

## 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*

**B**eabsichtigt 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 Gesichtsfronten 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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».<sup>3</sup> 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».

---

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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

---

<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 überlegenem «anthropologischem Hauptwerk» im Verhältnis

---

<sup>5</sup> 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 unternahme, 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.<sup>6</sup>

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 Verstiegenheit 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.

---

<sup>6</sup> 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 handele 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.<sup>7</sup>

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

---

<sup>7</sup> 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» [Zijderveld 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» [Zijderveld 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]. Beidemal, 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 *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 vertikalem 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 vertikalem Vergleichsoperationen mag eine mögliche metaphorische Übertragung sein, vielleicht sogar mit produktiven Reflexionen über Plessner hinaus<sup>8</sup> – aber hinsichtlich des Verhältnisses von *Stufen-* und *Macht-Buch* führt sie innerhalb des Plessnerschen Werkgefüges in die Irre.

---

<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 Intentionsfülle 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

---

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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 Schlüsseldisziplinen 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.

---

<sup>10</sup> 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 Zurechnungsobjekt» 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 Dienstboten, 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 «Vertrauthheitszone» 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-Tep-pich-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. [1975], *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

## ÜBER EIN VERMEIDBARES MISSVERSTÄNDNIS

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