

***“Weltoffenheit”*: zeitgenössische philosophische Anthropologie im Zwischenbereich von Geist und Natur**

Vallori Rasini

Università di Modena e Reggio Emilia

Dipartimento di scienze del linguaggio e della cultura

vallori.rasini@tin.it

ABSTRACT

Philosophical Anthropology in 20th century has focused on the relation between natural and cultural dimension in human being. On this issue, of course, there have been many different conclusions. In this paper, I deal with Arnold Gehlen's and Helmuth Plessner's points of view. Gehlen considers the “biological deficiency” of man the condition of an unconditioned and full “opening to the world” and the transformation of man into an “artificial being” (increasingly far from nature). Instead, Plessner thinks that man is always a “natural animal” and that he can be an “eccentric being” only by means offered by his own nature. For this reason his “opening to the world” is conditioned, since culture is always interweaved with nature.

KEYWORDS

Philosophical anthropology, nature, culture, Gehlen, Plessner

Die Vielfalt kultureller Formen und die sich daraus ergebende Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur beschäftigt die europäischen Intellektuellen bereits seit der Epoche der Vorromantik. Die daraus hervorgegangene Debatte führte zum Durchbruch eines Menschenbildes, welches sich fort-schreitender Anverwandlung von Künstlichkeit verschrieb. Nicht verwunderlich also, dass die Kulturdimension des Menschen im Zentrum der Analysen der bedeutendsten Vertreter deutscher Anthropologie innerhalb der ersten zwei Jahrzehnte des XX. Jahrhunderts steht. Wenn sich also die Philosophie vordringlich dem Problem der menschlichen Natur und ihrer zu erhellenden Aspekte zuwendet – zu einer Zeit umwälzender technischer Entwicklungen – muss die Aufmerksamkeit geradezu auf diese charakteristische Fähigkeit des Menschen gelenkt werden.

Zugrunde liegt dem die Überzeugung, dass nur der Mensch ein “Kulturtier” ist. Nur er erschafft komplexe Symbolsysteme, findet seinen Ausdruck mittels Kunst und befragt die Welt wissenschaft-lich; nur er baut mächtige Maschinen und beherrscht die Natur. Die Anthropologie hatte dabei

zu erfassen, inwieweit dieses Wesensmerkmal von einer spezifischen Konstitution abhängt oder wie dieses zugänglich sei; wie auch immer: *dass* diese Phänomene zufolge eines besonderen Wesens betrachtet werden müssen (obwohl daraus nicht immer streng ontologische Forschung resultierte) galt als unzweifelhaft, wie zudem eine gewisse Distanz des Menschen zur Natur, zu jener Sphäre also, die vor allem dem Tier als typisch (und hinreichend) zugeschrieben wurde, zu welchem der Mensch einen weit entfernten Verwandten darstellte. Trotz unterschiedlicher Auslegungen der Evolutionstheorie – oder vielleicht gerade ihretwegen – die die Ähnlichkeiten zwischen den Arten zu stark betonte (obwohl sie den Menschen auf die höchste Evolutionsstufe stellte) erwies es sich als notwendig, das entscheidende *Was* zu finden, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Diese Unterscheidung hatte unbedingt “adelnd” auszufallen, denn hier ging es um eine Hinwendung (mit axiologischer Urteile oder ohne diese) zu einer fortgeschrittenen Stellung von höherer Komplexität und Verkomplizierung, auch wenn dabei ein echter biologischer Mangel vorausgesetzt wurde. Letzterer zeigt sich bei Arnold Gehlen, dem Nachzügler unter den Vertretern der erwähnten anthropologischen Strömung. In Anknüpfung an Schiller und insbesondere an Herder verortet Gehlen die Entwicklung der spezifischen Eigenschaften des Menschen in einer Beschränkung seines natürlichen Vermögens: Während das Tier bei der Verrichtung seiner Lebensfunktionen gänzlich von Natur umsorgt wird, erscheint der Mensch völlig sich selbst überlassen. Von Geburt an ist er zu kreativer Einrichtung zwecks Überlebens gezwungen, wobei zunächst nicht so sehr der Aspekt der Selbständigkeit oder der Selbstgenügsamkeit dieser Seienden in den Vordergrund rückt, als vielmehr die charakteristische Ausrichtung seiner Entwicklung: je mehr dieses Seiende sich vom Naturzustand entfernt, dem es entstammt, desto mehr Widerstandskraft scheint es zu besitzen. Die Existenzmöglichkeiten des Menschen hängen scheinbar ausschließlich von seiner Fähigkeit zur Naturveränderung ab. Seine Umgebung in eine Enklave zu verwandeln und, wenn das auf theoretischer Ebene eine existenzielle Verlagerung in die Kultursphäre (und Zivilisationssphäre) bedeutet, kann das auf ethischer Ebene zu einem Desinteresse (oder zur Abwehrhaltung) gegenüber einer Umwelt führen – die gesamte Natur betreffend – die als entfremdet, ja sogar feindselig wahrgenommen wird¹.

Unter natürlichen Umständen, d.h. ausschließlich mit seiner biologischen Ausstattung versehen, könnte der Mensch – so Gehlen – nur einige Tage lang

¹ Diesbezüglich verweise ich auf meinen Aufsatz: *A distanza dalla natura. L'uomo e la tecnica in Gehlen*, “Aperture”, 2007/1, pp. 67-78.

überleben. Sein konstitutiver Mangel ist vielseitig und schwerwiegend: er ist bar natürlichen Schutzes gegenüber Witterungseinflüssen und Angriffen seitens anderer Tiere, er besitzt keine Eigenschaften und keinerlei Ausstattung, die in der Lage wären ihn über vielfältige äußere Gefahren hinwegzuheben; er ist ungeeignet zur Flucht und hat keinen Sinnes- und Instinktapparat, der mit dem der überwältigenden Mehrheit der anderen Tierarten vergleichbar wäre. Darüber hinaus benötigt der Mensch in seiner Kindheits- und Jugendphase eine unverhältnismäßig lange Zeitspanne des Beistands zum Selbständigwerden; er verbleibt also sehr lange in einer Phase der Abhängigkeit. So gesehen – präzisiert Gehlen – “ist ein höchst komplizierter, ein wunderbarer Aufbau erfordert, damit ein Wesen von *gerade dieser leiblichen Verfassung* morgen und nächste Woche und nächstes Jahr noch leben kann”². Natürlich, denn auf sich allein gestellt, schlecht ausgestattet, inmitten von Tieren, die betreffs Angriff und Abwehr wesentlich befähigter sind als er, würde der Mensch “schon längst ausgerottet”³ sein, wenn er es nicht verstanden hätte, sich alternative Überlebensmittel zuzulegen. Gerade aufgrund dieser ursprünglichen und unbedingten Bedürftigkeit kann der Mensch nicht anders als in die Welt der Künstlichkeit einzutreten. “Infolge seiner organischen Primitivität und Mittellosigkeit ist der Mensch”, so Gehlen, “in jeder wirklich natürlichen und urwüchsigen Natursphäre lebensunfähig. Er hat also den Ausfall der ihm versagten Mittel selbst einzuholen, und dies geschieht, indem er die Welt tätig ins Lebensdienliche umarbeitet”⁴. Der Mensch ist zur Erfindung von Waffen gezwungen und dazu sich Nahrung zu verschaffen, die ihm nicht zur Verfügung steht, er muss sich gegen die Witterung durchsetzen und für die Aufzucht seiner Nachkommen Sorge tragen. Technik als Organersatz, zur Verstärkung vorhandener Fähigkeit und zur Erleichterung extremer Kraftanstrengung erweist sich als unverzichtbarer Verbündeter⁵. Die Veränderung der natürlichen Grundlagen schreitet sowohl auf Ebene der materiellen Bearbeitung der Umgebungsrealität voran, als auch auf Ebene ihrer symbolischen Umsetzung, unter beständiger Entlastung des Menschen von massiver Anstrengung bei elementarer Lebenstätigkeit. Dabei werden

² A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. AULA-Verlag GmbH, Wiesbaden 1986, 13. Aufl.

S.16

³ ebenda, S. 33

⁴ ebenda, S. 37

⁵ “Die Seele ist so alt wie der Mensch”. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Vittorio Klostermann GmbH

Frankfurt am Main 2004 Bd. 6, S. 6

Energien frei, die auf höherer Ebene eingesetzt werden können (ohne dies implizit bewerten zu wollen), wie z.B im sprachlichen Ausdruck und bei der Vernunfttätigkeit. Deswegen begegnet der Mensch einer "Welt" dort, wo es für das Tier die Umwelt gibt, den natürlichen Ort, wo es Reize findet, die seinen Instinkten und seiner chemisch-physischen Konstitution entsprechen. Der Mensch begegnet einer – einerseits bereits erstellten, andererseits herzustellen - Dimension, die für ihn den einzig möglichen (im Gegensatz zu dem ursprünglich "unmöglichen") Lebensraum bildet. "Der Inbegriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt *Kultur*", sagt Gehlen, "und die Kulturwelt ist die menschliche Welt"⁶. Es ist daher klar, dass die Welt der Kultur die rettende Alternative für den Menschen konstituiert, wenn auch aufgezwungenermaßen. "Es gibt für ihn keine Existenzmöglichkeit in der unveränderten, in der nicht "entgifteten" Natur, und es gibt keinen "Naturmenschen" im strengen Sinn"⁷. So gesehen wird verständlich, dass der Natur (verstanden als Gesamtheit der vom Menschen unbearbeiteten Voraussetzungen) innerhalb dieser Theorie kein allzu großer Wert beigemessen wird. So, wie es den Menschen nicht ohne Distanz zum Tier gibt⁸, so auch keine menschliche Existenz ohne Distanz zur Natur. Die Aufgabe dieser Entfernung im Leben zu erfüllen wird zum Unterscheidungsmerkmal eines "technischen Wesens". Zur "Unnatürlichkeit" des Menschen gesellt sich eine gewisse "Antinaturalität".

Die im Verhältnis zum Außen innerhalb des Prozesses erfahrene Veränderung nennt sich "Weltoffenheit". Wenn es einem Lebenden gelingt, sich von dem zu emanzipieren, was es organisch ist, das heißt von seiner ursprünglichen Bindung zum Leben, wird es als weltoffen bezeichnet, indem es sich jetzt von rein biologischen Zwängen befreit hat; es ist zudem vom Verhältnis zu einer spezifischen Umwelt entbunden. Der Begriff ist direkt dem Denken Schellers entnommen: "Ein "geistiges" Wesen", schreibt Max Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, "ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern "umweltfrei" und, wie wir es nennen wollen,

⁶ A. Gehlen, *Der Mensch*, zitiert S. 38

⁷ ebenda S. 38. Gehlens Position hinsichtlich Rousseau ist eindeutig, siehe: A. Gehlen: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1961, S. 80

⁸ Gehlen betont ausdrücklich: "Wir sollen nicht ... einen nur graduellen Unterschied zwischen dem Menschen und den ihm nächststehenden höheren Tieren annehmen". *Der Mensch*, zitiert S. 35/36

“weltoffen”⁹. Weltoffenheit bezeichnet hier hauptsächlich das Vorhandensein einer geistigen Fähigkeit, einer höheren Gabe, die den Abstand von den rein biologischen Bedürfnissen dank Intuitionen und Vorstellungen, die dem Tier verschlossen bleiben. “Beim Tiere”, stellt Scheler klar, “[...] geht jede Handlung, jede Reaktion, die es vollzieht, auch die “intelligente”, aus von einer physiologischen Zuständlichkeit seines Nervensystems, der auf der psychischen Seite Instinkte, Triebimpulse und sinnliche Wahrnehmungen zugeordnet sind. Was für die Instinkte und Triebe nicht interessant ist, ist auch nicht gegeben, und was gegeben ist, ist dem Tier gegeben nur als *Widerstands*-zentrum für sein Verlangen und sein Verabscheuen, d.h. für das Tier als biologisches Zentrum”¹⁰. Die menschliche Verhaltensweise ist hingegen nicht den strukturellen Begrenzungen der Umwelt unterworfen: Die Handlungsmotivation entspringt der Fähigkeit zur Objektivierung der Umgebungsrealität; sie bleibt unabhängig vom physischen und psychischen Zustand des Organismus, der getrost vergessen werden kann. Die Erfahrung des objektiven Werts der Dinge kehrt das Verhältnis des Organismus zu seinem Außen um: es gibt keinerlei Abhängigkeit mehr und die charakteristische Geschlossenheit des strukturellen Reiz-Reaktionssystems verringert sich entschiedenermaßen¹¹. Deshalb ist der Mensch zur Anschauung eines einzigen Raums befähigt; er ist das Lebewesen, “das sich zu seinem Leben prinzipiell asketisch verhalten kann”. Der Mensch kann sich loslösen von organischen Bedürfnissen, er versteht es, sich der Bedrängnis physiologischer Notwendigkeit entgegenzustellen, die von der konkreten Existenz vorgegeben wurden¹². Damit ist die Offenheit einem edlen und freien Wesen zueigen, das sich in unvergleichlicher Weise über jedes andere Lebewesen erhebt; sie bleibt einem Wesen vorbehalten, welches Werte setzen kann und seinerseits wertbehaftet ist, indem es zu Gott ein besonderes Verhältnis unterhält. Gehlen hingegen verbindet den Begriff der Weltoffenheit vor allem mit den biologischen Eigenschaften des Menschen, mit seinem konstitutiven Nachteil und mit der Notwendigkeit zum Handeln. Obwohl die Entfremdung von der Natursphäre offensichtlich ist, ergibt sich ein indirektes Werturteil bezüglich der Stellung des Menschen im Kosmos. Beide Philosophen betrachten den Begriff in doppelter Valenz: er bedeutet sowohl Öffnung *der* Welt als auch Öffnung

⁹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, Bern und München 1962, S. 38.

¹⁰ ebenda

¹¹ ebenda S. 40

¹² ebenda S.55

gegenüber der Welt. Da es nicht mehr um einen spezifischen Ort geht, an dem allein der Organismus überleben kann, "weitet" sich sein Außen: Der Mensch kann überall leben, es gibt keine möglichen oder unmöglichen Orte für ihn. "Wir sehen ihn sich überall "erhalten""", sagt Gehlen, "am Pol als auch am Äquator, zu Wasser und zu Lande, in Wald, Sumpf, Berg und Steppe"¹³. Um sich aber naturaliter zu erhalten, muss sich der Mensch seine soziale und persönliche Welt von Mal zu Mal einrichten, indem er zwischen jeweils verschiedenen Verhältnismodalitäten wählt und immer neue Kulturformen anstrebt. Die Dimension der Künstlichkeit, in welche der Mensch sich stellt, nimmt deshalb verschiedenartige und unvorhersehbare Gestalt an. Sobald aber die zirkuläre Bindung zur Umwelt aufbricht, verliert auch das Leben des Menschen jede spezifische Prägung: das Subjekt erweist sich als unbestimmt und das Individuum entbehrt qualitative Bestimmungen. Ihm eröffnet sich also die Möglichkeit – und zugleich die Notwendigkeit – sich zu erschaffen, sich selbst mitsamt der Welt zu bilden: eine unvergleichliche, aber auch gewichtige Freiheit. Unvermeidlichkeit – betont Gehlen – ergibt sich aus dieser Lage: Ausgesetztheit, Unsicherheit und Problemhaftigkeit. Der Mensch begreift sich als einer Fülle von Reizen und beständigen unerwarteten Erfahrungen unterworfen; so wird ihm das Entwerfen zum Schicksal¹⁴. Als Garantie von zugleich Kraft und Schwäche, als Mischung aus Ungewissheit und Möglichkeit setzt sich die für den Menschen typische Weltoffenheit als voraussetzungslos. Scheler wie Gehlen zufolge ist der Mensch "das X, das sich in unbegrenztem Maße "weltoffen" verhalten kann"¹⁵. Anzahl und Variabilität der Bedingungen, die sich für ihn bestimmen, sowie sein Erfahrungsreichtum und die Unvorhersehbarkeit seiner Entscheidungen sind praktisch unbegrenzt: "Die Weltoffenheit des Menschen", stellt Gehlen klar, "ist eben deswegen eine so grenzlose und in ihrer Mannigfaltigkeit unausgelesene, weil der Mensch in dem Chaos der Umstände *unter allen* Bedingungen auch solche finden muss, aus denen er sich eine Hilfe machen kann, ein Werkzeug, eine Erfahrung die ausnutzbar ist, soll er überhaupt

¹³ A. Gehlen, *Anthropologische Forschungen*, zitiert S.60

¹⁴ A. Gehlen, *Der Mensch*, zitiert S.36. Daraus leitet Gehlen ab, den Menschen erzieherisch und disziplinarisch (im strengen Sinn) anzuleiten, um ihm zu geben, was er von Natur aus entbehrt: Sicherheit. Dem folgt eine auf Hierarchie angelegte Staatstheorie betont konservativen Zuschnitts (siehe: *Moral und Hypermoral* AULA – Verlag GmbH, Wiesbaden 1986). Das ist aber nicht die einzig mögliche Schlussfolgerung aus seinen anthropologischen Prämissen.

¹⁵ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, zitiert S.40

existieren können”¹⁶. Es versteht sich von selbst, dass, je überlegener die Weltoffenheit ausfällt, desto radikaler der Bruch mit einer natürlichen Situation sein kann, in welcher (Gehlen zufolge) der Mensch keine Überlebenschance gehabt hätte. Diese Offenheit erscheint daher “total” und ihr Potential unermesslich. Auch in Plessners anthropologischem Verständnis¹⁷ ist die “Weltoffenheit” ein Schlüsselbegriff. Für Plessner aber gibt es keine Öffnung (jegliche Öffnung) ohne eine Schließung. Infolgedessen wird das organisch Seiende umso weltoffener, je “reflexiv geschlossener” seine konstitutive Form ist, die exzentrische Projektion zum Außen hingegen, zum von sich Anderen und über sich hinaus (die Welt) erweist sich als proportional komplex zur Evolution ihrer “zentrischen Vertiefung”. Mit Sicherheit liegt der Grund dafür in der dialektischen Struktur, die die gesamte Herleitung der organischen Modale festlegt und die zudem die existenzielle Struktur des Menschen zutiefst vorgibt¹⁸. Tatsache ist, dass für Plessner eine Distanzierung von der Natur in Begriffen der Loslösung nicht in Frage kommt, wie das bei Gehlen und Scheler der Fall ist, d.h. vermittelt eines Eintretens in die Kulturdimension, geschuldet einer vollständigen und absoluten Öffnung zur Welt.

Scheler und Gehlen dekreditieren auf jeweils eigene Weise ein Abrücken des Menschen von der Natur, das sich als “wesentlich” benennen lässt, i.d.S., dass der Mensch letztlich zur Selbstbestimmung in seiner Besonderheit sich der Loslösung von der Natursphäre, insbesondere von derjenigen des Tieres, bedient. Bei Scheler, wie gesagt, geschieht dieses Abrücken metaphysisch, unter Teilhabe des Menschen an einem geistigen Prinzip; bei Gehlen hingegen verläuft dieses vermittelt des empirischen Zusammenfalls menschlicher Anlagen mit dem Entstehen des technisch-kulturellen Universums. In Plessners Denken kann sich keine in diesem Sinn “wesentliche” Distanzierung von der Natursphäre ergeben: Der Mensch kann seiner Naturverwurzelung nicht entsagen, sowie er auch seine Animalität nicht verleugnen kann.

¹⁶ A. Gehlen, *Der Mensch*, zitiert S.37

¹⁷ Explizit, d.h. in dieser Benennung erwähnt, ist der Begriff “Öffnung gegenüber der Welt” in dem Werk: *Die Stufen des*

Organischen und der Mensch nicht vorhanden, erst in späteren Schriften Plessners tritt er auf. Dessen ungeachtet ist er

in dem Grundlagenwerk des Jahres 1928 vorausgesetzt.

¹⁸ Zu dieser Frage verweise ich auf meinen Aufsatz *Filosofia della natura e antropologia nel pensiero di Helmuth*

Plessner, “Annali del Dipartimento di Filosofia dell’Università di Firenze”, n.s. I (1995), S. 59-77.

Das positionale Prinzip¹⁹ selbst erlegt diese Bindung auf: nur *als* Tier kann der Mensch “über” das Tier hinausgehen, nur *als* zentrisch kann der Mensch (auch) exzentrisch²⁰ sein: “Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch”²¹. Die Zentrität also, d.h. die charakteristische Bedingung eines konkret in die Aktualität seiner biologischen Bedürfnisse gestellten Wesens bildet weiterhin den grundlegendsten Zug menschlicher Realität. Die Animalität (das Animalische) lässt nie von ihm los, und für wie überlegen auch immer er sich halten mag: es geschieht gerade von seiner tierischen Realität heraus, dass seine Existenz sich ergibt. Es gibt keine menschliche Realität ohne tierische Realität; gleichfalls gibt es keine kulturelle Identität ohne natürliche Realität. Das heißt offensichtlich nicht nur, dass es immer einen Naturaspekt bei menschlicher Existenz gibt, sondern auch, dass dieser Aspekt in konkreter und notwendiger Weise bei der von Menschen erzeugten kulturellen Realität ins Spiel tritt, und dass ein ganzes Universum an Instinkteinstellungen und eingeborenen oder tendenziellen Verhaltensmodalitäten (die unter gewissem Aspekt “animalisch” sind) es gar nicht verhindern können, entscheidend in die “geistigsten” Angelegenheiten des Menschen einzugreifen, da sie im Grunde mit zu den Ursachen zählen.

Als ex-zentrisch entwirft sich der Mensch jenseits der begrenzten, unmittelbaren existenziellen Form eines Seins, welches im “Hier und Jetzt” gesetzt ist. Das heißt trotzdem nicht, dass der Mensch nicht auch und immer in einem “Hier und Jetzt” ist und dass nicht eine Form von Unmittelbarkeit (notgedrungenenerweise) eingreift in der Bestimmung seiner komplexen und komplizierten Vermittlung zur Welt. Wenn sich hingegen diese existenziale Form nicht ergäbe, ergäbe sich auch nicht die *conditio sine qua non* seiner Exzentrität; weil nämlich besagter Zentralitäts- bzw. “Konzentrations”-aspekt in der biologischen und natürlichen Dimension fehlen würde, dessen wahre und (im dialektischen Sinne) vollständige Verwirklichung seine klare Überwindung impliziert (offensichtlich ohne Aufhebung des vorausgegangenen Stadiums). Der Mensch befindet sich im Zentrum seiner Positionalität und verwirklicht die Zentrität seines Daseins durch das

¹⁹ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, GS Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003, S. 181ff.

²⁰ Die Tierform charakterisiert sich durch die Exzentrität: die menschliche Exzentrität. Letztere entspringt der ersteren

aufgrund dialektischer Evolution und umfasst sie daher wesensmäßig mit.

²¹ ebenda, S. 364.

Bewusstsein, da zu sein. Deswegen bleibt er nicht einfach in dieser Position befangen, wie das Tier, welches “aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht”, vielmehr sieht er sich “auf seiner Mitte zu stehen und so von einer Gestelltheit zugleich zu wissen”. Folglich ist “dieser Daseinsmodus des in seiner Gestelltheit Stehens nur als *Vollzug* vom Zentrum der Gestelltheit möglich”²². Das Moment des “im Zentrum seiner Position” Verbleibens ist wesentlich, es ist sogar seine eigentliche Verwirklichung, die die selbstbewusste und kulturelle Existenzmodalität des Menschen tatsächlich ausmacht.

Aus diesem Grund vermutet Plessner: “Weltoffenheit ohne jede Einschränkung kann ihm nicht zukommen. Sie wäre nur einem Subjekt möglich das - wie die mittelalterliche Theologie sich den Engel dachte - leiblos wäre oder einen pneumatisierten Leib besäße, wobei Welt den Inbegriff des Wirklichen in seiner Unverhülltheit bedeutet”²³. Tatsächlich ist es aber nicht so. Der Mensch ist keineswegs von rein geistiger Substanz; im Gegenteil: er verfügt über einen physischen Körper, an den er in der Bestimmung seiner Position im Kosmos gebunden ist. Die Welt, in der der Mensch lebt, setzt sich aus Phänomenen zusammen, die durch den Filter unserer Sinneswahrnehmung und unserer praktischen Absicht oder Notwendigkeit laufen, wobei die Bestimmung vieler Aspekte des Realen uns nur dank hypothetischer inferenzialer und abstrakter Erkenntnisformen ermöglicht wird: “Die Umweghaftigkeit”, stellt Plessner klar, “unseres Erkennens auf Grund ständiger Trennung von Erscheinung und Sache selber, die typische Fragehaltung, welche gleichermaßen den magischen Praktiken, dem Mythos und der eigentlichen Wissenschaft vorausliegt, zeigt eine Indirektheit und Gebrochenheit unseres Weltverhältnisses, die durch den Begriff der Weltoffenheit zum mindesten missverständlich wird”²⁴.

Von einer totalen Weltoffenheit zu sprechen ist deshalb abwegig. Eine solche Auffassung gestattet es nicht den fragmentarischen und bedingten Charakter der Beziehung zur Welt, die dem Menschen möglich ist, richtig zu bewerten. Zudem verkennt diese Auffassung deren fundamentalen dialektischen Regulationsmechanismus: “Unsere Offenheit ist durch Barrieren begrenzt, über die hinweg nur die Sache selbst sich erreichen und

²² ebenda S. 384. Ganz offensichtlich hat der Verwirklichungsbegriff zu tun mit der Verwirklichung einer Potenzialität im

dialektischen Sinn. Siehe auch den Begriff der “Grenzverwirklichung”, ebenda. S. 154 ff.

²³ H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana*, in GS Bd.VIII, Frankfurt a.M. 1983, S. 187.

²⁴ ebenda, S. 188.

fassen lässt”²⁵. Offenheit und Geschlossenheit werden demnach immer zusammengefasst in einem präzisen Verhältnis reziproker Anordnung innerhalb eines Entwicklungsprozesses, in dem die Überwindung nie die Bedeutung des Verlustes dessen annimmt, was vorangeht bzw. entgegengesetzt ist²⁶. Das gilt für die Abstufung der organischen Realität ganz allgemein (für die der Mensch nichts anderes ist als eine “weiterentwickelte organische Form” des Tieres), wie für die Bestimmung der spezifischen Exzentrizität. Für die Beschreibung der menschlichen Ausdrucksmodalität sowie für das Verhältnis zwischen Körperlichkeit und Bewusstsein gilt: “Nur in der Verschränkung von Abgehobenheit und Dabeisein, Ferne und Nähe erfüllt die Bewusstseinsimmanenz ihren wirklichkeitsaufschließenden Sinn. Nur in der Vermittlung durch meinen Körper”, sagt Plessner, “der ich selbst leibhaftig bin (obwohl ich ihn habe), ist das Ich bei den Dingen, schauend und handelnd”²⁷. Im Übrigen lebt der Mensch seine ganze Existenz im Zeichen des Kontrasts und der Entgegensetzung, einer paradoxen Entgegensetzung, kurz gefasst: “Die Exzentrizität bedeutet für den so Gestellten einen in sich unlösbaren Widerspruch. Zwar wird er durch sie einer Außenwelt und einer Mitwelt eingegliedert und erfasst sich selber innerlich als Wirklichkeit. Aber dieser Kontakt mit dem Sein ist teuer erkaufte. Exzentrisch gestellt steht er da, wo er steht, und zugleich nicht da, wo er steht. Das Hier, in dem er lebt und auf das die gesamte Umwelt in Totalkonvergenz bezogen ist, das absolute, das nicht relativierbare Hier-Jetzt seiner Position, nimmt er zugleich ein und nicht ein. Er ist in sein Leben gestellt, er steht “dahinter”, “darüber” und bildet daher die aus dem Kreifeld ausgegliederte Mitte der Umwelt. Exzentrische Mitte bleibt aber ein Widersinn, auch wenn sie verwirklicht ist”²⁸. Der für die menschliche Existenz charakteristische Kontrast hat seinen Ursprung exakt in dem Verhältnis des Menschen zu seiner Natürlichkeit. Aus diesem Grund ist und bleibt der Mensch immer ein “Naturseiendes”. Anders als bei Scheler und Gehlen kann der Mensch bei Plessner nie “aus seinem Wesen heraus” die feste Bindung zur Natursphäre und Animalität zerschneiden. Die exzentrische Lebensform erlegt ihm die Leitung seiner Existenz auf, weshalb

²⁵ ebenda.

²⁶ Plessner zufolge rechnet das Leben “mit dieser Gliederbarkeit, Stabilität und Beweglichkeit, einem Minimum von Eindeutigkeit und Elastizität, Ordnung und Bildsamkeit, Geschlossenheit und Offenheit”. H. Plessner *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, GS VII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, S. 361.

²⁷ ebenda, S. 247.

²⁸ H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, zitiert, S. 420.

der Mensch - notwendigerweise gezwungen wie möglicherseits verführt – seine “höheren” Anlagen vollzieht, die dem Schicksal eines Prometheus eingeschrieben sind: “In sehr verschiedener Form und Wertbetonung ist dieses Grundgesetz der eigenen Existenz dem Menschen zum Bewusstsein gekommen, immer aber mischt sich in das Wissen darum der Schmerz um die unerreichbare Natürlichkeit der anderen Lebewesen. Ihre Instinktsicherheit ist seiner Freiheit und Voraussicht verloren gegangen. Sie existieren direct, ohne von sich und den Dingen zu wissen, sie sehen nicht ihre Nacktheit – und der himmlische Vater ernähret sie doch. Dem Menschen dagegen ist mit dem Wissen die Direktheit verlorengegangen, er sieht seine Nacktheit, schämt sich seiner Blöße und muss daher auf Umwegen über künstliche Dinge leben”²⁹. Dieses Wesen ist zum Selbstentwurf gezwungen, dazu, sich selbst zu erzeugen, seine ursprüngliche Voraussetzung mit einem “nichtnatürlichem Komplement” zu interagieren, mit der Herstellung einer Dimension von „nichtnatürlicher Art“³⁰.

Das heißt also, dass die Naturbotschaft selbst, die der Wesensstruktur des Menschen innerlich ist, ihn dazu zwingt sein Sein zu überschreiten, um einem bestimmten Werden zu folgen; es drängt ihn, vermittels eines “streng” natürlichen Status überzuwechseln. Seine Künstlichkeit aber kann die Naturherkunft nicht leugnen: die natürliche Künstlichkeit ist fundamentales anthropologisches Gesetz. Dass der Mensch “von Natur” künstlich³¹ ist, bedeutet, dass er es ist “aus Gründen seiner Existenzform”, da der Mensch nicht ohne den Rückgriff auf die Künstlichkeit überleben könnte, wie Gehlen vermutet, sondern der Mensch könnte überhaupt nicht „sein“, es könnte ihn nicht geben, er könnte seine eigene Realität nicht begreifen.

Wenn Plessner sich eine positionale Entwicklungsstufe vorzustellen vermag, die derjenigen des Tieres nahekommt, nur eben in der Form eines Seienden, das als dialektische Überwindung der vorangegangenen Stufe³² verwirklicht wurde, muss die neue Natur diesen Bruch in sich tragen, indem sie ihn zeigt und durch den sie “existiert”. Deswegen erscheint der Mensch in höchster Distanz zur Tierform (Garantie der Lokalisierung, Stabilität und Verhaltenssicherheit): “Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er “etwas werden” und sich das Gleichgewicht schaffen”³³.

²⁹ ebenda S. 384.

³⁰ ebenda S. 385.

³¹ ebenda S. 385.

³² siehe: ebenda S. 361.

³³ ebenda S. 385.

Und trotzdem gerinnt sie, die Distanz, zum Nichts. Durch sein Wirken schafft sich der Mensch sein Gleichgewicht; mithilfe "außernatürlicher" Kulturdinge versucht er aus der Unmündigkeit herauszutreten, in die seine spezifische Existenzform ihn stellt. "Um sich ins Gleichgewicht erst zu bringen", sagt Plessner, "und nicht, um es zu verlassen, wird der Mensch das dauernd nach Neuem strebende Wesen"³⁴, indem er sich in eine Art zweite Natur flüchtet, wobei der Mensch sich niemals von der ersten, konkreten Natürlichkeit lossagen kann.

Die Suche nach Kompensation führt das Entstehen von Kultur auf ein Bedürfnis zurück, auf einen grundlegend naturhaften Status, der von der positionalen Form des Menschen nicht zu trennen ist. Es lässt sich feststellen, dass das Bedürfnis, von dem Plessner spricht, eigentlich nicht von einem Nichtanwesenden bestimmt ist; es ist auch nicht von der Art eines Bedürfnisses aus biologischem Mangel, auf das sich Gehlen mit seiner Theorie des Handelns beruft. Dies, weil etwas in der Naturverfassung des Menschen fehlt, das sich als Bedürfnis nach Kultur äußert: "Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit", fährt Plessner fort, "bilden ein und denselben Tatbestand. Bedürftigkeit darf hier nicht in einem subjektiven Sinne und psychologisch aufgefasst werden. Sie ist allen Bedürfnissen, jedem Drang, jedem Trieb, jeder Tendenz, jedem Willen des Menschen vorgegeben. In dieser Bedürftigkeit oder Nacktheit liegt das *Movens* für alle spezifisch menschliche, d.h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das *Werkzeug* und dasjenige, dem es dient: der *Kultur*"³⁵.

Nur eine solche Konzeption scheint in der Lage, den oft nicht-instrumentellen und außerutilitaristischen Wert von Kulturzielen zu erklären und gleichzeitig einen plausiblen Grund zu bieten zur dauernden, unüberwindbaren Konfliktualität zwischen Naturbindung und Freiheitsverheißung, die die Existenz des Menschen verlässlich begleitet³⁶. Kultur ist Folge eines unruhigen Tuns, das nur als "ontische Notwendigkeit" begreifbar ist. "Nur weil der Mensch von Natur halb ist und (was damit wesensverknüpft ist) über sich steht, bildet Künstlichkeit das Mittel, mit sich und der Welt ins Gleichgewicht zu kommen", sagt Plessner³⁷. Besser aber wäre: er "versucht" ins Gleichgewicht zu kommen. Nur so kann der Mensch

³⁴ ebenda S. 395.

³⁵ ebenda S. 385.

³⁶ "Dieser Gegensatz besteht. Naturgesetz tritt gegen Sittengesetz, Pflicht kämpft mit Neigung, der Konflikt ist die Mitte seiner Existenz, wie sie sich stellt", ebenda, S. 3391-392.

³⁷ ebenda S. 396.

sich erklären, warum er “sich nicht beruhigen” kann im Innern der Kultursphäre, warum er keine Dimension der Ruhe und keine endgültige Geborgenheit finden kann.