



Jan-Philipp Schäfer

Bildung als Entformung

Eine bildungstheoretische Studie
im Anschluss an Günther Anders

BELTZ JUVENTA

Der Autor

Jan-Philipp Schäfer ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Bildungswissenschaft der JMU Würzburg. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Erziehungs- und Bildungsphilosophie sowie dem Verhältnis von Bildung und Nachhaltigkeit.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Fakultät für Humanwissenschaften der Julius-Maximilians-Universität Würzburg vorgelegt von Jan-Philipp Schäfer aus Würzburg 2024. Erstgutachter der Dissertation ist Prof. Dr. Andreas Dörpinghaus, Zweitgutachter Prof. Dr. Andreas Nießeler. Tag der Disputation: 16.09.2024.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme. Die Verlagsgruppe Beltz behält sich die Nutzung ihrer Inhalte für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG ausdrücklich vor.

Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-9187-8 Print

ISBN 978-3-7799-9188-5 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-7799-9189-2 E-Book (ePub)

1. Auflage 2025

© 2025 Beltz Juventa

Verlagsgruppe Beltz

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

service@beltz.de

Alle Rechte vorbehalten

Satz: xerif, le-tech

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag

(ID 15985-2104-1001)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Inhalt

Siglenverzeichnis	9
Danksagung	10
Einleitung	11

I. Teil

Die Unbestimmtheit des Menschen. Von Plessners Prinzip der offenen Frage zu Anders' negativer Anthropologie

1. Helmuth Plessners Prinzip der offenen Frage	23
1.1 Die naturphilosophische Entwicklung der Positionalität des Menschen	24
1.2 Die Unergründlichkeit des Menschen in geschichtsphilosophischer Hinsicht	31
2. Günther Anders' negative Anthropologie	38
2.1 Strukturformeln in Anders' negativer Anthropologie	43
2.2 Die Unfreiheit der Kontingenz oder der Unterschied zwischen Singular und Plural	62
2.3 Der Bruch mit der naturphilosophischen Erkenntnisweise	70

II. Teil

Dialektik der Kultur. Ihre gesellschaftliche (Un-)Vermitteltheit

1. Das kulturelle Selbstverständnis moderner Gesellschaft	92
1.1 Vermittlungen des Kulturbegriffs	92
1.2 Alchemistische Selbstverhältnisse – Anders' Kritik des Deutschen Idealismus	118
1.3 Kultur und Subjekt der Bildung	136
2. Die Kulturindustrie der „spätkapitalistischen Welt“	157
2.1 Widerstandslosigkeit und Warencharakter der Kultur	169
2.2 Die technische Logik kulturindustrieller Selbstverhältnisse	190
2.3 Bildung in der „spätkapitalistischen Welt“	210

III. Teil

Bildung als Entformung

1. Gesellschaftlicher Hintergrund einer entformenden Bildung	226
1.1 Das prometheische Gefälle als warenhaftes Weltverhältnis	226
1.2 Der Unterschied zwischen gesellschaftlicher Gleichschaltung und individueller Kongruenz	231
1.3 Hiroshima und Auschwitz – zwei moralische Katastrophen	236
1.4 Das Scheitern der Erfahrung als Nihilismus	244
2. Bildung als Kongruierung und Erweiterung der Horizonte	247
2.1 Die Aufhebung der Inkongruenz des Menschen als Solidarisierung	248
2.2 Das Politische in der Bildung als Entformung	254
3. Negativität der Bildung	276
3.1 Formung oder Entformung – Bildung als „Gegenteil von Selbstverwirklichung“	278
3.2 Bildung als Scheitern der Erfahrung	283
4. Bildung ohne Welt – Welt ohne Bildung	289
 Schluss	 296
 Literaturverzeichnis	 302

Siglenverzeichnis

Für einige der häufiger verwendeten Werke von Günther Anders werden folgende Abkürzungen verwendet. Im Text wird Autor und Seitenzahl mit angegeben. Den unveröffentlichten Schriften aus dem Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek ist ein *W* und die jeweilige Werksziffer vorangestellt. Alle Literaturangaben finden sich im Literaturverzeichnis.

AdM I	= Die Antiquiertheit des Menschen Band 1 (⁴ 2018)
AdM II	= Die Antiquiertheit des Menschen Band 2 (⁴ 2018)
BiH	= Besuch im Hades (1979)
BR	= „Brecht konnte mich nicht riechen“ (1986)
EaR	= Emotion and Reality (1950)
K	= Ketzereien (1996)
MA	= Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt (1927)
MoW	= Mensch ohne Welt (1984)
MP	= Musikphilosophische Schriften (2017)
PdF	= Pathologie der Freiheit (1936)
PS	= Philosophische Stenogramme (³ 2002)
SuE	= Situation und Erkenntnis (1929)
SuE III	= Sprache und Endzeit III (1989)
SuE VI	= Sprache und Endzeit VI (1990)
SW	= Die Positionen Schlafen – Wachen (1928)
WF	= Die Weltfremdheit des Menschen (1930)
ÜdH	= Über das Haben (1928)
ÜH	= Über Heidegger (2001)

Einleitung

Günther Anders ist ein unbequemer Denker. Davon zeugen seine *Antiquiertheitschriften*, in denen er nicht nur die sozialen Folgen der industriellen Revolutionen kritisiert. Unbequem ist er, da seine Kritik der Fortschrittserzählung und den Idealisierungen der Gesellschaft gilt – ihrer Technik, ihren Geräten, ihrer atomaren Kraft. „[T]heoretisch, das heißt sehend, und in actu, d. h. im Schwunge“ (Anders 1924a, 34) deckt er soziale Machtverhältnisse einer technisierten Gesellschaft auf, wobei sein prognostisches Geschick erst in postindustriellen Verhältnissen gänzlich erkennbar wird. Im besten Sinne des Wortes bleibt sein Denken „unzeitgemäß und aktuell“ (Dörpinghaus 2010)¹.

Auch Anders' Forderungen nach einem veränderten Bildungsverständnis, die er im Jahre 1947 an eine „postnationalsozialistische“² (Messerschmidt 2009, 144) Gesellschaft richtet, sind in dieser Hinsicht unzeitgemäß. Angesichts der nationalsozialistischen Gewaltverbrechen werden ihm pädagogische Idealisierungen von Bildung, die den Menschen als „verhältnismäßig formungsfähiges und formungsbedürftiges Material“ (Anders 1947, 42) ansehen, vollends suspekt. Seine Kritik richtet sich an ein neuzeitlich-anthropologisches Verständnis von Bildung, welches diese als individuelle Formung von Selbst- und Weltverhältnissen ansieht. Nach Max Horkheimer ist der Begriff der Bildung traditionell mit „dem des Geformten verwandt“ (Horkheimer 2022, 158). Er bezeichnet in seiner bürgerlichen Variante den Umstand, sich „selbst zum Objekt der eigenen Formung“ (ebd., 161) zu machen. Die Erfahrungen nazistischer Herrschaft lassen Anders mit der Vorstellung eines sich selbst bestimmenden Subjekts brechen, das der Welt widerständig gegenübersteht und sich in dieser einen authentischen Ausdruck seines selbst verschafft. Demgegenüber müsse Bildung als „Entformung“ (Anders 1947, 42) verstanden werden, die immer schon von einem gesellschaftlich bedingten Selbst- und Weltverhältnis auszugehen hat. Ihre Aufgabe besteht wesentlich darin, die „starre[...] Form, in die der Nationalsozialismus den Menschen“ (ebd.) gebracht hat, aufzulösen.

-
- 1 Andreas Dörpinghaus stellt ein solches Verhältnis für das Bildungsdenken von Johannes Amos Comenius heraus, für den die „Reflexion auf die eigene Existenz“ zur notwendigen „Voraussetzung für die Gestaltung der Welt in Wissenschaft, Politik und Religion“ (Dörpinghaus 2010, 24) wird.
 - 2 Der Begriff geht auf die Arbeiten von Astrid Messerschmidt (2006, 2009) zurück und soll verdeutlichen, dass eine postkoloniale bundesrepublikanische Gesellschaft stets auch von dem Nachwirken des Nationalsozialismus beeinflusst ist: „Die Begrifflichkeit soll verdeutlichen, dass etwas zwar vergangen und doch nicht vorüber ist. Sie zeigt das Weiterwirken des Nationalsozialismus in gegenwärtigen Welt- und Menschenbildern an.“ (Messerschmidt 2009, 144)

Dazu kann sie sich nicht bloß auf die Aneignung von Wissensbeständen beziehen – auch hier bleibt Anders unzeitgemäß. Während die Reeducation der Besatzungsmächte sich in bildungspolitische Probleme verstrickt und ihre Hoffnung weiter auf die Vermittlung von Wissensinhalten setzt, äußert Anders Bedenken gegenüber einem „sofortige[n] und unbedenkliche[n] Heranbringen fertiger, angeblich oder wirklich „positiver“ Erkenntnisse“ (ebd.). Ohne das bereits nationalsozialistisch geprägte und geformte Selbst- und Weltverhältnis aufzuarbeiten, sieht er wenig Chancen für ein „Wieder-in-Gang-Bringen des Selberdenkens, des Selberfühls, des Selberbeobachtens“ (ebd.).

Bildung, verstanden als Entformung bezeichnet vielmehr eine Erfahrung, die in der nationalsozialistisch geprägten Gesellschaft verunmöglicht wurde – die Erfahrung, sich von Anderem und Fremden affizieren zu lassen. Nur in Erfahrungen, „die man sich unter keinen Umständen von sich aus hätte einbilden können“ (Anders PS, 17f.), erscheint es Anders möglich, an einer gemeinsam geteilten Welt zu arbeiten, die den Anderen als Menschen und nicht als Objekt der Verfügung erkennt. Seine Bildungsidee hat ihren konkreten historischen Bezugspunkt in der Forderung, ein erneutes Auschwitz zu verhindern (vgl. Anders BiH, 194f.). Ihren Fragehorizont gewinnt sie durch Kritik eines neutralen, also von den gesellschaftlichen und historischen Bedingungen losgelösten, Verhältnisses von Mensch und Welt. Sie befragt damit die Pathologien jener Freiheit, die in der Vorstellung eines sich selbst bestimmenden Subjekts vorausgesetzt wird. Insofern besteht Bildung als Entformung in ihrer Politisierung. Sie streitet für die Möglichkeit, sich in ein aktives Verhältnis zur Welt setzen zu können. Sie kritisiert jene gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen, die ein solches unmöglich machen. Und sie kämpft für eine „Solidarisierung mit Allen“ (Anders W79) im Bewusstsein der im universalen Menschbegriff enthaltenen „Verschleierung gesellschaftlicher Antagonismen“ (Anders W88/1). Der Menschbegriff wird zu einer kritischen Kategorie, mit der sich diejenigen Herrschaftsstrukturen kritisieren lassen, die Menschen „ihres Menschseins beraub[en]“ (ebd.). Es lohnt sich gerade deshalb Anders' Bildungsidee Aufmerksamkeit zu schenken, da sie sich weder an pädagogischen Idealisierungen eines selbstbestimmten Subjekts festhält noch auf Bildung als konstitutiven Bestandteil einer Verhinderung (post-)nazistischer Gesellschaftsstrukturen verzichtet. Insbesondere heute, wo in ganz Europa rechtspopulistische und identitäre Gruppierungen bestrebt sind die vermeintlich Anderen und Fremden auszugrenzen und sich dabei doch wieder nur auf die alten biologischen Ursprungsmythen beziehen können, müssen Autoren wie Günther Anders eine Stimme finden. Wo weite Teile pädagogischer und politischer Gegenstrategien auf eine individuelle Wissensaneignung setzen und so

die „situierter Existenz“ (Meyer-Drawe 2014, 115) des Menschen vernachlässigen, bleibt Anders' Nachdenken über Bildung unzeitgemäß und aktuell³.

Entgegen einer Selbststilisierung als nihilistischer Gesellschaftskritiker, die sich auch in der Sekundärliteratur wacker hält, muss Anders' theoretisches und politisches Engagement in der „hoffnungslosen Hoffnung“ (Liessmann 2002, 157) auf eine Veränderung der Gesellschaft gesehen werden. Es bleibt unvorstellbar, welches Vermögen zu Hoffen ein Mensch besitzen muss, der sich im Wissen um die industrielle Vernichtung von Millionen Menschen, die ihn selbst hätte ereilen können, dennoch an eine postnationalsozialistische Gesellschaft richtet. Seine unermüdlichen Versuche den Schrecken in Zukunft abzuwenden, sind nur vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrung dieses Schreckens verständlich. Es versteht sich von selbst, dass einem solchen Menschen Gehör verschafft werden muss, wenn er Möglichkeiten der gesellschaftlichen Transformation aufzeigt. Das gleichzeitig Menschliche und Emphatische an Anders' Forderungen ist, dass er diese nicht aus einer außenstehenden Perspektive vorträgt. Da es ihm um strukturelle Probleme gesellschaftlicher Verhältnisse geht, braucht es die Einsicht in das Gemeinsame, in das geteilte Schicksal einer spätkapitalistischen Gesellschaft, in der es nur allzu leicht ist „unschuldig schuldig gemacht“ (Anders W79) zu werden. Aus dieser Einsicht erwächst Anders' solidarische Haltung, die er nicht nur theoretisch fordert, sondern auch praktisch umsetzt, wenn er beispielsweise an den Hiroshimapiloten Claude Eatherly schreibt⁴: „Denn wir alle haben ja in dieser Epoche zu leben, in der wir in solche Schuld hineingeraten könnten; und so wenig wie Sie sich Ihre unselige Funktion, so wenig haben wir uns diese unselige Epoche selbst ausgesucht.“ (Anders 1982, 208) Sein Leben widmet er den Versuchen gegen eine solche unselige Zeit vorzugehen.

Für ein solches Vorgehen setzt Anders im Anschluss an eine nationalsozialistisch strukturierte Gesellschaft auf eine Bildung als Entformung. Die vorliegende Arbeit expliziert jenen Bildungsbegriff vor dem Hintergrund ihres anthropologischen als auch gesellschaftstheoretischen Bezugsrahmens. Dazu müssen zwei Desiderata des wissenschaftlichen Diskurses um Günther Anders gleichzeitig angegangen werden. Einerseits findet eine bildungstheoretische Auseinandersetzung mit Anders schlichtweg nicht statt. Die wenigen wissenschaftlich-pädagogischen Arbeiten über ihn fokussieren seine Haupt- und Spätwerke und vernachlässigen damit jene Zeit der 1930er und 1940er Jahre, in denen sein Nachdenken über Bildung ihren Höhepunkt erreicht. Am ehesten folgt die Arbeit einer Einschätzung

3 Zu den Grenzen einer auf der Wissensbene ansetzenden politischen Bildungsarbeit gegen die Identitätskonstruktionen von Verschwörungsideologien siehe Hermann/Eisheuer/Rathje 2020. Ähnliche Grenzen gelten für das politisch-pädagogische Leitprogramm einer Bildung für nachhaltige Entwicklung, das den Zusammenhang von individueller Wissensaneignung und verantwortlicher Korrektur des eigenen Handelns unreflektiert voraussetzt (vgl. Kehren 2016).

4 Das Verhältnis zwischen theoretischer Reflexion und praktischem Engagement ist selbst ein zentrales Thema in Anders' Philosophie (vgl. u.A. Anders AdM II, 9–14).

von Käte Meyer-Drawe und Edgar Weiß, die beide von einer „unterschätzten Relevanz von Anders' früher Anthropologie“ (Meyer-Drawe 2014, 118; vgl. Weiß 2012, 131) ausgehen. Hieran anschließend muss die Arbeit zweitens eine Werkklücke in der Forschung zu Anders in den Blick nehmen. Die Schriften, die er im amerikanischen Exil noch vor der Veröffentlichung seines ersten Bandes zur Antiquiertheit des Menschen verfasst, und die sich explizit dem Verhältnis von Bildung und Kultur vor dem Hintergrund ihrer gesellschaftlichen Einbettung widmen, sind bis dato weder veröffentlicht noch durch Sekundärliteratur beforscht. Sie knüpfen explizit an Anders' Schriften zur philosophischen Anthropologie an, die er in den 1920er Jahren im Anschluss an Helmuth Plessner formuliert und die seit ihrer Herausgabe aus dem Nachlass im und über den deutschsprachigen Raum hinaus diskutiert werden (vgl. u.A. Bajohr 2021; Colombo 2019; Dries 2018b/2023; Jolly 2019; Pollmann 2019; Schäfer 2019). Bisher unbeachtet ist jedoch, dass Anders vor dem Hintergrund seiner Flucht vor dem Gewaltregime des Nationalsozialismus und seinen Erfahrungen mit den kulturindustriellen Bedingungen im amerikanischen Exil seine philosophische Anthropologie in eine dezidierte Gesellschaftskritik überführt.

Abgesehen von den bereits veröffentlichten Nachlassschriften zur philosophischen Anthropologie werden erstmalig in der pädagogischen Sekundärliteratur auch diejenigen Typo- und Manuskripte der 1920er bis 40er Jahre miteinbezogen, die Anders im französischen und amerikanischen Exil verfasste aber aufgrund fehlender Veröffentlichungsmöglichkeiten nur fragmentarisch im Wiener Günther Anders-Archiv vorliegen. Hier finden sich die für sein Bildungsverständnis zentralen Werke zur Kulturphilosophie (insbesondere W48/W52/W53) sowie zwei Vorlesungsmanuskripte, mit denen er in den Jahren 1949 und 1950 an der New York School for Social Research Kulturphilosophie lehrte. In der historisch-systematischen Rekonstruktion dieser Schriften wird deutlich, wie eng das Verhältnis von Bildung und Kultur an die Kritik eines neutralisierten Verhältnisses von Mensch und Welt gebunden ist. Ergänzt wird dies durch Anders' Kritik an den Möglichkeiten eines sich selbst bestimmenden Subjekts, die er bereits in den 1930er Jahren an Fichtes idealistischer Philosophie übt. Er legt hierin das theoretische Fundament jener Gesellschaftskritik der beiden Bände zur *Antiquiertheit des Menschen*, die ihn zu einem der differenziertesten Kritiker technokratischer Gesellschaftsstrukturen machen. Im Anschluss an die Rekonstruktion der anthropologischen und gesellschaftstheoretischen Bezüge liegt die Sicht frei für jene Forderungen eines veränderten Bildungsverständnisses als Entformung, das Anders im Jahr 1947 in einem Artikel über *Zehn Thesen zur Erziehung heute* entwirft.

Neben der philologischen Exegese seiner Schriften ist es vor allem eine komparative Methode, mit der die vorliegende Arbeit Anders' Perspektive schärfen kann. Zwei Vergleiche stechen dabei insbesondere heraus. Einmal soll aufgezeigt werden, dass Anders' Schriften zur philosophischen Anthropologie in wesentlichen Punkten an Helmuth Plessner ausgerichtet sind, gleichzeitig jedoch an ent-

scheidender Stelle mit Plessners Perspektive brechen. Gerade der Singularbegriff des Menschen birgt nach Anders die Gefahr einer „verstopfte[n] Dialektik“ (Anders W79), die die antagonistischen Gesellschaftsstrukturen nur unzureichend in den Blick bekommt. Zweitens ist es der Vergleich mit Adornos „Doppelcharakter“ (Adorno 2003/1959, 90) der Kultur, anhand dessen sich die fragmentarischen Schriften von Anders deutlicher herausstellen lassen. Hatte er bis zu seinem amerikanischen Exil bereits einige Berührungspunkte mit den Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung, intensiviert sich dieser Kontakt in den USA, was unter anderem durch ein 1942 stattfindendes Zusammentreffen in Santa Monica bezeugt wird (vgl. Anders W48). Hierin wird auch deutlich, dass Anders in vielen Punkten, von der Bestimmung der „Doppelfunktion von K[ultur]“ (ebd.) bis zum Verständnis von Bildung als „lebendiges System einer individuellen Kultur“ (Anders W52) mit Adorno übereinstimmt, seine anthropologische Perspektive aber im Gegensatz zu Adorno nie gänzlich verlässt. Es ist gerade dieses Verhältnis von anthropologischer und gesellschaftstheoretischer Fundierung, das Anders' Forderungen einer Bildung als Entformung bestimmt und gehaltvoll macht.

Um das spannungsreiche Verhältnis zwischen einem „Bild des Menschen“ (Anders 1947, 42) und jener von Anders geforderten Bildung als Entformung aufzuzeigen, soll in einem ersten Teil der Arbeit, seine in den 1920er bis 30er Jahren verfasste negative Anthropologie thematisiert werden. Im Anschluss an Helmuth Plessners philosophische Anthropologie fragt Anders nach einer Bestimmung des Menschen im Vergleich mit anderen Lebewesen. Ihre Antwort, vertreten durch Helmuth Plessner und Günther Anders, lautet: Nur im Bruch zwischen Natur- und Geschichtsphilosophie kann eine differenzierte Aussage über die Bestimmung des Menschen getroffen werden, da dieser nur durch seine Unbestimmtheit bestimmbar ist. Hierin jedoch keine abschließende Erkenntnis, sondern gerade einen Anfang zu setzen, ist das zentrale Merkmal negativer Anthropologie (vgl. Bajohr 2021, 9). Aus einer bildungstheoretischen Perspektive kann es jedoch nicht nur relevant sein nach der naturphilosophischen Unbestimmtheit des Menschen zu fragen, sondern auch und gerade nach seiner Selbstbestimmung. Das Kapitel spürt den anthropologischen Antworten der Frage nach Selbstbestimmung bei Plessner und Anders nach und macht gerade hier einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Denkern aus. Während Plessners natur- und geschichtsphilosophische Beschreibung des Menschen eine „Selbstbestimmte Unbestimmtheit“ (Hocks 2019) vorgibt, zeigt Anders das stets konflikthafte Verhältnis des Menschen zu seiner Selbstbestimmtheit auf (vgl. Anders PdF). Eine erste Kritik erfährt die Vorstellung der Selbstbestimmung des Menschen aus einer negativ-anthropologischen Argumentation.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit wird aufgezeigt, dass Anders' negative Anthropologie in den 1940er Jahren um eine historisch-kritische Argumentation erweitert wird. Dazu befragt er den Kulturbegriff der philosophischen Anthropologie, insofern dieser als „Selbstbefreiung des Menschen“ (Cassirer 1996, 345)

gelesen wird (vgl. Anders W51). Betont werden muss, dass es Anders nicht in erster Linie um eine Kritik der Selbstbestimmung des Menschen geht. Seine historische Untersuchung kritisiert diejenigen gesellschaftlichen Verhältnisse, die eine solche verhindern. Dies hat seinen konkreten historischen Bezug im Versuch, die Bedingungen der nationalsozialistischen Gewalt auf den theoretischen Begriff zu bringen. Im „neutralen Kulturleben“ (Anders W52), welches auf einen Ort abseits der gesellschaftlichen Heteronomie verweist, erkennt Anders eine „Vorbedingung[.] der Barbarei“ (ebd.), die es kritisch aufzuarbeiten gilt. Es geht ihm also um die Frage, wie eine Gesellschaft dermaßen in barbarische Zustände verfallen kann, wo sie doch gleichzeitig ein Übermaß an Kultur produziert. Kultur steht dabei in ihrer modernen Semantik für das Versprechen, eine Gesellschaft von Freien und Gleichen einzurichten. Dabei ist aufzuzeigen, dass Anders seine anthropologische Perspektive, auch wenn diese im Nachweis menschlicher Selbstbestimmung scheitert, auch hier nicht gänzlich verlässt. Durch seine anthropologische Sichtweise wird ihm klar, dass sich Kultur auf die Gesamtheit „gegenseitiger Menschenbehandlung“ (Anders W53) beziehen muss, um sich nicht in einen ästhetischen Schein abseits der gesellschaftlichen Verhältnisse zu retten.

In seiner historisch-kritischen Untersuchung weist Anders zwei „Phase[n] der Neutralisierung“ (ebd.) von Kultur nach, die hier systematisch expliziert werden sollen (II.1 und II.2). Hierbei steht die Frage im Vordergrund, wieso das Versprechen der Kultur, eine Selbstbestimmung des Menschen zu ermöglichen, historisch uneingelöst bleiben musste. Gleichzeitig soll die Frage beantwortet werden, welche gesellschaftlichen Bedingungen heute dazu beitragen, das Versprechen der Kultur zu verunmöglichen. Erst aus der Beantwortung dieser Fragen werden jene Forderungen eines veränderten Bildungsverständnisses verstehbar, wie sie Anders an eine postnationalsozialistische Gesellschaft richtet.

Der Begriff einer Bildung als Entformung, wie ihn Anders als Gegenstrategie seiner gesellschaftlichen Anpassung formuliert, wird im dritten Teil der Arbeit systematisch ausgearbeitet. Grundlage einer solchen Bildung ist die Einsicht, dass sich ein Selbstverhältnis immer am Anderen bildet, woraufhin dieses Andere nicht durch eine Fichte'sche Selbstsetzung aus dem Bildungsprozess ausgeschlossen werden kann. Bildung kann für Günther Anders konsequenterweise nur als „Selbstversetzung“ (Anders W53) gedacht werden, die Abstand gewinnt zu einem ohnehin durch soziale Machtverhältnisse entstandenen Selbst. Bildende Erfahrungen zwingen dazu, den bisher als selbstverständlich wahrgenommenen Horizont zugunsten eines Anderen aufzugeben. Mit Anders kann gezeigt werden, dass ein „Tribunal der Erfahrung“ (Dörpinghaus 2015, 48), das zur Veränderung bestehender Selbst- und Weltverhältnisse notwendig ist, zwangsläufig von der Erfahrung mit Anderen abhängig ist. Mehr noch, vor dem Hintergrund (post-)nazistischer Gesellschaftsverhältnisse werden Erfahrungen, in denen wir uns von Anderen affizieren lassen, unbedingt geboten. Es reicht nicht, Bildung auf Selbstverwirklichung auszurichten. Es bedarf, angesichts aktueller gesell-

schaftlicher Verhältnisse, notwendig des Moments der Störung eigener Denk-, Wahrnehmungs- und Gefühlsschemata, um den Anderen als Anderen anerkennen zu können. Ein freies Ich wird dadurch nicht erzielt, wohl aber eines, das ein Verhältnis zu sich, zu Anderen und zur Welt pflegt.

Ohne wiederum auf pädagogische Idealisierungen eines gelingenden Verhältnisses von Mensch und Welt verwiesen zu sein, zeigt Anders die Bedeutung des Scheiterns der Selbstverwirklichung für eine bildende Erfahrung auf. Selbstverwirklichung scheitert einerseits an jenen gesellschaftlichen Strukturen, die dem Subjekt der Bildung immer schon vorausliegen und dadurch eine autonome Position unmöglich machen. Andererseits verweist das Scheitern der Selbstverwirklichung auf Erfahrungen eines Anderen, mit dessen Hilfe die Beschränktheit des Selbst partiell aufgehoben werden kann. Sich auf ein solches Anderes einzulassen und das eigene Selbstverständnis für einen Veränderungsprozess eigener Denk- und Fühlgewohnheiten loslassen zu können, macht den Kern einer Bildung als Entformung aus. Im Anschluss an Günther Anders hinterfragt die Arbeit den Selbstverständlichkeitshorizont pädagogischer Idealisierungen und weist gleichzeitig auf, dass mit einer Bildung, verstanden als Entformung, der Anspruch einer Veränderung (post-)nazistischer Gesellschaftsstrukturen nicht aufgegeben werden muss.

I. Teil

**Die Unbestimmtheit des Menschen.
Von Plessners Prinzip der offenen
Frage zu Anders' negativer
Anthropologie**

Das Nachdenken über den Menschen im wissenschaftlich disziplinären Sinne der Anthropologie nimmt seinen Anfang in der Renaissance vor dem Hintergrund der brüchig werdenden christlichen Metaphysik und eines naturwissenschaftlichen Forschungsstandes, der diese nicht ohne größere Desiderate ersetzen konnte. Die Vordenker der Aufklärung, beispielsweise Pico della Mirandola, bringen den Gedanken zur Popularität, dass der Mensch wesentlich durch sich selbst bestimmt ist und heben dabei seine geistige Seite hervor. Gleichzeitig rückt der Mensch mehr in den Forschungskreis der Naturwissenschaften, die damit anheben, ihn als Objekt naturwissenschaftlicher Methodik durchleuchten zu können. Über das 20. Jahrhundert hinaus hält sich diese dichotome Betrachtungsweise aufrecht. Die naturwissenschaftliche Perspektive bezieht sich auf evolutionsbiologische Erkenntnisse und sucht in den sich immer weiter ausdifferenzierenden Lebenswissenschaften nach einer Natur des Menschen und seiner Genese. Da allerdings auch die Lebenswissenschaften keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach der menschlichen Stellung in der Welt finden können, bringt Max Scheler die Krisensituation anthropologischen Denkens auf die bereits zu einem Klassiker gewordene Feststellung, dass „zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist wie in der Gegenwart“ (Scheler 1927, 162). Die Philosophische Anthropologie, wie sie sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausbildet, versucht sowohl einen Umgang mit dieser Krise auszuloten wie auch eine Verbindung von natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen und Methoden zu gewinnen.

Helmuth Plessner, einer der Gründungsfiguren der Philosophischen Anthropologie, geht von der Überzeugung aus, dass weder ein natur- noch ein geisteswissenschaftlicher Zugang allein der psycho-physischen Einheit des Menschen gerecht werden kann. Wenn aus Gründen anzugeben ist, dass die Bestimmung des Menschen weder in seiner physischen Natur noch in seinem psychischen Bewusstsein aufgeht, so muss auch der wissenschaftliche Zugang diesem Umstand Rechnung tragen. Im Laufe der 1920er Jahre entwickelt Plessner hieraus ein Leitprinzip wissenschaftlichen Nachdenkens über den Menschen: Das Prinzip der offenen Frage. Es richtet sich sowohl gegen einseitige Festlegungen des Menschen aus einzelwissenschaftlicher Betrachtung als auch aus gesellschaftlichen Machtverhältnissen⁵. Plessner arbeitet dieses Prinzip im Anschluss an sein naturphilosophisches Hauptwerk *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) erstmalig in *Macht und menschliche Natur* (1931) aus. Obwohl es lange Zeit nahezu in Vergessenheit gerät und erst seit den 1990er Jahren wieder eine verstärkte Rezeption statt-

5 Plessner hat die Figur des *homo absconditus* 1956 in seinem Werk „Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie“ als das sich jeglichem theoretischen Zugriff Entziehende gekennzeichnet: „Der *homo absconditus*, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft.“ (Plessner 1956, 134)

findet, hat es bis heute, wie ein Blick auf derzeitige Forschungsdiskurse zeigt, nichts an Aktualität eingebüßt⁶.

Das Prinzip der offenen Frage wird von Plessner sowohl als eine Verbindlichkeit der Unergründlichkeit des Menschen geschichtsphilosophisch beansprucht als auch naturphilosophisch aus der exzentrischen Positionalität des Menschen begründet. Er weist die Bedeutung des Prinzips also auf zweierlei Weisen nach. Einmal „vertikal“ (Plessner³1975/1928, 32) in seinem naturphilosophischen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in dem er die Grenzrealisierung unterschiedlicher Lebewesen – Pflanze, Tier, Mensch – zu ihrer Umwelt thematisiert. Der Mensch, schlussfolgert Plessner, lebt nicht nur wie das Tier in einer Frontstellung zu seiner Umwelt, sondern erlebt noch dieses Erleben selbst aus einer exzentrischen Position heraus. Gleichzeitig zentriert in seine Umwelt positioniert zu sein und von einem Punkt außerhalb dieses Zentrums sich auf sich selbst zu beziehen, macht die spezifisch menschliche Daseinsform nach Plessner aus. Da sich ein solches Verhältnis nie endgültig einnehmen lässt, der Mensch also stets von Neuem Zentrum und Exzentrizität aushandeln muss, wird er sich stets neu zur Aufgabe. Eine solche Aufgabe lässt sich nicht auf natürliche, sondern nur auf geschichtlich-kontingente Weise erringen. Bereits der Anfang der *Stufen*-Schrift verweist daher auf eine „horizontal[e]“ (ebd.) Komplettierung des philosophisch-anthropologischen Unternehmens, die nicht natur- sondern geschichtsphilosophisch durchgeführt werden muss. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie der 20er und 30er Jahre lässt sich somit als eine „in sich gebrochene Lebensphilosophie“ (Mitscherlich 2008, 2) verstehen. Gebrochen ist sie, da weder aus der Natur des Menschen eine geschichtliche Aufgabe abgeleitet wird noch die Freiheit seiner Geschichte an dem Faktum seiner Natur vorbeikäme. Diesen „Doppelaspekt“ (Plessner³1975/1928, 292) berücksichtigend kann das Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen aufgeschlüsselt werden:

„Inhaltlich besagt die These von der menschlichen Unergründlichkeit, daß sich der Grund des Menschseins nicht festlegen lasse: nicht auf einen natürlichen Lebenshorizont, aber genauso wenig auf die geschichtliche Macht, das eigene Menschsein zu entwerfen.“ (Mitscherlich 2008, 5)

Die Konsequenz dieses gebrochenen Verhältnisses ist, dass die Frage nach dem Menschen weder von seiner Natürlichkeit noch seiner kulturellen Gestaltungsmacht her geschlossen werden kann. Primat hat für Plessner einzig das Prinzip der offenen Frage. Damit zielt Plessner auf eine wissenschaftliche Haltung, die

6 Für den pädagogisch-anthropologischen Diskurs hat dies Jörg Zirfas in Anschlag gebracht (Zirfas 2022, 71). Gleichzeitig dient Plessner als Kronzeuge einer Negativen Anthropologie, die sich durch historisch-systematische Ausarbeitung anthropologischer Unbestimmtheit auszeichnet (vgl. Bajohr/Edinger 2021).

ihre Erkenntnisse über das menschliche Wesen nicht theoretisch abschließt, sondern einen aufschließend-exponierenden Wert beansprucht (vgl. Plessner 1937, 39).

Günther Anders' philosophisch-anthropologische Schriften der 20er und 30er Jahre nehmen ihren Ausgang aus dem naturphilosophischen Zugang der *Stufen-Schrift* Plessners. Ihm dankt er in einem späteren Briefwechsel „dafür, dass Sie mich aus dem un-, nein anti-naturwissenschaftlichen Ansatz Heideggers herausgeführt haben.“ (Anders 2022b, 237). Aber auch die Schriften zur „Weltfremdheit des Menschen“ (Anders 2018), insbesondere der gleichnamige Vortrag, den Anders vor verschiedenen Kantgesellschaften hielt, „um einen Habilitationsort zu finden [...] wäre ohne den Einfluss, den Sie auf mich in Köln ausgeübt hatten, kaum möglich gewesen.“ (Anders 2022b, 237)⁷ Wie sich dieser Kontakt genau gestaltet hat, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Wie bedeutsam dieser für Anders' philosophisch-anthropologische Schriften war, soll hier daran nachgewiesen werden, dass auch er von einem Doppelaspekt des Menschen ausgeht, der seine Unergründlichkeit nachweist. Dies führt auch Anders zu dem Schluss, dass die Unergründlichkeit nur aus einem gebrochenen Verhältnis von natur- und geschichtsphilosophischer Perspektive verstehbar wird. Statt den Bruch jedoch als Notwendigkeit einer Komplettierung anzusetzen, legt Anders den Fokus auf den Konflikt, der sich im Bruch ausdrückt. Ohne natur- und geschichtsphilosophische Zugänge gänzlich gegeneinander auszuspielen, weist Anders ein antagonistisches Verhältnis nach, welches er am Begriff des Menschen aufzeigt, den die philosophische Anthropologie für sich beansprucht. Damit sollen jene durch gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse hervorgebrachten Zurichtungen des Menschen stärker fokussiert werden können als dies in Plessners „einheitlichem Ansatz“ (Mitscherlich 2008, 2) möglich ist. Das Kapitel spürt den Gemeinsamkeiten des naturphilosophischen Ansatzes von Anders und Plessner nach und weist dann den Unterschied ihrer geschichtsphilosophischen Herangehensweise hinsichtlich des Bruchs in der Beschreibung des Menschen auf. Mit seinem Ansatz kann Anders seine anthropologischen Schriften in eine dezidierte Gesellschaftskritik überführen, die angesichts der nazistischen Gesellschaftsstrukturen erforderlich wird.

7 Auch Plessner schätzt Anders' wissenschaftliche Arbeiten, erkennt in diesen eine „Verwandtschaft“ (Anders 2022b, 199) seiner eigenen „philosophischen Grundrichtung“ (ebd.), publiziert einen Artikel von Anders in seinem Philosophischen Anzeiger (Anders 1926), plant auch eine Veröffentlichung von Anders' Schrift „Über das Haben“ (1928) in mehreren Teilen, die letztlich jedoch in Buchform bei F. Cohen erscheint. Nach Anders' Rückkehr nach Europa empfiehlt er ihn als Kandidaten für ein „Extraordinariat für Philosophie (und Soziologie)“ (Anders 2022b, 220), adressiert ihn mit „Lieber Freund!“ (ebd., 230) und hält diesen freundschaftlichen Briefkontakt bis in die 1980er Jahre hinein aufrecht.

1. Helmuth Plessners Prinzip der offenen Frage

Die Schlagkraft und immer wieder betonte Aktualität von Plessners Philosophischer Anthropologie besteht wohl nicht zuletzt darin, dass seine Beschreibungen des Menschen weder einem naturalistischen noch einem idealistischen Fehlschluss unterliegen. Vielmehr thematisiert Plessner, vor allem in seinem Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, die Natur des Menschen, ohne sie in positiven Eigenschaften und Merkmalen festzulegen. Es ist gerade eine bestimmte Form und Struktur von Negativität, die Plessner als Daseinsform des Menschen zu fassen sucht und schließlich kategorial im Begriff der exzentrischen Positionalität findet. Gleichzeitig unterläuft Plessner hiermit gängige Dualismen der anthropologischen Theoriebildung wie Natur oder Kultur, Körper oder Geist, Subjekt oder Objekt, etc. Auch methodisch verhindert er, dass seine Philosophische Anthropologie vorschnell in Schubladen gefasst werden kann. Durch seinen phänomenologischen, hermeneutischen, dialektischen, aber auch naturwissenschaftlich fundierten Ansatz sichert er sich eine interdisziplinäre Offenheit, die er aufgrund des anthropologischen Gegenstandes für geboten hält. Mit dem Begriff der Person fasst Plessner die Tatsache, dass menschliches Leben in der Einheit der Differenz von Leib-Sein und Körper-Haben besteht. Als Person zu leben, bedeutet ihm in geschichtlichem Lebensvollzug diese Einheit der Differenz immer wieder neu aushandeln zu müssen.

In einem ersten Teil des Kapitels soll aufgezeigt werden, wie es Plessner in seinem naturphilosophischen Ansatz gelingt, einen naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden, ohne das Projekt einer Beschreibung des Menschen aufgeben zu müssen. In einem zweiten Teil wird einer Argumentation von Olivia Mitscherlich gefolgt, nach der Plessners Werk der 20er und 30er Jahre als ein „einheitliche[r] Ansatz einer in sich gebrochenen Lebensphilosophie“ (Mitscherlich 2008, 2) zu verstehen ist, der „zugleich natur- und geschichtsphilosophisch angelegt“ (ebd.) ist. Es ist gerade diese Zeit der 1920er bis 30er Jahre, in der Günther Anders mit Plessners Anthropologie in Kontakt tritt. In der historisch-systematischen Rekonstruktion von Anders' Schriften zur philosophischen Anthropologie, wird deutlich, dass es dieses gebrochene Verhältnis ist, welches er produktiv aufnimmt, wenn dieser auch einen gänzlich anderen Denkweg einschlägt. Dennoch sind es die von Plessner aufgeworfenen Fragen nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte, welche ihn in eine kritische Analyse moderner Gesellschaft leiten.

1.1 Die naturphilosophische Entwicklung der Positionalität des Menschen

Helmuth Plessner stellt seinem Hauptwerk ein Zitat aus der Korrespondenz von Alexander v. Humboldt und Friedrich Schelling voran, in dem sich Humboldt begeistert von Schellings Naturphilosophie zeigt. Nach Humboldts Ansicht könne die Naturphilosophie für den „Fortschritt der empirischen Wissenschaften nie schädlich sein. Im Gegenteil, sie führt das Entdeckte auf Prinzipien zurück, wie sie zugleich neue Entdeckungen begründet.“ (Humboldt an Schelling 1805, zit. n. Plessner ³1975/1928). Einige Zeit lang teilen beide das Interesse, ein Natur und Geist verbindendes Drittes zu finden, eine Einheit, welche die Zusammenhänge von Geist und Natur zu erklären vermag. Mit Schelling und Humboldt ist Plessner in seinem Vorhaben verbunden, naturwissenschaftliche Fakten und philosophische Einsichten in einen fruchtbaren Austausch zu bringen. Damit will Plessner der klassischen Alternative zwischen Empirismus und Apriorismus einen dritten Weg entgegenstellen, der weder die Natur in eine Metaphysik des Geistes einbettet noch die Sphäre des Geistes lediglich auf Basis eines natürlichen Grundes erklären kann. Weder Alexander von Humboldt noch Schelling spielen für die weitere Argumentation der *Stufen* eine wesentliche Rolle. Vielmehr sind es Naturwissenschaftler wie Buytendijk und Uexküll, die für Plessner den Weg gebahnt haben für eine naturphilosophische Forschung, die „mit den anthropomorphen Analogien aufgeräumt“ (Plessner ³1975/1928, XIV) hat. Gleich zu Beginn seiner methodischen Einführung macht Plessner jedoch klar, dass es nicht darum gehen kann, diesen Weg in einer Art und Weise einzuschlagen, wie es Herbert Spencer getan hat und damit sozialdarwinistisch zu argumentieren. Der „circulus vitiosus“ (ebd., 8) Spencers liege darin, die natürliche Entwicklung des Menschen unter ein geistiges Kategoriensystem zu stellen, ohne zu sehen, dass er das Kategoriensystem zunächst geistig setzen muss, um es anschließend in der natürlichen Entwicklung wiederzuerkennen.

Um den Menschen adäquat fassen zu können, bedarf es nach Plessner eines nicht-reduktionistischen Prinzips, das sowohl der natürlichen Eingebundenheit des Menschen als auch seiner geistigen Dimension Rechnung trägt. Er findet dies im Prinzip des Lebens, dessen Besonderheit Plessner an gleichzeitiger Immanenz und Transzendenz eines Organismus festmacht:

„Erkenntnissubjekt und Erkenntnisgegenstand gehören demselben Leben der einen menschlichen Sphäre an, deren Objektivationen in Taten und Werken nicht von außen gleichsam an sie herangebracht sind und wie Fremdkörper ihr wesensfremd bleiben, sondern aus ihr selbst hervortreiben, weil es zum Wesen des Lebens gehört, sich zu transzendieren und zugleich die Ergebnisse der Selbsttranszendenz wieder in sich hineinzunehmen und aufzulösen.“ (Plessner ³1975/1928, 22)

Mit dem Begriff des Lebens, den er strikt von den reduktionistischen Auffassungen Bergsons und Spenglers abgrenzt, erhält Plessners Philosophische Anthropologie eine ihrer stärksten Grundlagen. Plessner kann vor diesem Hintergrund nach einer Bestimmung des Menschen suchen, ohne ihn theoretisch oder evolutionsbiologisch strikt von anderen Lebewesen trennen zu müssen und so doch wieder die christliche Metaphysik der Sonderstellung des Menschen zu wiederholen. Nur auf dieser Grundlage ist es Plessner möglich, die Einheit der Differenz von Natur und Geist festzustellen, die sich für ihn aus einer spezifischen Realisierung der eigenen Körpergrenze ergibt. Die Differenzierung zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen, die für Plessner weiterhin zentrales Thema seiner Arbeit ist, kann auf der Basis einer gemeinsamen Grundlage allen Lebens getroffen werden: der je unterschiedlichen Art und Weise, die Grenze zwischen lebendigem Wesen und seiner Umwelt zu vollziehen. In der Bestimmung der spezifisch menschlichen Daseinsart bedarf es nach Plessner einer „philosophischen Biologie“, welche die Eingebundenheit des Menschen in die Natur, seine organische Ordnung, philosophisch begreiflich machen kann:

„Eine Vorstellung von der Daseinsart des Menschen als eines Naturereignisses und Produkts ihrer Geschichte gewinnt man nur im Wege ihrer Kontrastierung mit den anderen uns bekannten Daseinsarten der belebten Natur. Dazu bedarf es eines Leitfadens, als den ich den Begriff der Positionalität wählte, eines, wie ich glaube, fundamentalen Merkmals, durch welches belebte sich von unbelebten Naturgebilden unterscheidet.“ (Plessner ³1975/1928, XIX)

Der Begriff der Positionalität steht dabei nicht lediglich für eine umgrenzte Position eines Dings innerhalb einer räumlich-zeitlichen Umwelt, sondern für ein lebendiges Verhältnis eines Körpers zu seiner eigenen Begrenzung. Das Verhältnis, welches Körper mit ihrer eigenen Grenze haben, gilt Plessner als „Minimalbedingung“ der „Lebendigkeit“ (ebd., XX).

Um dieses näher zu untersuchen, ist der erste Gegenstand Plessners *Stufen-Schrift* die Unterscheidung zwischen lebendigen und unbelebten Körpern. Da sowohl unbelebte als auch lebendige Körper eine zeitliche und räumliche Gegenständlichkeit auszeichnet, beide in einer Frontstellung gegen an sie angrenzende Medien zur Anschauung kommen und so eine gewisse Selbständigkeit beweisen, fragt Plessner zunächst nach einer nicht nur durch sinnliche Anschauung zu beweisenden Unterschiedlichkeit des Lebendigen mit dem Unbelebten. Es geht ihm hierbei um den Nachweis eines Doppelaspekts, der ihm ein fundamentales Merkmal jedes Lebewesens ist – einer der Anschauung zugänglichen äußeren Grenze, sowie einer sich der Anschauung entziehenden Innenwelt. Sinnlich wahrnehmbar bleibt lediglich die Beziehung, die ein Lebewesen mit seiner angrenzenden Umwelt unterhält. Genau dieser Aspekt ist es, den Plessner zur Unterscheidung von belebten und unbelebten Objekten heranzuführt. Am unbelebten

Ding kann die sinnliche Anschauung nicht auf eine Innenwelt schließen. Zwar gibt es auch für das unbelebte Ding Außen und Innen und eine zwischen diesen verlaufenden Grenze, aber mit dieser Grenze unterhält das unbelebte Ding kein Verhältnis. Es ist dieses Verhältnis zu seiner eigenen Grenze, welches für Plessner zur spezifischen Eigenschaft des Lebendigen wird. Die Grenze selbst, an der sich das Verhältnis zu seiner Umwelt abspielt, gehört zum lebendigen Wesen:

„Die Grenze gehört reell dem Körper an, der damit nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Übergang zu dem anstoßenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung vollzieht und dieser Übergang selbst ist.“ (Plessner ³1975/1928, 103)

Dasjenige Verhältnis, welches der lebendige Körper zu seiner Grenze pflegt, ist also eminent bedeutsam für das Leben des Körpers selbst. Das Verhältnis eines Wesens zu seiner Umwelt wird zum entscheidenden Kriterium für Plessners Philosophische Anthropologie. Solange das Grenzverhältnis eines Körpers zu seiner Umwelt aufrechterhalten wird, ist Leben möglich. Der belebte Körper teilt mit dem unbelebten Ding, dass seine Grenze von äußeren Faktoren beeinflusst, modelliert, beschädigt oder zerstört werden kann. Dieses Paradox,

„dass lebendige Körper physische Dinge sind, die zugleich als selbstbezügliche Ganzheiten erscheinen, da sie ihre Grenzen *zugleich* als räumliche Konturen ihrer Gestalt haben und realisieren – worin sie sich in sich und gegen Anderes besondern“ (Mitscherlich-Schönherr 2017, 88)

wird für Plessner zum entscheidenden Charakteristikum des Lebens selbst, das jenseits der Alternative von Körper und Ding existiert. Gleichzeitig hält Plessner an der Unterscheidung von belebtem und unbelebtem Ding fest, indem er die Grenzrealisierung, welche der belebte Körper in seiner Positionalität zu seiner Umwelt durchführt, näher bestimmt. Positionalität ist für Plessner Ausdruck dafür, dass ein belebter Körper sowohl „über ihm hinaus“ als auch „ihm entgegen“ (Plessner ³1975/1928, 129) eine Durchlässigkeit seiner Grenze beweist, ohne diese Grenze gänzlich aufzuheben. Eine solche Transzendierung gehört für ihn zum Leben selbst. Hiermit gewinnt er eine Perspektive, die nicht nur im menschlichen Bewusstsein die Fähigkeit zur Transzendierung des Gegebenen ausmacht, sondern auf einer basalen, allem Lebendigen angehörigen, Ebene ein transzendierendes Prinzip festmacht. Dennoch gehört es nicht zu Plessners Aufgabe, die geistige Sphäre des Menschen auf eine Stufe mit jeder Form des Lebens zu stellen, sondern den Unterschied des menschlichen Bewusstseins auf Basis der Einheit jeden Lebens nachzuvollziehen.

Dazu bedarf es einer Methodik „doppelseitige[r] Deduktion“ (Mitscherlich-Schönherr 2017, 87). Weder der physischen noch der psychischen Erschei-

nung eines lebendigen Wesens wird ein Primat vor dem anderen zugesprochen (vgl. ebd., 88). Statt eines aufzufindenden Generalnenners, anhand dessen die Grenzrealisierung lebendiger Körper erklärbar wäre, gilt es für Plessner „die innere Verschränkung von Begrenzung und Grenzrealisierung“ (ebd.) an den empirischen Eigenschaften von Pflanzen, Tieren und Menschen nachzuweisen. Lebendige Wesen zeichnen sich für ihn dadurch aus, dass sie durch ihre eigene Grenze hindurch ein reflexives Verhältnis zu ihrer Umwelt pflegen, ohne dadurch ihre Begrenzung aufzugeben. Sie sind insofern in ihre Umwelt positioniert, als dass sie eine Selbständigkeit besitzen und sich in einer Umgebung bewegen können, welche sie nicht selbst sind und von der sie dennoch abhängig sind. Leben bedeutet in diesem Sinne ein Prozessieren zwischen Abgeschlossenheit und Offenheit. Hierbei unterscheidet Plessner noch einmal zwischen der offenen Organisationsform von Pflanzen und der geschlossenen Organisationsform von Tieren. Um zu leben, müssen beide Formen permanent zwischen der Aufrechterhaltung ihrer physischen Einheit und abgeschlossenen Körperlichkeit sowie der Aufgeschlossenheit ihres Organismus zu ihrer Umwelt vermitteln. Im Konflikt ihrer Grenzrealisierung sind Pflanzen und Tiere gleich, ihrer Form nach sind sie streng zu unterscheiden.

Die offene Organisationsform der Pflanze ist nicht um eine Einheit von Organen zentriert, sondern zeichnet sich durch eine, wie Plessner es nennt, „der Umgebung direkt zugewandten Flächenentwicklung“ (Plessner ³1975/1928, 219) aus. Nicht um bestimmte, funktional ausdifferenzierte, Zentralorgane findet die Grenzrealisierung der Pflanze statt, sondern durch formgebende Oberflächen wie Rinde, Holz, Wurzeln, Blätter, Knospen, etc. Mit dem Begriff der offenen Organisationsform will Plessner die auf ihre Umwelt hin ausgerichtete, starke Eingebundenheit der Pflanze bezeichnen:

„Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht.“ (ebd.)

Obwohl also auch die offene Organisationsform den Konflikt zwischen Körper und Organismus austrägt, tut sie es nach Plessner auf eine äußerst niedrigschwellige Weise. Ihre Grenzrealisierung ist wesentlich von der sie umgebenden Umwelt beeinflusst. Die Bewegungen der Pflanze sind daher weitgehend durch die sich verändernde Umwelt bestimmt und gehen „an der Pflanze vor sich“ statt „von der Pflanze aus“, so zum Beispiel bei der Öffnung und Schließung „der Blüten, Tag- und Nachtstellung der Blätter, Orientierung des Stengels, der Wurzeln zum Licht, zur Schwerkraft“ (ebd., 223).

Im Gegensatz dazu zeichnet sich die geschlossene Organisationsform des Tieres durch seine Mittelbarkeit und Selbständigkeit gegenüber seiner Umwelt aus. Vermittelt ist die Grenzrealisierung des Tieres deshalb, da es nicht flächenmäßig

seiner Umwelt offensteht, sondern jeweils „Zwischenglieder“ (ebd., 227) bedarf, mit denen sich das Tier an seine Umwelt richtet. Durch dieses vermittelnde Glied erreicht das Tier für Plessner ein anderes „Seinsniveau“ (ebd.) als die Pflanze, da es zwischen sich und die Umwelt eine Distanziertheit bringt, die den Körper des Tieres als selbständigen Körper in Gegenstellung zu seiner Umwelt versetzt. Plessner bestimmt den Körper des Tieres daher in zweierlei Hinsicht – einmal durch seine Aufgeschlossenheit gegenüber der medialen Umwelt, die es zum Überleben benötigt, andererseits aber durch eine eigenständige und um ein Zentrum regulierte eigene Sphäre, die der Pflanze als offene Organisationsform fehlt:

„Der Körper ist die Zwischenschicht zwischen dem Lebendigen und dem Medium geworden. [...] das Lebewesen grenzt mit seinem Körper an das Medium, hat eine Realität ‚im Körper, hinter‘ dem Körper gewonnen und kommt deshalb nicht mehr mit dem Medium in direkten Kontakt.“ (ebd., 231)

Der Körper des Lebewesens selbst ist es also, der eine nicht zwingend räumliche Mitte des Organismus bildet und mit dem das Lebewesen in Kontakt tritt zu sich selbst als auch zu dieser umgebenden Umwelt. Diese Organisationsform der Grenzrealisierung bringt ebenfalls bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten mit, die dem Tier gegeben sind. Es kann für Plessner doppelt mit seinem Körper in Beziehung treten – passiv hinnehmend oder aktiv gestaltend. Passiv hinnehmend ist die Beziehung vom Äußeren hin auf das Selbst, vermittelt durch den Körper, gerichtet. Aktiv gestaltend nutzt es seinen Körper in Richtung der Außenwelt, wodurch die Positionalität des Körpers im Hinblick auf die Außenwelt potenziell offensteht: „Offenheit des Positionsfeldes entspricht wesensgesetzlich der geschlossenen Organisationsform“ (ebd., 233). Die tierische Daseinsform erlebt nach Plessner aus einer Mitte ihrer selbst heraus – sowohl sich selbst, beispielsweise im Schmerz oder der Lust, aber auch Fremdes und Anderes, beispielsweise in der Berührung oder der Abwehr. Eine solche Distanzleistung, nicht unmittelbar zu erleben, sondern aus seiner Mitte heraus, so macht Plessner unmissverständlich klar, ist nicht erst der Daseinsform des Menschen vorbehalten. Mit den beiden Charaktertypen der „Spontaneität“ (ebd., 240) und „Frontalität“ (ebd., 244), mit denen er keine idealistische Tierpsychologie einführt, beschreibt Plessner die Tatsache, dass das Tier seiner Umwelt ein wirkliches Zentrum gegenüberübersetzen kann. Zentrisch positioniert zu sein bedeutet für Plessner allerdings auch, dass das Tier seine eigene Umwelt nie aus einer dritten Position heraus, die außerhalb seines Zentrums läge, erleben kann. Es lebt zwar in spontaner und bewusster Aktion auf eine nicht begrenzte Umwelt hin, der es die eigenen Triebe und Instinkte entgegensetzt. Die Grenze des Tieres ist deshalb für Plessner nicht die bewusste Veränderung der Umwelt, die das Tier im Hinblick auf sein Zentrum leisten kann. Begrenzt ist das Tier durch seine Frontstellung gegenüber dieser

Umwelt, die es auch dann nicht verlässt, wenn es den eigenen Körper als Zentrum erlebt. Dies impliziert auch eine räumlich-zeitliche Bindung der Frontstellung:

„Wenn wirklich das Tier wesentlich im Hier-Jetzt aufgeht und in dieser zentralen Stellung lebt, wenn weiter das Zentrum dieser Stellung ihm selber nicht bemerkbar, auch nicht in der Weise des ‚hinter ihm‘ liegenden Fluchtpunktes der eigenen Innerlichkeit gegeben ist, so heben ihm seine Aktionen unmittelbar an, wie groß auch im Einzelnen der Anteil der Triebe, der Instinkte, des Unwillkürlichen und Reflektori-schen sein mag. Im unmittelbaren Beginnen lebt das Tier wesentlich impulsiv, spontan bewegt es seine Glieder, agiert es und reagiert es auf Reize.“ (ebd., 240)

Plessners Stufenmodell des Organischen zeichnet sich dadurch aus, dass es Strukturmerkmale alles Lebendigen feststellt, ohne dieses dualistisch zu differenzieren. Es geht ihm nicht um eine grundsätzliche Unterschiedenheit der Lebensformen, sondern um ihre Unterschiedenheit auf Basis ihrer Gleichheit. Klar wird dies einmal daran, dass das tierische Dasein eine „nur in Freiheit gesetzt[e]“ (ebd., 243) Form der pflanzlichen Grenzrealisierung beschreibt. Während die Pflanze eingebunden bleibt in ihren jeweiligen Lebenskreis, bildet das Tier ein selbständiges und vom Lebenskreis distanzisiertes Zentrum aus, aus dem heraus und auf das hin es sich und seine Umwelt erlebt. Ähnliches gilt für die Unterscheidung zwischen tierischer und menschlicher Daseinsform. Die Besonderheit des menschlichen Lebens ist wiederum nur die in Freiheit gesetzte Organisationsform des Tieres. Die Frontstellung des Körpers zu seiner Umwelt wird noch einmal selbst erlebbar. Das Selbst der „exzentrischen Positionalität“ (ebd., 325), wie Plessner die menschliche Daseinsform bezeichnet, erlebt nicht nur sich, etwa durch Körperempfindungen, sondern erlebt auch dieses Erleben selbst. So bezeichnet Plessner mit der Exzentrik kein zusätzliches, zweites Selbst, das sich vom zentrisch erlebenden abkapselt. Es bleibt ein und dasselbe Selbst, das sich einerseits im Vollzug seiner Grenzrealisierung gegen seine Umwelt erlebt und gleichzeitig diesen Vollzug noch einmal aus einer distanzierten Position heraus erlebt.

„Insofern das exzentrische Selbst einen Abstand zu sich hat, ist es einerseits der Vollzug aktueller raum-zeitliche Bezüge, die das Selbst hier-jetzt entfaltet, und es ist zugleich aus den raum-zeitlichen Bestimmungen dieser Vollzüge herausgesetzt und damit raum-zeitlich nicht bestimmt.“ (Lindemann 2017, 164)

Für die dreifache Positionalität des exzentrischen Selbst, Körper zu sein, im Körper eine Körpermitte zu sein und diesen Körper als Objekt zu haben, findet Plessner den Begriff der Person. Person-Sein bedeutet, sich weiterhin konzentrisch im Organismus eines Leibes zu befinden und gleichzeitig diesen Leib als Körper zu

haben und damit eine geistige Distanz zu diesem Körper zu unterhalten⁸. Person-Sein bedeutet demnach auch, verschiedene Welten aufzurichten: Innen- und Außenwelt der Person, Mitwelt mit anderen Personen, Umwelt des eigenen Lebens. Plessner verweist mit der exzentrischen Positioniertheit zur Welt auf eine ausdrückliche Heterogenität menschlichen Lebens, die auf eine fehlende Letztbegründung seiner Lebensweise zurückgeht. Die Reflexivität, welche der Mensch im Bewusstsein seines Körper-Habens vollzieht, geht aus von einem „utopischen Standort“ (Plessner ³1975/1928, 341). Dieser kann auch religiös fundiert sein, er ist jedoch prinzipiell nicht an einen bestimmten Ort und nicht an eine bestimmte Instanz außerhalb der Person gebunden. Die Negativität, an keine inhaltliche Bestimmung gebunden zu sein, bezeichnet Plessner als Ort des „Nichts“:

„Nichts‘ meint hier, dass es keinen positiv bestimmbar Ort gibt, denn [sic!] das Ich einnehmen könnte. Das Ich steht nicht an einem anderen Ort neben sich, sondern es bezieht sich von einem Nichtort auf sich. Insofern das Ich ortlos im Nichts steht, wird es sich selbst fraglich und damit zu einer Aufgabe (Krüger 2013, 140–141). Deren Lösung besteht darin, künstliche Formen der Lebensführung zu finden.“ (Lindemann 2017, 165)

Weder ein natürlich noch ein geistig vermittelter Grund menschlicher Lebensführung lässt sich für Plessner anthropologisch angeben. Vielmehr verlagert sich das Problem des Grundes auf den personalen Lebensvollzug – Menschen sind darauf angewiesen, den Grund ihres Seins selbst zu entwerfen⁹. Ihre Beziehung zu ihrer Umwelt, Innenwelt und Mitwelt ist nach Plessner grundsätzlich in Frage gestellt. Menschen müssen künstliche Antworten zur Gestaltung ihrer Weltbeziehung entwickeln. Hinzu kommt, dass sie diese künstlichen Antworten als nicht von sich gesetzt erfahren müssen, um sie als greifbare Strukturen anzunehmen. Sie müssen als äußerliche Ordnung erkennbar sein, durch die vermittelt sich Menschen auf ihre Umwelt beziehen können.

„Die Naturphilosophie endet also nicht in einem fertigen Verhaltensrepertoire, sondern in dem Bruch (ebd., 292 f.) zwischen Konzentrik und Exzentrik, der personales Leben in geschichtsbedürftige Verschränkungen führt. Es ist diejenige Lebensweise, die sich zu der Aufgabe wird, immer neu Exzentrik und Konzentrik im positionalen

8 Plessner spricht hierbei von einem „Doppelaspekt in der Erfahrung vom Menschen“ (Plessner ³1975/1928, 5). Anders übernimmt nicht nur die Doppelaspektivität der Erfahrung des Menschen in seinen anthropologischen Schriften, sondern arbeitet sie auch in seiner Kulturphilosophie aus (siehe hierzu das einführende Kapitel zu Teil II der vorliegenden Arbeit).

9 An dieser Stelle, der entwerfenden Aufgabe, der sich der Mensch im Anschluss seiner naturphilosophischen Unbestimmtheit gegenübersteht, wird Anders den zentralen Unterschied zu Plessners geschichtsphilosophischer Komplettierung machen (siehe hierzu Kap. 1.2.3).

Vollzug verschränken zu müssen, ohne dafür eine endgültige Lösung *haben* zu können, obgleich sie *hier und jetzt* eine zu vollziehen hat.“ (Krüger 2019, 7)

Plessners Stufenschrift impliziert mindestens indirekt auch eine Kritik an Heideggers Daseinsanalyse. Er sieht Heidegger noch in dem Versuch verhaftet, den Bruch von Existenz und Sein fundamentalontologisch schließen zu wollen. Hiergegen weist Plessners philosophische Anthropologie darauf hin, dass dieser Hiatu s zwar eine personale Lebensführung verlangt, dies jedoch keinen Einfluss haben kann auf die zugrundeliegende exzentrische Positionalität des Menschen. Es ist gerade diese Frage, die Plessners geschichtsphilosophische Forschung so interessant macht. Die Frage nach dem Zusammenhang einer exzentrischen Positionalität des Menschen zu seiner Umwelt und dem Vollzug eines personalen Lebens in einer Welt: „Man dürfe dasjenige Schaffen, das das personale Leben auszeichnet, um sich seinem Gestelltsein in den Bruch der Natur gewachsen zu zeigen, nicht übertragen auf die Natur“ (ebd., 136), so Krüger im Anschluss an Plessner. Es führt weder ein Weg von der naturphilosophisch angegebenen exzentrischen Positionalität zu einer bestimmten Lebensführung, noch lässt sich diese von einem personalen Leben aus ersetzen. Für Plessner bleiben sich die Natur des Menschen als exzentrische Positionalität und seine persönliche Lebensführung in gewisser Weise unberührbar. Dieser Bruch in Plessners Theorie ist auch als ethischer Forderung zur Kritik an Festlegungen menschlicher Lebensweisen deutbar und soll hier durch Plessners geschichtsphilosophische Analysen ausgedeutet werden.

1.2 Die Unergründlichkeit des Menschen in geschichtsphilosophischer Hinsicht

Helmuth Plessners Prinzip der offenen Frage ist untrennbar mit der Entstehung seiner philosophischen Anthropologie verbunden. Erst mit der Methodik offenen Fragens und ihrem verstehenden Zugang zur menschlichen Natur wird die besondere Bedeutung Plessners philosophischer Anthropologie für eine Gesellschaftstheorie deutlich. Mit seiner Schrift *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931) arbeitet Plessner weiter an demjenigen Programm, welches er in seiner Stufenschrift bereits aufgestellt hatte. Die menschliche Wirklichkeit dort „vertikal“ (Plessner ³1975/1928, 32) naturphilosophisch im Vergleich anderer Lebewesen beschreibend, will er nun eine „horizontale“ (ebd.) und damit geschichtsphilosophische Komplettierung der philosophischen Anthropologie leisten. Damit erhält die Mitwelt, welche in den *Stufen* lediglich als eine Sphäre neben der Innen- und Umwelt des Menschen erschien, eine zentrale Bedeutung für die anthropologische Forschung. Gleichzeitig kann Plessner weiterhin die naturphilosophischen Erkenntnisse der *Stufen* als Grundlage der