlichkeitshintergrund*) dal quale distinguersi, non c'è alcuna comunità chiusa. La luce, per esistere, ha bisogno dell'oscurità» [Plessner 2001, 48]. Mentre in *Conditio*

humana (1961), riprendendo alcuni passaggi del suo articolo *Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen* (1950), Plessner critica il trasferimento del concetto di ambiente all'umano e afferma: «Per l'uomo infatti lo scenario ambientale in cui si svolge la sua esistenza, coi suoi valori e le sue caratteristiche essenziali, si distingue da un sottofondo di mondo (*Hintergrund von Welt*) che è sempre presente almeno in forma latente» [Plessner 1967c, 66]. Questo *Hintergrund* primario e sempre presente non è altro che la possibilità dell'umano di distanziarsi da sé. Si è infatti già osservato come, nel saggio sull'attore, il distanziarsi di quest'ultimo da sé costituisca da una parte la base della sua serietà e, dall'altra, mantenga anche sempre un carattere ludico latente. C'è quindi un'analogia strutturale tra la *Weltoffenheit* dell'essere umano da un lato e il concetto di *Spiel* dall'altro. Questo implica che all'interno dei vincoli che l'ambiente inevitabilmente gli pone l'umano incontra sempre un'eccedenza di possibilità: lo *Spiel* rivela quella che per Plessner è la relazione essenziale dell'umano con il «coniuntivo categorico».

Mentre l'indicativo serve a stabilire ciò che è reale *e* ciò che è possibile, il congiuntivo crea un margine (*Spielraum*) all'interno del possibile. [...] Tra il fatto e la possibilità, il congiuntivo pone [...] un *hors de concours* per entrambe le categorie che comprendono il mondo nella sua serietà (*Ernst*) irrevocabilmente all'indicativo [...]. Il congiuntivo rompe questa rigidità. Dà spazio al non-serio (*Unernst*), al libero gioco della fantasia [Plessner 1968, 347].

Questo è il motivo per cui, secondo Plessner, il gioco è una dimensione essenziale dell'esistenza umana: l'umano è sempre «un giocatore (*Spieler*), un attore (*Schauspieler*) di se stesso» [Plessner 1967a, 311].

Bibliografia

Agard, O. [2012], L'anthropologie des jeux de pouvoir chez Helmuth Plessner, in: M. Coustillac, F. Knopper (a cura di), *Jeu, compétition et pouvoir dans l'espace germanique*, Paris, L'Harmattan, 43-62.

- Agard, O. [2017], *L'anthropologie philosophique de Schiller dans les Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795) et sa reprise par Helmuth Plessner dans *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), in: F. Fabbianelli, J.-F. Goubet (a cura di), *L'Homme entier. Conceptions anthropologiques classiques et contemporaines*, Paris, Garnier, 123-142.
- Buytendijk, F.J., Plessner H. [1925], *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs*, in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985, Band VII, 67-129.
- Buytendijk, F.J., Plessner, H. [1938], *Tier und Mensch*, in: S. Giammusso, H.-U. Lessing (a cura di), *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, München, Fink, 2001, 144-167.
- Haucke, K. [2002], Plessners Kritik der radikalen Gemeinschaftsideologie und die Grenzen des deutschen Idealismus, in: W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen (a cura di), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“. Eine Debatte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 103-130.
- Haucke, K. [2003], *Das liberale Ethos der Würde: eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den „Grenzen der Gemeinschaft“*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Krüger, H.-P. [2000], Schwerpunkt: Das Schauspiel der Kultur im Spiel der Natur. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2), 208-212.
- Krüger, H.-P. [2001], Il gioco tra l'essere corpo e l'avere un corpo. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner, in: M. Borrelli (a cura di), *Quaderni interdisciplinari 5. Metodologia delle Scienze Sociali*, Cosenza, Pellegrini Editore, 117-166.
- Plessner, H. [1934], Das Geheimnis des Spielens, in: *Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt*, Berlin, 5 September, Nr. 17, 8.
- Plessner, H. [1956a], Spiel, in: V. Erwin, U.A. Beckerath (a cura di), *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Band IX, 704-706.
- Plessner, H. [1956b], *Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985, Band X, 147-166.

- Plessner, H. [1957], *Unsere Begegnung*, in: M.J. Langeveld (a cura di), *Rencontre Encounter Begegnung. Festschrift für F.J.J. Buyten-dijk*, Utrecht/Antwerpen, Spectrum, 331-338.
- Plessner, H. [1967a], *Der Mensch im Spiel*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985, Band VIII, 307-313.
- Plessner, H. [1967b], *Spiel und Sport*, in: S. Giammusso, H.-U. Lessing (a cura di) *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, München, Fink, 2001, 199-209.
- Plessner, H. [1967c], *Conditio humana*, trad. di M. Attardo Magrini, in: G. Mann, A. Heuss (a cura di), *I Propilei*, Milano, Mondadori, 27-93.
- Plessner, H. [1968], *Der kategorische Konjunktiv*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985, Band VIII, 338-352.
- Plessner, H. [1975], *Zur Anthropologie der Sprache*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985, Band VIII, 400-408.
- Plessner, H. [1980-1985], *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [2000], *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, trad. di V. Rasini, Milano, Bompiani.
- Plessner, H. [2001], *I limiti della comunità. Una critica del radicalismo sociale*, trad. di B. Accarino, Roma/Bari, Laterza.
- Plessner, H. [2007], *L'antropologia dell'attore*, in: H. Plessner, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, trad. di A. Ruco, Bologna, Clueb, 77-90.
- Plessner H. [2018], *Il sorriso*, trad. di V. Rasini, Roma, InSchibboleth.
- Richter, N.A. [2005], *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt am Main, Campus Verlag.
- Stahlhut, M. [2005], *Schauspieler ihrer selbst. Das Performative, Sartre, Plessner*, Wien, Passagen Verlag.
- Tedesco, S. [2014], *Fra Terrence Deacon e la biologia teoretica: l'origine della facoltà estetica e la questione del gioco*, in: *Prospero. Rivista di letterature e culture straniere* 19, 185-200.

An originary lightness. Helmuth Plessner and the concept of *Spiel*

Keywords

play; life; philosophical anthropology; expressivity; actor

Abstract

The aim of this article is to evaluate the role that the concept of *Spiel* plays in Helmuth Plessner's thought, both in his philosophical anthropology – in which, as is well known, the actor plays a leading role – and in his philosophy of life. The “victory of play over seriousness”, which Plessner stresses in his review of Buytendijk's *Wesen und Sinn des Spiels* (1933), will be taken into account not only within the framework of his description of organic life, but also within the framework of his social philosophy, as it is presented in *The Limits of Community* (1924). Thus, in a first step, the convergence between the “originary lightness” that characterises organic life and the “ethos of grace and lightness” with which Plessner describes society in the text of 1924 will be highlighted. In a second moment, the analysis of the essay *Der Mensch im Spiel* (1967) will show why, according to Plessner, the human being is compelled to play. In conclusion, the particular human capacity to play with distance, which the German philosopher emphasises above all in the essays dedicated to the actor (1948) and the smile (1950), will be addressed.

Matteo Pagan
Scuola Normale Superiore
E-mail: matteo.pagan@sns.it

ORESTE TOLONE

SPORT AND PERFORMANCE ETHICS
IN HELMUTH PLESSNER

TABLE OF CONTENTS: 1. Plessner's interest in games and sport; 2. The ambivalence of play between constraint and self-determination; 3. Man at play between world and environment; 4. Human corporeality: experiencing distance; 5. Sport as compensation for a disturbance in the natural relationship with the body; 6. Sport, eccentricity and self-empowerment; 7. The ethos of sport in today's society; 8. Constraint as bond.

1. Plessner's interest in games and sport

When in 1956 Helmuth Plessner, after some years at the chair of Sociology at the University of Göttingen (and later at the New School for Social Research in New York), tackles the topic *The function of sport in industrial society*, he seems to be confronted with a little more than occasional philosophical digression – to which in fact he will return only in a few other circumstances and never with the same amplitude [Plessner 1985a, 284-293]. However, this reflection loses the character of digression, if only one recognizes in the play dynamic the historical and anthropological root of sport, and in the game an experimental field in which the composite body structure of man comes to light.

Plessner dealt with the game, albeit indirectly, in the volumes *Lachen und Weinen* (1941) and *Conditio humana* (1961), and in a more targeted way in the 1967 essay *Der Mensch im Spiel* [Plessner 1982a; 2003a; 2003b; 1934; 1981]. From the very beginning he had grasped the «ambivalence» and the double perspective of man as the key to the game [Plessner 1982a, 286-290] – which, not by chance, can provoke hilarity – releasing the theme from prevailing pedagogical and evolutionary interpretations. The contribution of Stanley Hall's, Karl Gross's,

Édouard Claparède's and Sigmund Freud's interpretations is not ignored, as well as the evolutionary interpretation of Darwin, which recognizes in play an exercise of hunting, defence and escape behaviours, and for which notoriously «playful forms serve to learn and improve vital motor and communication skills» [Menninghaus 2014, 193-198]; however, he identifies (in the wake of Rousseau) in Wilhelm Preyer's and especially Frederik J.J. Buytendijk's attempts [Buytendijk 1933; Groos 1899; Huizinga 1956] a perspective of investigation able to free the game from a purely functional reading and «from the predominance of the adult organism» [Plessner 2003a, 308]. All these theories, in fact, had, according to Plessner, the defect of seeing the game exclusively «in the light of seriousness and opportunity» [*ibid.*]. What our author is trying to do is to grasp the anthropological value of this phenomenon – we would be tempted to say almost metaphysical, were it not for the fact that Plessner's philosophy knowingly escapes any such indulgence. What is striking, therefore, is the prevailing disinterest or inattention of sociology, anthropology and philosophy in general towards the game and even more so towards sport, which not by chance, according to Plessner, is investigated almost exclusively for its medical, psychological or physiological aspects [Plessner 1985a, 147]. In the game, on the contrary, something much more radical is at stake, which refers directly to the eccentric nature of man and to the corporeality of a being that, insofar as it is open to the world, is condemned to struggle between constraint and self-determination [See Buytendijk 1952; Plessner 2003a, 309].

2. *The ambivalence of play between constraint and self-determination*

Buytendijk, with whom Plessner has been actively cooperating since the 1920s [Buytendijk & Plessner 1982; Becker 2015], has dealt with animal play on more than one occasion, recognizing that there is a double tendency behind this phenomenon, namely an impulse towards autonomy (*Drang nach Selbständigkeit*) and an impulse towards constraint (*Drang nach Bindung*) [Plessner 1982a; 2003a, 309]. This ambivalence would seem to be linked to the attempt to recreate the original maternal bond without success. The outcome of this impossibility would be the

turning to the things of the world without a purpose or direction; in this phase, action would be characterised by an absence of orientation, by an erotic tension towards the world and its objects, detached from biological necessities and free from the subject's intentions [Buytendijk 1952; Plessner 2003b, 167-169; Amoroso 2019]; as in the example of the monkey that runs the sand through its fingers, playing with it. This «biological scandal of joy» allows the animal to establish a free circular relationship with the world [Buytendijk 1952; Weizsäcker 1997], a gratuitous relationship with what appears to be unimportant, but not meaningless: momentarily emancipating itself from vital needs, the animal plays with the world. Plessner summarises Buytendijk's position by asserting that in play there is a close relationship between the juvenile phase (*Jugendphase*), the excess of instincts (*Triebüberschuß*) and the capacity for play (*Spielfähigkeit*). In other words, the abundance of impulses in youth and the restlessness that follows, in the absence of mature motor and sexual apparatuses on which to discharge them, would seem to induce the diversion of these instincts to substitute actions, playful, animated by a deep erotic tension [Plessner 2003b, 168].

Plessner adopts the idea of ambivalence as a determining element of the game. In it, man finds himself continually involved in a situation in which he, at the same time, freely *runs* and necessarily *chases* (e.g. a ball). To play means first of all, as Schopenhauer had already argued, to play with something that in turn plays with the player, to play and be played, to be an active and propositional part, but at the same time to be subjected to the attractive force of the context or the object, which forces us to interact with it. This being at once slave and master of the situation, free and bound, is what Plessner, in the wake of Buytendijk, calls *ambivalence* [Plessner 1982a, 286]. In play, on the one hand we express our creativity, our ability to imagine and outline alternative worlds (e.g. that of the Indians), while on the other hand we are captured by the object and the plot; on the one hand we escape from the seriousness of the world around us, while on the other hand it is we ourselves who bind the game to rules and norms from which we cannot escape, on pain of failure of the game itself. This ambiguity creates an equivocal situation; one that tickles us, one that is potentially ridiculous and with which we *do not come to terms* [289].

This failure to come to terms is the sign of involvement with reality, which leads us to no longer be masters of our behaviour; as in laughter, we experience a borderline situation that is not unambiguous, in which the player accepts that he is at the mercy of an open world. A situation that retains a double repulsive and attractive value.

3. *Man at play between world and environment*

A being totally open to the world (*Welt*) would have no constraints; another totally bound to its environment (*Umwelt*) would have no freedom; dual belonging, on the other hand, allows human beings to be conditionally open to the world, in a relationship of ambivalence with it.

A confirmation of this co-belonging is provided by Plessner in his significant 1950 essay entitled *Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen* [Plessner 2003c; Rasini 2020]. The instinctual weakness of man and his lack of physical specialization – which prompts Herder to speak of invalidity – drives him to reconstitute a closed, cultural world environment; landscape, mother tongue, customs, traditions etc., represent an attempt to “find a home”, to recreate a space of familiarity, which endows one’s own cultural world with the character of an environment [Herrmann & Sieglerschmidt 2017]; an environment, however, which – unlike animals and the reading of Scheler and Jakob von Uexküll – rests on a *relative closure* (*relative Geschlossenheit*) [Plessner 2003c, 85; Uexküll 1934; Fischer 2015]. This means that on the one hand, man, in need of protection and security, aspires to the closure of culture, but on the other hand, he remains exposed to the wealth of possibilities, which emerge from his tendency to be open to the world: «his sphere is the world, an open order of hidden backgrounds, from whose latent possibilities and properties he expects something; into whose inexhaustible wealth he is always plunging anew; whose surprises he is at the mercy of in all his planning» [Plessner 2003c, 82]. Despite the fact that culture acts on him as a kind of world-environment, man is at the mercy of the world and its surplus [Portmann 1960; Tolone 2012], he moves «against the open background of a world that no longer arises from vital relations» [Plessner 2003c, 85]. He navigates on a world of possibilities, which emerge only at the moment in which the object is

grasped in itself and not for the *tonality* it possesses – tonality of danger, of usefulness, of protection, etc.: that is, only at the moment in which it is removed from vital relations. Getting out of the «functional circle» [Uexküll 1934; Köchy 2015] allows man to enter into a relationship with a world of objects that, precisely because they are detached from a vital function, challenge the human being to grasp their sense, rather than their meaning. In fact, «the environment related to life, conditioned by impulses and tendencies has tonality; the world of objects and facts has no tonality. If by “having tonality” we mean that it is endowed with meaning, then every environment presents itself to its vital centre as an order of relations of meaning; whereas in contrast to this, the world must be said to be meaningless» [Plessner 2003c, 83]. In other words, man loses the (biological) meaning of things, but acquires a sense of the world and objects, with which he is then called upon to play [Rasini 2020, 5-18]. Playing with objects allows man to discover the world and to interact with its infinite possibilities. Against the invasion of non-meaning, however, man, emancipated from performance, frees objects from their vital meaning, putting them in the condition of acquiring their authentic significance [Plessner 2003c, 51].

The ability to play with things, then, is based on the typically human intertwining of *Weltgebundenheit* and *Welthoffenheit*. Only such a being is able, not only to play in his environment, but *with* it [Plessner 2003a, 313].

4. Human corporeality: experiencing distance

Playing with the environment means not being absorbed into it. Playing with one's own body and with the roles that man personifies and embodies in society means not being one with oneself. This double belonging has its anthropological foundation in the closure-opening to the world and in the centricity-eccentricity of man [Köchy & Micheline 2015; Plessner 1975]. Man's physicality, unlike that of other living beings, rebels against its own closure, escapes the limitation understood as *Begrenzung* [Plessner 1975, 127]. From the outset, it presents the trait of plasticity, which introduces a gap between the tendential character and the real form, presenting the traits of realisation (*Erfüllung*) [Pless-

ner 1975, 125; Michelini 2012]. The difference between being-body and having-body [Plessner 1982a, 238-9] is based on the capacity to live, at the same time, *as* body, *in* the body and *outside* the body, that is, on reflexivity, on the capacity of the centre to distance itself from itself [Plessner 1975, 293]. However much he continues, in some way, to be absorbed by the here and now, and lives from the centre:

he has become conscious of the centrality of his existence. He has himself, he knows of himself, he is perceptible to himself and for this reason he is an *I*, the vanishing point, located “behind himself”, of his own interiority, which, removed from any possible realisation of life from its centre, forms the spectator who stands before the scene of this interior sphere, the subjective pole no longer objectifiable, no longer transferable to the position of the object [*ibid.*].

Man by his nature is a “difference”, a distance that separates “what” he is from what he is not. What in fact agitates us as living beings is not the finiteness from which we try to escape, nor the infiniteness to which we aspire, but the difference, which emerges emotionally and confusedly as a gap, which the three fundamental anthropological laws testify to.

He lives on both sides of the divide, as soul and as body and as the psychophysically neutral unity of these spheres. But unity does not cover the duplicity of appearance, it does not make it stand out by itself, it is not the third that reconciles opposites, that passes through opposing spheres, and it does not form an independent sphere. It is the fracture, the *hiatus*, the emptiness “that through which” of mediation, which for the living being itself is equivalent to the absolute dual character and duplicity of aspect of body and soul, in which he experiences it [Plessner 1975, 292].

In this sense we could say that man is truly human, that is, a person, since «his existence is truly placed in nothingness» [Plessner 1975, 293; Esposito 2020]. Man’s capacity to be a person presupposes a «being sunk in his own body» (*Insichversenktheit*), a finding himself inside a case (*Futteralsituation*), perceived as an original *Ur-Kleid* [Plessner

2003a, 310], from which he nevertheless distinguishes himself and distances himself. This places man in a relationship of “instrumentality”, which allows *manipulation* on the one hand, and *expressiveness* on the other. For as much as he is his own body, he is nevertheless destined to impersonate roles, to use himself as an instrument of his own realisation and thus to perceive the exteriority of himself. «Being sunk into oneself, being in custody, externality and instrumentality not only support acting, but are involved in all play (not just acting)» [Plessner 2003a, 313; Ruco 2007]. In playing (*Spiel*) and acting (*Spielen*), that personal structure of the body emerges: «personality is evidently a basic formal characteristic of our bodily existence, which has to find a balance between bodily being and the compulsion to dominate this bodily being, i.e. to have it» [Plessner 2003b, 196; Ruco 2007].

The person is thus called upon to play out his existence, to pursue a unitary relationship with himself and with the world, to seek a balance with the body and with objects, to which he is called by virtue of his being founded on nothingness, on distance: to which he is called by virtue of a *Zwei-Einheit* [Plessner 2003a, 311], which has its root in the broken naturalness that does not dispose of itself [Plessner 1982b, 416; Rasini 2020, 13]. This being simultaneously constrained and unconstrained is based on the threefold way in which human beings relate to their bodies and on the very special condition of individuals both open to the world and bound to the environment.

5. Sport as compensation for a disturbance in the natural relationship with the body

Sport, however different it may be, has its roots in play [Plessner 1985a, 148], thus sharing its anthropological premises. The fact that there is a seamless relationship is demonstrated by the etymology of the term, which from the ancient French *desport*, moves to the Italian *diporto* and to the English *disport* [Elias & Dunning 1989], from which its close derivation from ludic activity, from leisure and pastime is evident. Moreover, after the studies of Caillois, Suits etc. [Suits 1988; Caillois 1967], it is now evident that already within the concept of play a gradualness of *plays* and *games*, spontaneous games and organised games can be

distinguished, and what kind of passage allows the transformation of a «primitive play» into a «sophisticated play», into a rule-governed interplay of participants [Sorgi 2010; Suits 1988; Grion 2021].

In the wake of a well-established tradition, Plessner recognizes, however, the discontinuity of a phenomenon, which should be placed exclusively within an industrialised, urbanised and mass western society [Elias & Dunning 1989, 160; Ravaglioli 1990, 51]: sport becomes the «essential symptom» of modern society [Plessner 1985a, 147]. Being an industrialised society means, above all, being a society permeated by technology, founded on the division of labour and on urbanisation – with its exponential development of metropolises; it means, to borrow the key words used by the author: *industrialisation*, *mechanisation*, *specialisation* and *bureaucratisation* [148]. Now, this type of social organisation brings with it a dose of unhappiness, which stems largely from the fact that in modern work – which is increasingly and almost exclusively intellectual work (*Kopfarbeit*) – the body, the integral physical dimension of man, is practically no longer in play [149]. In other words, «our modern society feels irritated, not to say disturbed, in its natural relationship with the body» [148]. And it is in this alteration of the natural – albeit complex – relationship that the eccentric being establishes with his body that the question of sport comes in.

Accepting and surpassing Max Scheler's position, which attributed to sport the function of "mere relief from work" [Scheler 1975, 168; Scheler 1927, XXI], Plessner sees in it a way to *heal* (*Wiederpflege*), to re-establish the intrinsic value of bodily existence, long neglected, a *compensation* (*Ausgleich*) to the imbalance between man's spiritual and bodily possibilities: «there is no doubt that the industrialised world has seen and largely found in sport a compensation for that feeling of disturbed balance between mental possibilities and physical needs» [Plessner 1985a, 150]. In it, man is in search of a new integrity (*Integration*), a new originality (*Ursprünglichkeit*), as a response 1. to a feeling of disturbed corporeity, 2. to the anonymity of a society that makes each individual interchangeable, 3. to the alienation that arises from an excess of thought, from an exasperated intellectualisation [153]. In a certain sense, it is as if the individual had lost that unity of purpose between body and spirit, which was pursued – to the great gratification of

the person – in the craft activities of the past, in walking: the latter activity representing the full integration of the bodily dimension with the spiritual one. Increasingly sitting and projecting oneself into an almost virtual dimension, in which the exasperated exercise of the mind progressively makes the dimension of corporeality disappear [Schürmann 2020]; the excess of *comfort* and *speed* alters the triple dynamic of the body, delocalising the mind and making the person unhappy, bodiless. Such a person needs visibility, to emerge from the anonymity of the intellect: he needs to admire and be admired. In this social and epochal context, human beings find in sport a way to be protagonists (as well as spectators), to escape from working time (in recreation), to guarantee social contacts, to discharge their aggressiveness, to play, to overcome class distinctions, to be heroic and assert themselves once again.

Sport, therefore, is identified by Plessner as the way of an era – the modern and industrialised age – to recover that dialectical integrity with one's own body which is typical of the *person*; that is to say, of an ego capable at the same time of being the body, of instrumentally having its own body and realising itself as a unity in the constant interaction with itself and with others [Plessner 1975, 300, 303]. Sport is a way of continuing to be a person and of integrating human beings in their multiple structure, including in a world that induces splitting; it is a way of claiming one's own unity and uniqueness, despite the dangers due to *Ersetzbarkeit* and *Zufälligkeit* [344], typical of that animal perpetually torn between naturalness and artificiality, between mediation and immediacy, between utopian flight and reference to the self.

This activity seems to take on the appearance of *kathécon*, of an action that frees, restrains, contains and binds at the same time as it frees. This capacity for integration is the quintessence of anthropological ambivalence, already inscribed in the cornerstones of the spirit of sportsmanship, which in fact requires, according to Plessner, both «discipline» and «regulations», as well as «perfection» and «record» [Plessner 1985a, 157]. Sport, in other words, would seem to have the capacity to integrate constraint and self-determination, reference to the body (*centricity*) and overcoming the body (*eccentricity*), limitation of the environment (closure to the world) and exoneration from the environment (opening to the world). This play with the world and the body is subject

to the perennial obligation to keep together this ambivalence, the risks and potentially distorting results of which – already inscribed in the *Haltlosigkeit* of the eccentric animal [Plessner 1975, 346] – are evident in the very current phenomena of *enhancement* and doping [Persson & Savulescu 2012; Grüneberg 2012].

6. *Sport, eccentricity and self-empowerment*

Artificiality, together with mediateness and utopian tension, expose human beings to the risk of a Promethean drift, in which a «rhetoric of excess» [Hoberman 1988, 29] takes over from the rootedness to the body. The risk of juxtaposing an ideal image of oneself with bodily needs shifts freedom in the direction of a will to power, a political athleticism, which does not compromise limits to its own fulfilment [128]. In the course of the twentieth century, we witnessed the transformation of the body into a “political space”, to use Alfred Baeumler’s expression, and therefore its instrumental abuse; the narcissistic exaltation of the sportsperson, who with his «childish fever for the record» [Scheler 1927, XIII] embodies the figure of the superman, a sensationalist spirit for whom there is no limit that cannot be surpassed. Roland Barthes’s «hypertrophy of the fragile head» and the opposition to the body, the hymn to physical transcendence, which in more or less evident forms imposed itself in the political and philosophical debate of the socialist area between the 1960s and 1970s [Barthes 1974, 185; Vinai 2009], and which in Adorno, for example, took on the features of a real hostility [Hoberman 1988, 345], can be placed in the same direction. Sport increasingly falls under the banner of *performance* (*Leistung*), of performance, which in the name of the record and of human perfection, unconditionally asserts the right to shape the body, to implement, increase, improve and enhance its performance, beyond any constraint – be it physical, regulatory or institutional [Schneidereit 2012]. *Enhancement*, both physical and moral – in the version advocated, for example, by Savulescu and Persson [Persson & Savulescu 2012; Lavazza & Reichlin 2019] – is the new frontier with which sport too is called upon to come to terms. The debate on *posthumanity* itself is along these lines; artificially shaping oneself poses the problem of *how* and to what extent it is

permissible to intervene on the psycho-physical traits of human beings [Di Sapia 2015], considering that now technique, having overcome the «deficit paradigm», does not simply have a function of exoneration (*Entlastung*) and compensation of the organs, as in Gehlen, but of enhancement. Bio-conservatives and bio-liberals, sceptics and transhumanists [Woyke 2012, 109], in their various nuances, propose profoundly different ideas of the human, which ultimately revolve around the two poles of the Plessnerian natural-artificiality of human beings.

Today's absolutely dominant emphasis on record and perfection, rather than on discipline and sporting regulations – as identified by Plessner – shows the progressive unbalancing in the, so to speak, bio-liberal direction. As Michael Sandel argues in an enlightening reflection, «the deeper danger is that they represent a kind of hyperagency, a Promethean aspiration to remake nature, including human nature, to serve our purposes and satisfy our desires. The problem is not the drift to mechanism but the drive to mastery. And what the drive to mastery misses, and may even destroy, is an appreciation of the gifted character of human powers and achievements» [Sandel 2007, 26].

7. *The ethos of sport in today's society*

Plessner sees this risk as intrinsic to an era that has elevated the *ethos* of sportsmanship and performance to universal status. Since values and aims have disappeared (those that guided, for example, the moral actions of medieval or Enlightenment societies), and since we have entered what we might call a society of “moral strangers”, we have no choice but to redesign the world of work and the entire social sphere according to the *ethos* of agonal behaviour, of sport. Since there is no longer anything that the industrialised world truly recognizes as dutiful, as a source of moral obligation, as a binding root, we adhere to a neutral and indifferent ethic [Plessner 1985a, 163; Vinai 2009, 49; Gehlen 1965, 29], devoid of content, which merely guarantees a common, circumscribed and normed playing field. A field in which respect for the rules guarantees respect for the dignity of human beings, who nevertheless limit themselves to being con-current.

In societies of “pluralism”, acting with *fair play*, i.e. respecting the

opponent and the rules of the game, the limits of the field, knowing how to lose, knowing how to work as a team, etc., are the only rules that are easily universalised. A sporting ethic, or as Plessner also calls it, a “dis-engagement ethic”, enables a society to maintain a profile of morality, even where there no longer seems to be any shared action. An open and global society

has no choice but to retreat to neutral functional values of clean performance, the cultivation of fair play and all the other virtues that sport also cultivates. It therefore makes work and profession a sport. This fact does not affect the attitude and personal faith of the individual. The individual sportsperson may be a devout Catholic, a Protestant, a Mohammedan, a Marxist, but the totality touches him and strengthens him in his desire for performance, his *pursuit of the record*, his *overestimation of function*, his *indifference to objectives*, his contempt for everything that is not revealed in performance and cannot be measured in terms of performance. Thus, the alliance between the industrialism of the modern world and sport has its positive and negative sides. Just as sport imprints its form on it and is dedicated to the record and surrenders to these degeneracies, in contrast industrialism adopts functionalism and formalism which, under the guise of an ethic of irreproachable disengagement, allows people to play even where their very existence is at stake [Plessner 1985a, 164].

A culture devoid of purpose can only take refuge in the functional value of performance. The price to be paid, however, is high. Indifferentism to purpose confines ethics to a procedural ethic, which risks making the “quest for the record” and “performance” for its own sake, the guiding star of public and private action. This does not lead Plessner to moralise, but this *ethos* guides action along the lines of competition and contest. Not only can this lead to an ideal justification of warlike tendencies, but above all it «makes individuals immune to deeper reflection on the *purpose* of their actions and the *limits* of their capacity for improvement. It deprives them of a sense of calm and measure, of leisure and play» [Plessner 1985a, 165]. In other words, it directs towards performancism, recordism, enhancement as a procedure, laying the foundations for a performance, anti-ecological ethic of excess. A measure that has a limit

in the health of the environment and of the protagonist, and that although it is not static – as Canguilhem has shown [Canguilhem 1966; Bisol 2012; Tolone 2014] – it has in the sustainability of the process of health enlargement, a fundamental constraint. Performance must be anchored to health, which, however, is continually searching for the range within which it can be exercised; empowerment is proper to an eccentric being, who in a utopian way expands himself and his well-being towards yet unexplored limits. As Plessner reminds us, however, life is a spiral [Plessner 1975, 148], a static circle that repeats itself at higher and higher levels, making it dynamic, at heights that must be experienced each time. The sustainability of this spiral is linked to the game capable of holding together the utopia of oneself with the constraint of one's own body and centre, the ambivalence of the constraint and self-determination, where the constraint is not only an obstacle, a passive resistance to the exercise of freedom, but the condition of its possibility: the gift, unexpected, with which we come to terms and thanks to which man is at stake, in the world. This helps to recover, in sport as in life, the value of chance and the solidarity that comes with it; the recognition of passivity, which in dialogue with the eccentric identifies a range of values that can be practised by man in his entirety. We could say that «Good health, like good character, is a constitutive element of human flourishing. Although more health is better than less, at least within a certain range, it is not the kind of good that can be maximized» [Sandel 2007, 48].

8. *Constraint as bond*

The person, as an integral unity, escapes the temptation of both physical closure and its indiscriminate overcoming and guarantees, under the sign of bodily health, a sporting competitive spirit that does not give in to the exclusive dominion of the record. Maintaining the constraint-self-determination dialectic, typical of the game and sport, protects the eccentric animal from the lure of performance and maximization. On the other hand, it ensures that the *ethos* of sport, elevated to universal rank, to the ethics of competition, maintains the measure of the constraint as a bond, which has its root in the erotic attraction ex-

exercised by the world in its original indefiniteness [Accarino 2001, 153], and in the health of the body and the environment its internal limit.

References

- Accarino, B. [2001], Postfazione, in: H. Plessner, *I limiti della comunità*, cit., 139-172.
- Amoroso, P. [2019], *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, Milano/Udine, Mimesis.
- Barthes, R. [1974], *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil, 1957; tr. it., *Miti d'oggi*, transl. L. Lonzi, Torino, Einaudi.
- Becker, R. [2015], Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessners und F.J.J. Buytendijk lesen im Buch der Natur, in: K. Köchy, F. Michellini (eds.), *Zwischen den Kulturen*, cit., 65-89.
- Bisol, B. [2012], Gesundheitsmodelle der Enhancement-Debatte. Enhancement als Herausforderung für die medizinphilosophische Definition der Gesundheit, in: P. Grüneberg (ed.), *Das modellierte Individuum*, cit., 171-192.
- Buytendijk, F.J. [1933], *Wesen und Sinn des Spiels*, Berlin, Wolff.
- Buytendijk, F.J. [1952], *Traité de psychologie animale*, transl. A. Frank-Duquesne, Paris, Presses Universitaire de France.
- Buytendijk, F.J., Plessner, H. [1982], *Die Deutung des Menschlichen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs*, in: H. Plessner, *GS VII*, 69-130.
- Caillois, R. [1967], *Les Jeux et les hommes: le masque et le vertige*, Paris, Gallimard.
- Canguilhem, G. [1966], *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Elias, N., Dunning E. [1989], *Sport e aggressività*, transl. V. Camporesi, Bologna, il Mulino.
- Esposito, R. [2020], *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.

- Fischer, J. [2015], Helmuth Plessner und Max Scheler, in: K. Köchy, F. Michelini (eds.), *Zwischen den Kulturen*, cit., 273-304.
- Gehlen, A. [1965], Sport und Gesellschaft, in: U. Schultz (ed.), *Das große Spiel*, Frankfurt/Hamburg, Fischer.
- Grion, Luca [2021], *Bernard Suits. Filosofia del gioco*, Brescia, Morcelliana.
- Groos, Karl [1899], *Die Spiele des Menschen*, Jena, Fischer.
- Grüneberg, P. (ed.) [2012], *Das modellierte Individuum. Biologische Modelle und ihre ethischen Implikationen*, Bielefeld, Transcript Verlag.
- Herrmann, B., Sieglerschmidt, J. [2017], *Umweltgeschichte in Beispielen*, Berlin, Springer.
- Hoberman, J.M. [1988], *Politica e sport. Il corpo nelle ideologie politiche dell'800 e del 900*, transl. M. Felice, Bologna, il Mulino.
- Huizinga, J. [1956], *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg, Rowohlt.
- Köchy, K., Michelini F. (eds.) [2015], *Zwischen den Kulturen. Plessners "Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext*, Freiburg/München, Karl Alber.
- Köchy, K. [2015], Helmuth Plessners Biophilosophie als Erweiterung des Uexküll-Programms, in: K. Köchy, F. Michelini (eds.), *Zwischen den Kulturen*, cit., 25-64.
- Lavazza, A., Reichlin, M. [2019], Inadatti a cosa? Il dibattito recente sul potenziamento morale "tecnologico", in: I. Persson, J. Savulescu, *Inadatti al futuro? L'esigenza di un potenziamento morale*, Torino, Rosenberg & Sellier, 159-167.
- Lo Sapia, L. [2015], *Potenziamento e destino dell'uomo. Itinerari per una filosofia dell'enhancement*, Genova, il Melangolo.
- Menninghaus, W. [2014], *A cosa serve l'arte? L'estetica dopo Darwin*, Verona, Fiorini 2014.
- Michelini, F. [2012], Modelle des Organischen. Helmuth Plessner versus Hans Jonas, in: P. Grüneberg (ed.), *Das modellierte Individuum*, cit., 147-169.
- Persson, I., Savulescu, J. [2012], *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford, Oxford University Press.

- Plessner, H. [1934], *Das Geheimnis des Spielens*, in: *Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt* 17, 8.
- Plessner, H. [1975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Plessner, H. [1981], *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften [GS]* V, Frankfurt a.M., Suhrkamp; tr. it., *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, transl. B. Accarino, Roma/Bari, Laterza 2001.
- Plessner, H. [1982a], *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, in: H. Plessner, *GS* VII; tr. it., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, ed. and transl. V. Rasini, Milano, Bompiani, 2000.
- Plessner, H. [1982b], *Zur Anthropologie des Schauspielers*, in: *GS* VII, 403-418.
- Plessner, H. [1985a], *Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft*, in: *GS* X, 147-166.
- Plessner, H. [1985b], *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, in: *GS* X, 212-226.
- Plessner, H. [1985c] *Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens*, in: *GS* X, 284-293.
- Plessner, H. [2003a], *Der Mensch im Spiel*, in: *GS* VIII, 307-313.
- Plessner, H. [2003b], *Die Frage nach der Conditio humana*, in: *GS* VIII, 136-189.
- Plessner, H. [2003c], *Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen*, in: *GS* VIII, 77-87.
- Portmann, A. [1960], *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Basel, Friedrich Reinhardt.
- Rasini, V. [2020], *Ambiente e mondo nel pensiero di Helmuth Plessner*, in: H. Plessner, *Sul rapporto di mondo e ambiente nell'essere umano*, Pisa, Ets, 5-18.
- Ravaglioli, F. [1990], *Filosofia dello sport*, Roma, Armando.

- Reichlin, M. [2018], *Etica del potenziamento umano*, in: A. Fabris (ed.), *Etiche applicate*, Roma, Carocci, 87-96.
- Ruco, A. [2007], *Estetica e antropologia filosofica nella teoria estesiologica di Helmuth Plessner*, in: H. Plessner, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, Bologna, Clueb.
- Sandel, M. [2007], *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*, Cambridge (MA)/London, Harvard University Press.
- Scheler, M. [1927], *Begleitwort*, in: A. Peters, *Psychologie des Sports*, Leipzig, Neue Geist, xii ss.
- Scheler, M. [1975], *Il risentimento nella edificazione della morale*, transl. A. Pupi, Milano, Vita e Pensiero.
- Schneidereit, N. [2012], *Individualität als Grenze der Leistungssteigerung durch Doping*, in: P. Grüneberg (ed.), *Das modellierte Individuum*, cit., 51-68.
- Schürmann, V. [2020], "Der Geist geht zu Fuß". Helmuth Plessner zur Funktion des Sports, in: *Sport und Gesellschaft* 17 (1), 97-104.
- Sorgi, G. (ed.) [2010], *Ripensare lo sport. Per una filosofia del fenomeno sportivo*, Rimini, Guaraldi.
- Suits, B. [1988], *Tricky Triad: Games, Play and Sport*, in: *Journal of Philosophy of Sport* 15 (1), 1-9.
- Tolone, O. [2012], *Antropologia del gioco: Adolf Portmann*, in: G. Sorgi (ed.), *Le scienze dello sport. Il laboratorio atriano*, Roma, Edizioni Nuova Cultura.
- Tolone, O. [2014], *Plessner's Theory of Eccentricity. A Contribution to the Philosophy of Medicine*, in: J. de Mul (ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 163-175.
- Uexküll, J. von [1934], *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hamburg, Rohwolt.
- Vinai, G. [2009], *Il calcio come ideologia. Sport e alienazione nel mondo capitalista*, Rimini, Guaraldi.
- Weizsäcker, V. von [1997], *Gestaltkreis*, in: *GS IV*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Woyke, A. [2012], Die «Verbesserung des Menschen» im Blick auf das schwierige Verhältnis zwischen Ethik und Anthropologie, in: P. Grüneberg (ed.), *Das modellierte Individuum*, cit., 107-124.

Keywords

Plessner; sport; play; performance ethics; *Weltoffenheit*; eccentricity

Abstract

Plessner's interest in sport and play has anthropological roots. In the wake of Buy-tendijk, he identifies the ambivalence between the impulse towards constraint and autonomy, which characterizes the playful attitude towards the world. This ambivalence is based on the relative closure to the world, on the intertwining of *Weltgebundenheit* and *Weltoffenheit*. This "relative closure" is characteristic of an eccentric being, who on the one hand has sunk into a body and on the other hand instrumentally distances himself from it. Sport, which is also etymologically rooted in play, is a symptom of an industrialised society with a disturbed relationship to the body. In fact, it guarantees bodily unity, moving dialectically between the tendency towards records and respect for rules. Today, this balance is at risk because of a tendency towards record-breaking, which is intrinsic to the ethos of sporting performance. The recovery of the passive dimension, of the bond as a link, which is proper to the game, and the parameter of health, can be a corrective, proper to the person.

Oreste Tolone
Università G. d'Annunzio Chieti Pescara
Via dei Vestini 31, Chieti
E-mail: oreste.tolone@unich.it; orestetolone@gmail.com



ISSN 2284-2918