

Michael Makropoulos

Zum Begriff der Möglichkeit bei Helmuth Plessner

1.

»Die moderne philosophische Anthropologie«, hat Max Horkheimer erklärt, »entspringt demselben Bedürfnis, das die idealistische Philosophie der bürgerlichen Epoche von Anfang an zu befriedigen sucht: nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnung, vor allem der Tradition als unbedingter Autorität, neue absolute Prinzipien aufzustellen, aus denen das Handeln seine Rechtfertigung gewinnen soll«. Daß es dabei nicht nur um bloße Begründungen von Handlungen gehen soll, sondern um ihre Legitimation im vollen Sinne des Begriffs, stellt Horkheimer im weiteren Verlauf seiner Argumentation unmißverständlich klar: »Die moderne philosophische Anthropologie gehört zu den späten Versuchen, eine Norm zu finden, die dem Leben des Individuums in der Welt, so wie sie jetzt ist, Sinn verleihen soll.« Dieser Sinn sei aber nicht irgendein Sinn, sondern ein »absoluter Sinn, der trotz aller Lebensphilosophie und anderen pantheistischen Strömungen der Gegenwart«, von seinen »theistischen Voraussetzungen nirgends zu trennen ist«. Damit sei die philosophische Anthropologie jedoch alles andere als eine »materialistische Theorie«, die zwar »nicht das objektive Sein« leugne, »wohl aber einen absoluten Sinn«. Sie sei eben nicht mehr, als »die vergebliche Anwendung des Denkens zu dem Zweck, absolute Forderungen aufzustellen«. Und deshalb sei sie auch nicht mehr als »eine Erscheinung der spezifischen Ratlosigkeit des bürgerlichen Zeitalters«.¹

Worauf Horkheimers Kritik der philosophischen Anthropologie neben ihren expliziten Verweisen auf Max Scheler im Lichte von Paul Landsberg auch immer gezielt haben mochte – Helmuth Plessners Konzeption einer philosophischen Anthropologie traf sie, vielleicht mit theoriestrategischem Bedacht, jedenfalls nicht. Schließlich war Plessner derjenige, der jeden Absolutismus in der Anthropologie abgelehnt hat. Denn die Situation des Menschen war in seiner Perspektive konstitutiv offen und unlösbar problematisch, weil die »Gleichgewichtslosigkeit«, die »Wurzellosigkeit« und die »Zweideutigkeit«, die seinen anthropologischen Ort charakterisierte, als »Daseinslage der offenen Immanenz«, auf die prinzipielle »Unergründlich-

¹ Max Horkheimer, »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* IV (1935), 1-25, hier 3, 5 u. 7.

keit des Lebens« verwies.² Oder in ihrer vielleicht pointiertesten Form gesagt: Die »exzentrische Lebensform« des Menschen, sein gleichzeitiges Bei-Sich-und-Über-Sich-Hinaus-Sein, war durch die essentielle Distanz zu sich selbst und die »totale Reflexivität« seines »Lebenssystems«, ein unaufhebbares »Stehen im Nirgendwo«.³ Und das hatte für Plessner, gegen alle definitiven Bestimmungen und Verortungen des Menschen, tatsächlich etwas ausgesprochen Positives. Denn »in den Aussagen über die Unfaßbarkeit des Lebens und die Unerschöpflichkeit menschlichen Könnens«, hatte er erklärt, »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«.⁴ Und die war geradezu das kategoriale Gegenteil »absoluter Prinzipien« und eines »absoluten Sinns«.

2.

Die »Unbestimmtheitsrelation zu sich« bildet zunächst einmal das Miniaturmodell von Plessners Basistheorem der »exzentrischen Positionalität«. Aber die »Unbestimmtheitsrelation zu sich« ist auch eine zusätzliche Explikation seiner allgemeinen theoretischen Perspektive, die jede Erwartung eines »absoluten Sinns«, wie Horkheimer sie der philosophischen Anthropologie unterstellt hat, mit gezielter Bezugnahme auf die naturwissenschaftliche Avantgarde seiner Zeit unterminiert.⁵ Denn die Unbestimmtheits- oder Unschärferelation besagt, daß es prinzipiell unmöglich sei, gleichzeitig den Ort und den Impuls eines Elementarteilchens exakt zu bestimmen, wodurch »eine merkwürdige Art von physikalischer Realität« erschlossen worden sei, die »etwa in der Mitte zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit steht«, wie Werner Heisenberg erklärt hat – eine Realität also, die nicht nur abstrakt,

² Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Gesammelte Schriften, Bd. IV. Frankfurt/Main 1981 (1928), 391, 419 u. 422 bzw. Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*. Gesammelte Schriften, Bd. V. Frankfurt/Main 1981 (1931), 135-234, hier 188.

³ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 391, 362 u. 424.

⁴ Plessner, *Macht und menschliche Natur*, ebd.

⁵ Mit Bezug auf Nils Bohr vgl. Helmuth Plessner, »Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, Frankfurt/Main 1985 (1930), 56-72, bes. S. 72. Zu Plessners Basistheorem vgl. Joachim Fischer, »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist 2016 (2000), 115-145, bes. 137f.

sondern auch ontologisch unbestimmt ist.⁶ Für Plessner charakterisierte diese ungefähre Mitte zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit gerade wegen ihrer Abstraktheit den anthropologischen Ort des Menschen aufs Positivste und Exakteste als reflexive Unbestimmtheit, eben als »Unbestimmtheitsrelation zu sich«. Denn »in dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich«, fuhr er fort, »faßt sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage«, auf die es logischerweise keine definitive Antwort geben konnte. Das mochte zwar als unerträglicher Verlust gedeutet werden, solange die Erwartung einer definitiven Antwort auf diese Frage alle Plausibilität auf ihrer Seite hatte; aber was als Verlust und als heteronome Deprivation gedeutet wurde, war in Plessners Perspektive gerade kein Verlust, sondern ein Verzicht, eine autonome Selbstbeschränkung, in der sich die »konstitutive Heimatlosigkeit« des Menschen als spezifisches Vermögen realisierte.⁷ Denn das, was der Mensch »sich in diesem Verzicht versagt«, nämlich einen definitiven ontologischen Ort, »wächst ihm als Kraft des Könnens wieder zu«.⁸

Dennoch entspricht diese Potentialität nur dem einen Pol, nämlich der Möglichkeitsseite der Unbestimmtheitsrelation. Denn, 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 Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat«.⁹ Das ist die andere Seite der Unbestimmtheitsrelation, die Wirklichkeitsseite, das »Stehen« in einer Geschichte, einer Kultur und einer Gesellschaft – kurz, in einer aktuell verbindlichen Welt, die zwar nicht die einzig mögliche ist, die aber auch nicht jederzeit, überall und für jeden Menschen beliebig verfügbar ist. Denn »es gibt die Schranken und Grenzen dessen, was hier und jetzt möglich ist«.¹⁰ Deshalb war das Mögliche für Plessner auch kein offener Horizont des Beliebigen, sondern das Situativ-Mögliche. Und das betraf nicht zuletzt die Differenz zwischen Möglichkeiten und Fähigkeiten, die wiederum die prinzipielle Möglichkeitsoffenheit der »exzentrischen Positionalität« konkretisierte, indem sie diese individualisierte. Jenseits definitiver Wirklichkeiten, aber diesseits uferloser Beliebigkeit: Das war für Plessner der spezifische Bereich, den ein Selbst- und Weltverhältnis markierte, dessen Modus weder nur der Indikativ, noch allein der Konjunktiv, sondern die Kontin-

⁶ Werner Heisenberg, »Die Geschichte der Quantentheorie«, in: ders., *Quantentheorie und Philosophie*. Stuttgart 1979, 3-21, hier 18.

⁷ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 383.

⁸ Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 188.

⁹ Plessner, *Macht und menschliche Natur*, ebd.

¹⁰ Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 197.

genz im strikten Sinne dessen ist, was auch anders sein kann, weil es weder notwendig noch unmöglich ist.¹¹ Wenn man die menschliche Situation dagegen ausschließlich im binären Schematismus von Wirklichkeit und Möglichkeit, Naturalismus und Konstruktivismus oder Heteronomie und Autonomie begriff, dann war diese Uneindeutigkeit tatsächlich das »Nirgendwo«, in das der Mensch »gestellt« war und dem er einen eigenen Ort abgewinnen mußte, auch wenn dieser Ort nur ein temporärer Ort sein konnte, weil er immer ein künstlicher Ort blieb. Die unaufhebbare Artifizialität dieses Ortes stand für Plessner jedenfalls niemals außer Frage. Und das mag jene Formulierungen erklären, die den Sachverhalt gelegentlich ins Paradoxe überziehen. »Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt schafft sich die exzentrische Lebensform ihren Boden. Nur sofern sie ihn schafft, hat sie ihn, wird von ihm getragen«. Und deshalb lebt der Mensch »nur, wenn er ein Leben führt«.¹²

Die Uneindeutigkeit seines ontologischen Ortes zwang den Menschen zur Lebensführung im emphatischen, aktivistischen Sinn des Wortes. Plessner explizierte – und grundierte – damit ein anthropologisches Moment, das Max Weber zu einer zentralen soziologischen Kategorie gemacht hatte. Allerdings war »Lebensführung« schon bei Weber nicht nur eine historisch-deskriptive, sondern auch eine aktuell-normative Kategorie, die sowohl den Zwang zur Selbstführung als auch die Freiheit dazu als unabweisbare soziale Tatsache zum Ausdruck brachte.¹³ Für Plessner manifestierte sich diese Tatsache als anthropologische »Pflicht zur Macht«, wenn nicht überhaupt als unentrinnbarer »Zwang zum Willen zur Macht«, weil der Mensch eben »nur lebt, wenn er ein Leben irgendwie führt, und dieses Irgendwie stets den Charakter der Nichtnotwendigkeit, Zufälligkeit, Korrigierbarkeit und Einseitigkeit hat«.¹⁴ Natürlich konnte man sich dieser Pflicht entziehen und diesem Zwang widersetzen, indem man die eigene Lebensführung an eine äußere Instanz delegierte, um ihr aktivistisches Moment, das gleichzeitig ihr riskantes Moment war, auf ein Minimum zu reduzieren. Aber es war für

¹¹ Vgl. Michael Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, München 1997, bes. 13-21 bzw. Michael Makropoulos, »Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne«, in: *Archives Européennes de Sociologie*, 45 (2004), 369-399, bes. 371-375, sowie Michael Makropoulos: »Kontingenz«, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, Stuttgart 2012, 340-346.

¹² Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 391.

¹³ Vgl. Hans-Peter Müller, »Der Kapitalismus und seine Lebensführung. Max Weber zum 150. Geburtstag«, in: Sachweh, Patrick/Münnich, Sascha (Hg.), *Kapitalismus als Lebensform? Deutungsmuster, Legitimation und Kritik in der Marktgesellschaft*, Wiesbaden 2017, 27-45, hier 29f.

¹⁴ Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Gesammelte Schriften*, Bd. V. Frankfurt/Main 1981 (1924), 7-133, hier 113 bzw. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 199.

Plessner genauso klar, dass diese Instanz – wenn es sie denn geben könnte oder wirklich einmal gegeben haben sollte – letztlich immer eine transzendente Instanz sein mußte und niemals eine immanente sein konnte. Das war im Kern auch Horkheimers Argument. Auch für ihn gab es keinen Ausweg aus der Kontingenz. Aber dadurch, daß Plessner die Frage nach dem Absoluten explizit in den Bereich der Transzendenz verwies, dementierte er zumindest für seine Konzeption der philosophischen Anthropologie, die die »Daseinslage der offenen Immanenz« exponierte, alle »theistischen Voraussetzungen«, die Horkheimer unterstellt hatte. Weil diese äußere Instanz eben keine kulturelle, sondern nur eine religiöse sein konnte und weil ihre spezifischen Wirklichkeiten keine gemachten Wirklichkeiten waren, die stets legitimationsbedürftig blieben, sondern geglaubte Wirklichkeiten, deren Legitimität außer Frage stand, hatte die Annahme »theistischer Voraussetzungen« in Plessners anthropologischer Bestimmung des Menschen konsequenterweise einfach keinen positiven systematischen Ort.

(...)

(In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Bd. 12, Jg. 2018, Heft 2, S. 363-381)