

Michael Makropoulos

## **PLESSNERS FREMDHEIT IN DER KLASSISCHEN MODERNE**

Helmuth Plessners theoretisches Unternehmen gehört zur sozialphilosophischen Diskussion der 20er Jahre. Es bezieht sich auf sie und positioniert sich in ihr. Aber es geht nicht in ihr auf. Das vereitelt alle einfachen Situierungsversuche.

Die 20er Jahre waren in Deutschland wie kaum eine Zeit davor und danach, die Zeit radikaler Theorie. Zwar ging es auch anderswo darum, die vehemente Modernisierung der europäischen Gesellschaften theoretisch zu bewältigen; aber hier wurde Modernität als katastrophischer Zusammenbruch einer ganzen Welt erlebt, als finaler Ordnungsschwund erfahren, und als geradezu ontologischer Ausnahmezustand der sinnentleerten Wirklichkeit gedeutet. Und so sehr das neue Möglichkeiten freisetzte und jenes Experimentierfeld eröffnete, wodurch das kulturelle Szenario der Weimarer Republik noch heute eine unwiderstehliche Faszination ausübt, so sehr provozierte es doch gleichzeitig extremistische Optionen und Positionierungen – philosophische, ästhetische, politische nicht zuletzt. Denn quer durch die politischen Lager hindurch produzierte die vehemente Suspendierung der Tradition eben auch soziale Verfügbarkeitsphantasien, wie sie bis dahin unbekannt gewesen waren. Und quer durch die politischen Lager ging es darum, eine „neue Wirklichkeit“ zu finden, zu konstruieren, zu stiften oder kurzerhand zu setzen – eine „neue Wirklichkeit“, die der sozialen und wissenschaftlichen „Wirklichkeitszertrümmerung“ ein definitives Ende bereiten sollte.<sup>1</sup>

Den Impuls, der diese klassisch-moderne Wirklichkeitserwartung leitete, hat Georg Lukács wie kein anderer, aber mit erheblicher Wirkung auf andere, 1920 auf den Begriff gebracht, der zum Zentrumsbegriff moderner Sozialphilosophie wurde. Nicht nur die Moderne, sondern die Neuzeit insgesamt, war „ein Zeitalter, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist, und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat“.<sup>2</sup> Man lebte im Zeitalter der „transzendentalen Obdachlosigkeit“. Oder wie seine andere

---

<sup>1</sup> Vgl. Gottfried Benn: Expressionismus. In: Ders., Das Hauptwerk, Bd. 2., Wiesbaden 1980, S. 127; Siegfried Kracauer: Soziologie als Wissenschaft. In: Ders., Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M. 1974, S. 7.

<sup>2</sup> Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Darmstadt/Neuwied 1972, S. 30.

Wendung lautete, die dann wahrhaft Epoche machen sollte: man lebte im Zeitalter der „transzendentalen Heimatlosigkeit“.<sup>3</sup> Aber man blieb geradezu fixiert auf die seinsnotwendige Weltheimat, sehnte sie geschichtsphilosophisch herbei und ging seit der Frühromantik „immer nach Hause“, wie Novalis es ausgedrückt hatte – und Ernst Bloch noch 1947 prophezeite.<sup>4</sup> Eben hierauf, auf dieses Heimisch-Werden in der Welt, schrieb er, finalisierten sich „Gesellschaft und Geschichte“, wenn sie „radikal werden“, und verwiesen so auf etwas in der Welt, „das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“<sup>5</sup> Das war die nachträgliche Gesamtfinalisierung der klassisch-modernen Erwartungen einer neuen sinnhaften Wirklichkeit, in der alle Fremdheit eingeholt und alle Entfremdung aufgehoben wäre, die moderne Gesellschaft wenn schon nicht produziert, so doch ins Unerträgliche gesteigert hatte.

Auch für Plessner war es keine Frage, daß moderne Gesellschaft ausgesprochen problematisch war, und daß die „hemmungslose, restlose Rationalisierung“, wie er 1924 in „Grenzen der Gemeinschaft“ schrieb, zu einer „entgeisterten Wirklichkeit“ geführt hatte (V, 18).<sup>6</sup> Und wie Lukács, für den „kontingente Welt und problematisches Individuum einander wechselseitig bedingende Wirklichkeiten“ waren, meinte 1928 auch Plessner, daß das „Bewußtsein der Individualität des eigenen Seins und der Welt“, und das „Bewußtsein der Kontingenz dieser Gesamtheit (...) notwendig miteinander gegeben“ seien und einander „forderten“ (IV, 423).<sup>7</sup> Wie für viele andere, folgte auch für Plessner aus dieser Diagnose zwingend – nämlich „wesenskorrelativ“ zur „exzentrischen Positionsform“ des Menschen –, die „Idee des Weltgrundes“, die „Idee des Absoluten“. Und als er erwartete auch er eine „neue Wirklichkeit und ein altes Absolutes“, wie Gottfried Benn es 1933 rückblickend für die Expressionisten reklamierte, fügte Plessner hinzu: „Diese Idee aufgeben, heißt aber die Idee der Einen Welt aufgeben“, der einen Wirklichkeit (IV, 424).

Klassisch-moderner mainstream also auch hier, möchte man meinen. Doch es war nur Plessners Vorbereitung einer anderen Position. Denn die conclusio seiner Anthropologie wandte sich entschieden gegen die geschichtsphilosophischen Verfallskonzepte samt ihrer theoriegewordenen Trauer um den Verlust des einen Sinns, exponierte nicht die moderne „transzendente“,

---

<sup>3</sup> Lukács, *Theorie des Romans*, a.a.O., S. 32 u. 67.

<sup>4</sup> Novalis. *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Bd. I, München 1978, S. 373.

<sup>5</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 3, Frankfurt/M. 1979, S. 1628.

<sup>6</sup> Die Schriften Helmuth Plessners werden zitiert nach der Ausgabe: Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1980ff (röm.: Band, arab.: Seite).

<sup>7</sup> Lukács, *Theorie des Romans*, a.a.O., S. 67.

sondern die „konstitutive Heimatlosigkeit“ (IV, 383) des Menschen und leitete sie aus der „Exzentrizität seiner Lebensform, seinem Stehen im Nirgendwo“ (IV, 424) ab. Plessner stellte sich damit nicht nur kategorisch gegen die Heimatempfindung, sondern gegen das ganze Repertoire positiver Erwartungsbegriffe im dominanten Diskurs der Klassischen Moderne, indem er die radikale Gegenposition dazu bezog: „Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat schenkt nur Religion.“ (IV, 419) Deutlicher noch: „Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.“ (IV, 419f)

Das erinnert sehr an Max Weber, der 1919 dem „Opfer des Intellekts“ den illusionslosen Blick ins banale Antlitz der entzauberten Welt entgegengesetzt hatte und am Ende Goethes Maxime erneuerte, „der ‚Forderung des Tages‘ gerecht“ zu werden.<sup>8</sup> Aber als habe Plessner Webers skeptische Position anthropologisch ins Positive wenden wollen, spitzte er seine eigene noch emphatisch ins Offene zu: „Ein Weltall läßt sich nur glauben. Und solange er glaubt, geht der Mensch ‚immer nach Hause‘. Nur für den Glauben gibt es die ‚gute‘, kreisförmige Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein. Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf.“ (IV, 424) Radikale Theorie war am Ende auch das. Aber sie stand am anderen Pol der Klassischen Moderne und spielte die Möglichkeitsoffenheit mit Nachdruck gegen die Sehnsucht nach bindender Wirklichkeit aus. Das war Plessners Selbstpositionierung im Diskurs der 20er Jahre. Sie war so radikal wie dieser Diskurs selbst.

Die „selige Fremde“ war freilich keine Gegenutopie, weil sie überhaupt keine Utopie war. „Diesseits der Utopie“, die noch in jeder ihrer Varianten etwas Diktatorisches hatte, war die „selige Fremde“ vielmehr ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis, kein Ort, sondern eine Disposition, und so nicht einfach das Andere, sondern ein bestimmter Modus des Eigenen. „Denn das Fremde“, schrieb Plessner 1931 in „Macht und menschliche Natur“, „ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum (...) das Unheimliche. Wenn die Formulierung erlaubt ist: Der Mensch sieht

---

<sup>8</sup> Max Weber: Vom inneren Beruf zur Wissenschaft. In: Ders., Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, Stuttgart 1973, S. 317 u. 338f; Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre. In: Ders., Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. 8, München 1982, S. 283.

‚sich‘ nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des Anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von ‚Natur‘ begrenzt und erstreckt sich (gleichsam außergeschichtlich) bis zu einer gewissen Grenze, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen. Von dieser Unheimlichkeit kommt der Mensch nicht einmal durch die Humanitätskonzeption los.“ (V, 193)

Das Unheimliche war zunächst das Bedrohliche, das Vertrautes in Frage stellt und nicht selten in einem existentiellen Sinne negiert. Plessner näherte sich hier Carl Schmitt, der 1928 die Freund-Feind-Relation zum „spezifisch politischen“ Kriterium machte und diese in der irreduziblen existentiellen Alterität des Fremden begründete.<sup>9</sup> Aber das Unheimliche geht in Plessners Formulierung nicht restlos im Bedrohlichen auf und signalisiert damit nicht nur eine Differenz zu Schmitt, sondern auch die Besonderheit seiner eigenen Konzeption. Denn das Unheimliche entstand aus der unabweisbaren Relativität der vertrauten Selbstkonstitution. Es war der Modus einer anthropologischen Verfassung, in der sich der Mensch als konstitutiv „weltoffen“, als „offene Frage“ und damit als „Macht“ verstand. (V, 191 et passim.). Und die führte stets zur „Freigabe des Horizonts des eigenen Menschentums auf einen Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins“ (V, 193).

Die Situation des Menschen war für Plessner konstitutiv die „ontologische Zweideutigkeit“, die „Daseinslage der offenen Immanenz“, an der sich die prinzipielle „Unergründlichkeit des Lebens“ erwies (V,188). „Exzentrische Lebensform“ war eben ein „Stehen im Nirgendwo“. Und deshalb war es auch verfehlt, die neuzeitliche „Verunsicherung des ontologischen Standorts des Menschen“, wie er den historischen Vorgang später nannte (X, 373), in einem Urgrund abfangen zu wollen, der lebensphilosophisch gegen die fortschreitende Ausbreitung technisch-artifizieller Lebenswelten gelegt wurde. Denn die ontologische Ambivalenz war unauflöslich an den „doppeldeutigen Charakter des Psychischen“ gebunden, der stets „zur Fixierung hin und von der Fixierung fort“ drängte und so der „Ungrundcharakter“ schlechthin war (V, 62f). Und das war sehr positiv gemeint. „In den Aussagen über die Unfaßbarkeit des Lebens und die Unerschöpflichkeit menschlichen Könnens“, schrieb er 1931 programmatisch, „kommt nicht ein Denken, das in Form negativer Grenzbegriffe asymptotische Anschmiegung an das Leben sucht (...), zum Ausdruck, sondern eine sehr positive Haltung im Leben zum Leben, die um seiner selber willen die Unbestimmtheitsrelation zu sich einnimmt.“ (V, 188)

---

<sup>9</sup> Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Berlin 1987, S. 27.

Das ist in mehrfacher Hinsicht ein bemerkenswerter Satz. Aber ich beschränke mich auf seinen letzten Teil, der nicht nur das Miniaturmodell von Plessners Basistheorem ist, sondern eine zweite Selbstpositionierung enthält, indem sich Plessner auf die naturwissenschaftliche Avantgarde seiner Zeit bezieht.

Die Unbestimmtheits- oder Unschärferelation in der Quantenphysik besagt, daß es prinzipiell unmöglich sei, gleichzeitig den Ort und den Impuls eines Elementarteilchens exakt zu bestimmen, so daß physikalische Realitäten entstehen, die, wie Werner Heisenberg es ausdrückte, „etwa in der Mitte zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit stehen“, Realitäten, die ontologisch unbestimmt sind und dies auch bleiben.<sup>10</sup> „In dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich“, fährt Plessner fort, „faßt sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage. Was er sich in diesem Verzicht versagt, wächst ihm als Kraft des Könnens wieder zu.“ (V, 188) Das entspricht dem einen Pol, der Möglichkeitsseite der Unbestimmtheitsrelation. Aber, so fährt Plessner fort: Was der Mensch „an Fülle der Möglichkeiten“ durch die Unbestimmtheitsrelation zu sich „gewinnt, gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegriffens, die er damit schon nicht mehr hat.“ (V, 188) Und das war die andere Seite der Unbestimmtheitsrelation, die Wirklichkeitsseite, das Stehen in spezifischer Geschichte, spezifischer Kultur, spezifischer Gesellschaft, die gegen andere, fremde konturiert sind – kurz, in einer künstlichen Welt, die nicht die einzig mögliche, die aber auch nicht beliebig verfügbar ist. Denn „es gibt die Schranken und Grenzen dessen, was hier und jetzt möglich ist“. (V, 197) Und das Mögliche signalisierte für Plessner keinen offenen Letzthorizont des Möglichen überhaupt – der ja auch von keiner Position aus vollständig eingesehen werden könnte –, sondern das je situativ-Mögliche. Daher seine unablässige Betonung der „Situation“.

Das war Plessners andere Abgrenzung, nämlich die Abgrenzung gegen jene Erhebung der Möglichkeit zum endlosen konjunktivischen Selbst- und Weltbezug, wie sie am radikalsten wohl 1930 von Robert Musil in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ durchgespielt und als „Welt von Eigenschaften ohne Mann“ ironisiert worden ist.<sup>11</sup> Jenseits der bindenden Wirklichkeit, aber diesseits der uferlosen Möglichkeiten – das war genau der Bereich, den ein Selbst- und Weltverhältnis markierte, dessen Modus

---

<sup>10</sup> Werner Heisenberg: Die Geschichte der Quantentheorie. In: Ders., Quantentheorie und Philosophie, Stuttgart 1979, S. 18; zur Unbestimmtheitsrelation bes. S. 20, 55f u. 64f.

<sup>11</sup> Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. In: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, Reinbek 1978, S. 150.

weder der Indikativ, noch der Konjunktiv, sondern die Unbestimmtheitsrelation ist. Und solange man die menschliche Situation im binären Schematismus von Wirklichkeit und Möglichkeit oder Naturalismus und Konstruktivismus fassen wollte, war hier tatsächlich das „Nirgendwo“, in dem der Mensch paradoxerweise „stand“. Dessen anthropologische Bestimmung wies dann allerdings über die kategoriale Leitdifferenz der klassisch-modernen Sozialphilosophie hinaus.

Die „selige Fremde“ – das schöne Wort – war also viel mehr als nur eine polemische Pointe. Sie war Plessners kalkulierter strategischer Einsatz für eine zweifache Selbstpositionierung. Selbstpositionierung zunächst im Spannungsfeld der Klassischen Moderne, gegen deren dominante Konzepte definitiver Schließung des sozialen Möglichkeitshorizontes er die Offenheit der menschlichen Konstitution setzte. Selbstpositionierung aber auch in Distanz zur radikalisierten Entgegensetzung von Wirklichkeit und Möglichkeit im Diskurs der Klassischen Moderne, und damit Selbstpositionierung in Distanz zu diesem Diskurs insgesamt. Deshalb steht Plessner in den 20er Jahren und weist zugleich über sie hinaus. Deshalb kommt man aber auch aus der Ambivalenz nicht heraus, wenn man sich auf ihn einläßt. Denn er hat selbst eine exzentrische Position eingenommen, war damit tatsächlich das, was Robert Park 1928 den Mann auf der Grenze genannt hat und wußte doch auch, daß sie, wie Joseph Roth einmal schrieb, „eine wüste Sache“ war, diese Grenze.<sup>12</sup> Gegen die dominante strategische Position des klassisch-modernen Diskurses und zugleich über ihn hinaus ging es Plessner so – mit einer Wendung von Michel Foucault – um eine andere, eine „neue Politik der Wahrheit“.<sup>13</sup>

(zuerst in: Jürgen Friedrich/Bernd Westermann (Hg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Frankfurt/M. 1995, S. 95-100.)

---

<sup>12</sup> Vgl. Joseph Roth: Das falsche Gewicht. In: Ders., Romane, Bd. 2, Köln/Amsterdam 1984, S. 227.

<sup>13</sup> Michel Foucault: Wahrheit und Macht. Gespräch mit A. Fontana und P. Pasquino. In: Ders., Dispositive der Macht, Berlin 1978, S. 54.