

Helmuth Plessner
Die Stufen des
Organischen und
der Mensch
Einleitung in die
philosophische
Anthropologie

Gesammelte Schriften IV
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1627

Helmuth Plessner Gesammelte Schriften

Herausgegeben von
Günter Dux, Odo Marquard
und Elisabeth Ströker
unter Mitwirkung
von Richard W. Schmidt,
Angelika Wetterer
und Michael-Joachim Zemlin

Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* gehört zu den zentralen Texten der modernen philosophischen Anthropologie. Hier wird die alte Frage nach dem Wesen des Menschen in überraschender und höchst wirkungsreicher Weise neu gestellt. Im Mittelpunkt steht der Begriff der Positionalität, mit dem die Stellung des Menschen in der Welt und in seiner Beziehung zu Lebtem wie zu Unlebtem zu bestimmen versucht wird.

Helmuth Plessner
Die Stufen des Organischen
und der Mensch

Einleitung in die
philosophische Anthropologie

Gesammelte Schriften IV

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2016

Erste Auflage 2003

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1627

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1981

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29227-3

Inhalt

Vorwort zur ersten Auflage	9
Vorwort zur zweiten Auflage	13

ERSTES KAPITEL ZIEL UND GEGENSTAND

1. Die Ausbildung der spekulativen Lebensphilosophie in Opposition zur Erfahrung (Bergson-Spengler)	39
2. Die lebensphilosophische Problemlage unter dem Ge- sichtspunkt der Theorie der Geisteswissenschaften (Dil- they-Misch)	49
3. Der Arbeitsplan für die Grundlegung der Philosophie des Menschen	63

ZWEITES KAPITEL DER CARTESIANISCHE EINWAND UND DIE PROBLEMSTELLUNG

1. Die Alternative von Ausdehnung und Innerlichkeit und das Problem der Erscheinung	78
2. Die Zurückführung der Erscheinung auf die Innerlichkeit	82
3. Satz der Immanenz. Die Vorgegebenheit der Innerlichkeit und ihre Verdinglichung	86
4. Ausdehnung als Außenwelt, Innerlichkeit als Innenwelt	92
5. Satz der Vorstellung. Das Element Empfindung	98
6. Die Unzugänglichkeit des fremden Ichs nach dem Prinzip des Sensualismus	103
7. Die Forderung nach einer Revision des cartesianischen Al- ternativprinzips im Interesse der Wissenschaft vom Leben	107
8. Formulierung der Ausgangsfrage in methodischer Hinsicht	115

DRITTES KAPITEL
DIE THESE

1. Das Thema	127
2. Der Doppelaspekt in der Erscheinungsweise des gewöhnlichen Wahrnehmungsdinges	128
3. Gegen die Mißdeutung dieser Analyse. Engere Fassung der Aufgabe	134
4. Die Doppelaspektivität des belebten Wahrnehmungsdinges. Ihre gestalttheoretische Deutung. Köhler contra Driesch	138
5. Wie ist Doppelaspektivität möglich? Das Wesen der Grenze	149
6. Die Aufgabe einer Theorie der organischen Wesensmerkmale	156
7. Definitionen des Lebens	163
8. Charakter und Gegenstand einer Theorie der organischen Wesensmerkmale	171

VIERTES KAPITEL
DIE DASEINSWEISEN DER LEBENDIGKEIT

1. Indikatorische Wesensmerkmale der Lebendigkeit	177
2. Die Positionalität des lebendigen Seins und seine Raumhaftigkeit	181
3. Prozeßcharakter und Typenhaftigkeit des lebendigen Seins. Dynamischer Charakter der lebendigen Form. Individualität des lebendigen Einzeldinges	187
4. Entwicklungscharakter des lebendigen Prozesses	194
5. Die Kurve der Entwicklung. Altern und Tod	203
6. Systemcharakter des lebendigen Einzeldinges	212
7. Selbstregulierbarkeit des lebendigen Einzeldinges und harmonische Äquipotentialität der Teile	218
8. Organisiertheit des lebendigen Einzeldinges. Der Doppelsinn der Organe	224

9. Die Zeithaftigkeit des lebendigen Seins	231
10. Die positionale Raum-Zeitunion und der natürliche Ort	241

FÜNFTES KAPITEL

DIE ORGANISATIONSWEISEN DES LEBENDIGEN DASEINS PFLANZE UND TIER

1. Der Lebenskreis	246
2. Assimilation – Dissimilation	258
3. Angepaßtheit und Anpassung	263
4. Fortpflanzung, Vererbung, Selektion	275
5. Die offene Organisationsform der Pflanze	282
6. Die geschlossene Organisationsform des Tieres	291

SECHSTES KAPITEL

DIE SPHÄRE DES TIERES

1. Die Positionalität der geschlossenen Form. Zentralität und Frontalität	303
2. Die Zuordnung von Reiz und Reaktion bei ausgeschaltetem Subjekt (Typ der dezentralistischen Organisation)	312
3. Die Zuordnung von Reiz und Reaktion durch das Subjekt (Typ der zentralistischen Organisation)	316
4. Komplexqualitative und dingliche Gliederung des tierischen Umfeldes	330
5. Intelligenz	343
6. Gedächtnis	348
7. Das Gedächtnis als Einheit von Residuum und Antizipation	355

SIEBENTES KAPITEL

DIE SPHÄRE DES MENSCHEN

1. Die Positionalität der exzentrischen Form. Das Ich und der Personcharakter	360
---	-----

2. Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt	365
3. Die anthropologischen Grundgesetze: I. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit	383
4. Die anthropologischen Grundgesetze: II. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit. Immanenz und Expressivität	396
5. Die anthropologischen Grundgesetze: III. Das Gesetz des utopischen Standorts. Nichtigkeit und Transzendenz	419
Nachtrag	426
Sachregister	443
Namensregister	453
Editorische Notiz	456

Vorwort zur ersten Auflage

Die entscheidenden Anregungen zu diesem Buch empfing ich in meinen Heidelberger Zoologenjahren als Schüler von Bütschli und Herbst, Windelband und Troeltsch, Driesch und Lask aus den tiefgehenden Spannungen, die zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bestanden. Sie trieben den, der das Eine dem Anderen nicht opfern wollte, dazu an, auf neue Möglichkeiten philosophischen Naturverständnisses zu sinnen, die ebenso sehr der scharfen Kritik damaliger Philosophie gewachsen wie für die Impulse besonders der neuen Biologie Drieschs und Uexkülls aufnahmebereit waren. Den ersten Schritt in dieser Richtung glaube ich in der »Einheit der Sinne« (1923)* getan zu haben. Während ihrer Niederschrift faßte ich den Plan zu der hier vorliegenden Arbeit und hatte die Absicht, sie in Form einer kürzeren Broschüre, gewissermaßen als Nachtrag zum letzten Kapitel des genannten Buches, zu veröffentlichen. Die Ausarbeitung überzeugte mich von der Unmöglichkeit eines derartigen Vorhabens. Das Ganze war breiter anzulegen und in Fundament und Methode selbständig zu gestalten. 1924 kündigte ich es in dem Vorwort zu den »Grenzen der Gemeinschaft« unter dem Titel »Pflanze, Tier, Mensch. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form« an.** Äußere Hemmungen und die große Schwierigkeit, auf einem von der neueren philosophischen Tradition vernachlässigten Boden arbeiten zu müssen, verzögerten den Abschluß des Manuskripts bis zum Herbst 1926.

Die Probleme einer philosophischen Biologie und Anthropologie, die es behandelt, hatten sich aus konsequenter Weiterverfolgung meiner sinnesphilosophischen Untersuchungen ergeben. Die Theorie der Sinnesmodalität als einer je spezifischen Verhältnis-

* Helmut Plessner, Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes, Bonn 1923 (jetzt: Gesammelte Schriften Bd. III).

** ders., Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Bonn 1924, S. 10 (jetzt: Gesammelte Schriften Bd. V).

form von Leib und Psyche bzw. Materialität und Sinnggebung drängte – besonders im Problem der sogenannten niederen Sinne und in dem Problem der Objektivität der Sinnesqualitäten nach einer fundamentaleren Fassung des Verhältnisses von Leib und Umwelt. Von hier aus eröffnete sich die Einsicht in bestimmte Korrelationsgesetze von Leibform und Umweltform, welche offenbar Organisationsgesetze des Lebens darstellen. Zu einer Korrelationsstufentheorie von Lebensform und Lebenssphäre, die den pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebenstyp umfaßt, war dann nur noch ein Schritt. – Neben dieser Entwicklung aus den Fragen der Elementartheorie der Erkenntnis führten mich sozialphilosophische Studien direkt auf das anthropologische Problem.

Es kann nicht die Aufgabe des Vorworts sein, den zeitgeschichtlichen Hintergrund der neuen Fragestellung aufzurollen. Soweit es sachlich notwendig ist, geschieht es in der Arbeit selbst. Selbstverständlich wäre sie ohne die Umwälzungen der letzten Zeit im Gebiete der Psychologie, der Soziologie und Biologie, vor allem aber der philosophischen Methodik, nicht möglich gewesen. Im übrigen wird sich in unseren Tagen noch keine Entscheidung darüber fällen lassen, welche Mächte an der Entstehung der neuen philosophischen Disziplinen stärker beteiligt sind, ob die Psychoanalyse oder die Lebensphilosophie, ob die Kultursoziologie oder die Phänomenologie, ob die Geistesgeschichte oder die Krisen in der Medizin. Angesichts solcher Aktualität des neuen Buches ist es sachlich jedenfalls von Wichtigkeit, daß man die Eigenwüchsigkeit seiner Konzeption im Auge behält. Nichts kann der Sache der philosophischen Biologie und Anthropologie so sehr schaden, als wenn man an sie die Maßstäbe einer aus den verschiedensten Wissenschaften gewonnenen, zeittendenzbedingten Synthese heranträgt.

In der Überzeugung, daß es sich bei diesen Disziplinen um Wissenschaften von eigener Methodik mit ursprünglichem Anschauungsfundament handelt, stimmen die folgenden Untersuchungen mit den Ansichten jenes genialen Forschers überein, der – soweit es sich literarisch übersehen läßt – bis heute allein auf diesem

Gebiete gearbeitet hat: Schelers unbestreitbares Verdienst ist es, in seinen Untersuchungen über Emotionalprobleme, über Strukturgesetze der Person und die Strukturzusammenhänge von Person und Welt eine Fülle von Entdeckungen gemacht zu haben, die zum thematischen Bestand der philosophischen Biologie und Anthropologie gehören. Seine Tätigkeit in den letzten Jahren zeigt überdies, daß er im Begriff ist, unter Zusammenfassung auch weiter zurückliegender biophilosophischer Analysen – die dem älteren Münchener und Göttinger Phänomenologenkreis teilweise bekannt gewesen sind und z. B. Hedwig Conrad-Martius' Ansätze in ihren »Metaphysischen Gesprächen« beeinflusst haben* – zu einer Grundlegung der philosophischen Anthropologie auszubauen. Erhoffen wir also hinsichtlich der Gegenstände unserer Arbeit eine möglicherweise weitgehende Übereinstimmung mit den Schelerschen Forschungen, so dürfen darüber doch die wesentlichen Unterschiede im Ansatz der Probleme nicht übersehen werden. Scheler ist, unbeschadet der metaphysischen Tendenzen seiner Philosophie, in allen Grundlegungsfragen Phänomenologe. Seine wesentlichen Arbeiten bis zu den letzten Publikationen zeigen ihn primär phänomenologisch orientiert. Gegen eine Verwendung der Phänomenologie als grundlagesichernder Forschungshaltung haben wir uns aber seit unserer 1918 erschienenen Methodenschrift** gewehrt. Wir gehen hier auf diesen Punkt nicht näher ein. Phänomenologische Arbeit bedarf u. E. für die Philosophie einer bestimmten methodischen Führung, die weder aus der Empirie noch aus einer Metaphysik stammen kann.

Von den großen Denkern der jüngsten Vergangenheit hat das keiner tiefer gewußt als Wilhelm Dilthey, dessen Philosophie und Geschichtsschreibung methodisch und material eine wesentliche Quelle der neuen Problemstellung der philosophischen Anthropologie bedeutet. Georg Misch ist es zu verdanken, daß wir heute die mit Diltheys Ideen gegebene Revolution der Philosophie erkennen, deren Prinzipien er zuletzt in seiner Arbeit »Die Idee der

* Hedwig Conrad-Martius, *Metaphysische Gespräche*, Halle 1921.

** Helmuth Plessner, *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*, Heidelberg 1918 (jetzt: *Gesammelte Schriften* Bd. I).

Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«* auch programmatisch formulierte. Wenn wir trotzdem zu den (uns erst während der Drucklegung bekannt gewordenen) Forschungen Heideggers, die sehr stark von der Konzeption Diltheys getragen sind, in manchem Distanz halten müssen, so hauptsächlich nur darum, weil wir den Grundsatz Heideggers (Sein und Zeit, Halle 1927) nicht anerkennen können, daß der Untersuchung außermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse. Diese Idee zeigt ihn noch im Banne jener alten Tradition (die sich in den verschiedensten Formen des Subjektivismus niedergeschlagen hat), wonach der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich im Blick auf das Erfragte Liegende ist. Wir verteidigen im Gegensatz dazu die These – die der Sinn unseres naturphilosophischen Ansatzes und seine Legitimation ist –, daß sich der Mensch in seinem Sein vor allem anderen Sein dadurch auszeichnet, *sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein*, durch eben diese Exzentrizität seiner Lebensform sich selber als Element in einem Meer des Seins vorzufinden und damit trotz des nichtseinsmäßigen Charakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt zu gehören. Diese Situation der Exzentrizität (wiewohl nicht in dieser Formulierung und nicht als Lebensform) als Boden und Medium der Philosophie zum ersten Male bestimmt zu haben, ist das Verdienst des Buches »Der Begriff der Intuition« (Halle 1926) von Josef König. Mit seinen systematischen Untersuchungen ergeben sich daher auf überraschende, weil weder im Problemansatz noch im Ziel der Untersuchung selbst vorgeahnte, Weise Beziehungen, deren Erörterung kommenden Arbeiten vorbehalten bleibt.

* In: Österreichische Rundschau, 20. Jg., Heft 5, München/Wien/Berlin 1924, S. 359-372. Abgedruckt in: Kant-Studien, Bd. 31, Berlin 1926, S. 536-548.

Vorwort zur zweiten Auflage

Wenn ein Autor sich zum unveränderten Neudruck seines Buches entschließt, das 1928, vor sechsunddreißig Jahren, herauskam, ist er dem Leser eine Erklärung schuldig. Indolenz und Selbstüberschätzung reichen denn doch nicht hin. Das Beharren beim alten Text muß in der Sache begründet sein, die er vorträgt. Die Art, wie er sie vorträgt, ist damit noch nicht für sakrosankt erklärt. In der Sache aber geht es um einen logischen Zusammenhang. Hat es mit ihm seine Richtigkeit, so bedarf er keiner Korrektur, auch wenn die Fassung vom damaligen Stand der Forschung geprägt sein mag und der Autor heute die Sache vielleicht in manchem anders darstellen würde. Anregungen dazu hat er freilich kaum bekommen. Ernsthafte Kritik haben die »Stufen« nicht gefunden.

Das hatte verschiedene Gründe. Im gleichen Jahr war Schelers Schrift »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, die Umrisskizze seiner vor Jahren schon angekündigten und begrifflicherweise mit Spannung erwarteten Anthropologie erschienen.* Ursprünglich als Vortrag in der Darmstädter Schule der Weisheit konzipiert, fand sie dank ihrer Kürze und ihrer geschickten Verwendung biologischer und psychologischer Fakten sofort ein großes Publikum. Was lag näher, als das schwerfällige Werk eines Unbekannten für die Ausführung Schelerscher Gedanken zu halten, zumal es, oberflächlich gesehen, ihrem Stufenmodell zu folgen schien? Wohl hatten sich Th. Litt, Th. Haering und vor allem N. Hartmann sehr bald und nachdrücklich gegen solche leichtfertige Verdächtigung gewandt, aber aliquid haeret, und fürs erste blieben die »Stufen« im Schatten Schelers als des Begründers der philosophischen Anthropologie.

Sicher hätten die fünf Jahre bis zur Unterbindung jeder Diskussionsmöglichkeit 1933 zu einer Revision des Urteils reichen sollen, auch wenn das Buch schwer war. Aber diese fünf Jahre standen,

* Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928 (Gesammelte Werke Bd. 9).

soweit überhaupt von einem Interesse an philosophischer Anthropologie die Rede sein konnte, ganz unter dem Eindruck von Heidegger und Jaspers. Die Entdeckung des Existenzbegriffes schien den Schlüssel für die Auflösung jener Schwierigkeiten zu bieten (und damit über das Schicksal der philosophischen Anthropologie zu entscheiden), deren die unter der Trennung in naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Methodik besonders leidenden Wissenschaften vom Menschen nicht Herr werden konnten: Psychologie und Psychopathologie sowie die mit psychosomatischen Fragen belasteten Zweige der inneren Medizin, Ethnologie, Prähistorie und Abstammungsgeschichte des Menschen.

Es schien so. Zweifel an der Schlüsselstellung des Existenzbegriffes, die der einen oder anderen Wissenschaft kommen mochten, begegnete die Avantgarde der Philosophie damals mit dem Hinweis auf den abgeleiteten Charakter derartiger Sorgen. Vordringlich und im strengen Sinne ursprünglich sei vielmehr der Abbau jener geschichtlich entstandenen Schwierigkeiten. Sie hätten ihren Grund in einer seit der Antike habituell gewordenen Ontologisierung menschlichen Wesens, der die Wissenschaften vom Menschen Vorschub leisteten. Eine recht verstandene philosophische Anthropologie müsse den wissenschaftlichen Horizont, unter dem die etablierten Disziplinen sich nun einmal bewegen, in Richtung auf ein elementares Seinsverständnis durchbrechen. Ob im Sinne Heideggers oder Jaspers' machte insoweit keinen Unterschied.

Solche Überlegungen lasteten in den Jahren siebenundzwanzig und achtundzwanzig auf dem anthropologischen Interesse und wirkten hemmend auf die Rezeption der »Stufen«. Das größte Hemmnis war das Buch selbst. Wer wagt sich schon an eine philosophische Behandlung biologischer Stoffe? Philosophen, gelehrte Philosophen haben bei uns selten ein Verhältnis zur Naturwissenschaft. Wenn sie es haben, sind sie theoretische Physiker und mit Erkenntnistheorie der Quantenphysik befaßt. Botaniker und Zoologen, meist schlichtere Gemüter, Menschen der Anschauung und nicht so raffinierte Köpfe wie jene, fühlen sich schon darum nicht zu den Haarsplattereien der Begriffsanalyse hingezogen, weil sie mit massiven Objekten arbeiten, deren Realitätscharakter ihnen

keine Probleme stellt. Philosophie des Organischen? Die Zeiten von Driesch waren vorbei: das Vitalismusproblem hatte seine Aktualität, der Gedanke, lebendige Vorgänge in der Retorte zu produzieren, seine Schrecken verloren. Biochemie und theoretische Chemie waren als Mittel der Genetik und Virusforschung längst selbstverständlich geworden. Wo es noch Raum für Spekulation gab, in der Phylogenie und speziell in der Anthropologie, operierte auch der Neodarwinismus sehr vorsichtig. Die Zentnarfeiern 1959 waren überall auf diesen Ton gestimmt. Phänomene der Regulation, der Steuerung und des Gedächtnisses, früher für Arcana der lebendigen Substanz gehalten, verloren im Lichte der Kybernetik ihre Sonderstellung, vielleicht zu schnell, aber die elektronischen Modelle verlocken nun einmal zu Analogien. Und auch diese sind fruchtbar.

Ein Buch mit dem Titel »Stufen des Organischen« machte sich angesichts solcher Tendenzen biologischer Forschung anachronistischer Sympathien verdächtig. Stufen? Ist der Autor etwa evolutionsfeindlich, wohl gar ein Anhänger idealistischer Morphologie? Klingt »Stufen« nicht nach Hierarchie der Formen Pflanze, Tier, Mensch, für die schon Aristoteles das Modell geliefert hat?

Ihm hatte Scheler, wie gesagt, mit seiner Skizze neues Leben eingehaucht. Ihr Ausbau sollte die Krönung seines Lebenswerkes bilden, mit Fug und Recht, wie jeder zugeben wird, der die reichen Arbeiten des Mannes überblickt: angefangen von den Studien über die Sympathiegefühle* und den Analysen zur materiellen Wertethik**, besonders im zweiten Teil, bis zu dem letzten Opus »Die Wissensformen und die Gesellschaft«***. Sie alle haben den Men-

* Max Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich, Halle a. S. 1913 (Gesammelte Werke Bd. 1).

** ders., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik I. Kants, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1. Jg., Halle 1913 (Teil 1), 2. Jg. 1916 (Teil 2), (Gesammelte Werke Bd. 2).

*** ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft, zweite, durchgesehene Auflage, mit Zusätzen hrsg. von Maria Scheler, Bern/München 1960 (Gesammelte Werke Bd. 8).

schen als Aktzentrum zum Gegenstand und Bezugsrahmen, d. h. sie vermeiden die Husserlsche Konsequenz, aus Gründen der phänomenologischen Methodik auf das Bewußtsein zu reduzieren, das Bewußtsein zum Horizont transzendentaler Konstitution jeden möglichen Phänomens, also auch des Menschen, zu machen und damit wieder in die transzendentalidealistische Ausgangsstellung einzuschwenken. Scheler, Phänomenologe der ersten Stunde wie die Schüler von Th. Lipps, hat Husserls spätere Wendung zum Idealismus nicht mitgemacht und daran festgehalten, daß sie vielmehr den von ihm behaupteten Primat des Bewußtseins und des reinen Ego gebrochen habe. Unter diesem Aspekt gewinnt Schelers eigentliche Leistung, die Entdeckung der kognitiven Tragweite emotionaler Akte, die Betonung einer spezifischen Apriorität des Emotionalen in Wiederanknüpfung an Pascals *logique du cœur* ihre Bedeutung für den anthropologischen Gedanken. Sie bestimmt Umkreis und Art seiner Konkretion. Hier haben Leiblichkeit und Umweltlichkeit, Liebe und Haß, Reue und Wiedergeburt ihren thematischen Ort. Heidegger tat recht daran, wenn nicht schon »Sein und Zeit«, dann doch sein Kantbuch* Scheler zu widmen, weil er den Bann des Kognitiven gebrochen hatte und Heidegger zwar nicht die Route zu seiner Fundamentalontologie, auch nicht den Einstieg zur Route bezeichnet, wohl aber die Region freigegeben hatte, in welcher der Einstieg zu suchen war. Daß Heidegger aber gleich der mißverständlichen Deutung seines Unternehmens als einer philosophischen Anthropologie vorbeaute, wird man ihm nicht verübeln dürfen, denn die Analyse menschlicher Seinsweise dient ihm nur als Mittel.

1927 erschien »Sein und Zeit«. Kraft und Dichte des Gedankens, Eigenwilligkeit und dunkle Tönung der Sprache, unbeirrte Führung im thematischen Aufbau ließen sofort aufhorchen. Husserls methodische Strenge und Akribie der Beschreibung sah man mit Virtuosität in den Dienst eines fundamentalen Problems gestellt, zu dessen Lösung der Meister auch in der Linie seiner Annäherung an die Konstitutionsfrage der Transzendentalphilosophie nichts

* Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929 (vierte, erweiterte Auflage, Frankfurt a. M. 1973).

hatte beitragen können: des Problems der Geschichtlichkeit. Mit einem Schlag, so schien es damals, hatte Heidegger eine Bresche in die alten Fronten von Bewußtseinsidealismus neukantischer und phänomenologischer Observanz, platonisierender Wesensforschung à la Scheler und historischem Relativismus à la Dilthey geschlagen. Die Wendung zum Objekt, die Erneuerung der Ontologie, von der älteren phänomenologischen Schule und von Nicolai Hartmann gegen die alte idealistische Tradition erzwungen, sah sich mit der Entdeckung der Dimension der Existenz oder des Daseins (Mensch) bekräftigt und zugleich überholt.

So jedenfalls mußte der erste Eindruck auf den Fachmann sein. Bedeutsam und beunruhigend für einen Denker wie Scheler, mit einem über die Fachwelt hinausreichenden Publikum, war, daß sich für Heidegger eine noch weiterreichende Resonanz abzuzeichnen begann. Der methodische Atheismus dieser vor keiner begrifflichen Verfestigung in der abendländischen Denkgeschichte halt machenden Destruktion sprach die vom Krieg erschütterte Generation unmittelbar an als Schelers Theismus und sein dem farbigen Abglanz zugewandtes Denken. Hier war vielleicht eine Welt – dort aber die Not der Existenz. Hier gab es transzendente Stützen – dort war der Einzelne allein. Hier Normen und Werte – dort pure Entscheidung angesichts des Todes, Endlichkeit und Selbstwahl.

Die Analyse der dem Menschen spezifischen Art »zu sein« stand nicht für sich. Man hätte sie sonst trotz aller Vorbehalte für eine Form von philosophischer Anthropologie halten können. Sie gab sich aber als eine Prozedur, um den Sinn von Sein zu finden, als eine Methode zur Fundamentalontologie. Sinn von Sein läßt sich, und nicht unbedingt mißverständlich, auch als Sinn des Seins verstehen und gewinnt dann den ungeheuerlichen Anspruch einer Weltdeutung etwa im Stile Schopenhauers. Sie stand nicht zur Debatte. Davor bewahrte die Erkenntnis der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem. Vielmehr ging es um das, was mit dem Prädikat »ist« in seiner ursprünglichen Bedeutung gemeint wird. Ihr sucht sich das Heideggersche Unternehmen durch eine Auslegung der temporalen Struktur der Existenz zu vergewissern,

indem es in den Weisen ihrer Zeitigung ihre Endlichkeit expliziert. Als bloße Prozedur zum Zweck der Fundamentalontologie darf man die Existenzanalyse jedoch nicht auffassen, weil sich nach Heidegger das Menschsein, seine Essenz oder Natur nur aus seinem (geschichtlich wandelbaren) Verhältnis zum Sein bestimmt. Darin stimmt er mit Schelers frühem Aufsatz von 1911 »Zur Idee des Menschen«* überein, der in Nachfolge von Nietzsche den Menschen als einen Übergang und geradezu als eine Gestalt der Transzendenz bezeichnet. Biologische Differenzen besagen nichts. Zwischen Edison, als dem Idealtypus des Homo Faber, und einem Schimpanse ist nur ein gradueller Unterschied. Von Natur gibt es keinen Menschen. Er wird zu einem solchen durch seine Beziehung zu Gott. Der Theomorphie des Menschen im Sinne Schelers entspricht die Ontomorphie in Heideggers Sinn.

In seiner Skizze von 1928 mildert Scheler diese These, die seiner religiösen Überzeugung nicht mehr entsprach. Aufgegeben hat er sie nicht. Mit der Charakterisierung der Lebensformen durch Triebstrukturen, vom ekstatischen Gefühlsdrang der Pflanze bis hin zum Geist, der die Vitalkräfte braucht, aber ihnen gegenüber nur Schleusenfunktion ausüben kann, scheint sie den Unterschied zwischen Tier und Mensch ohne Rückgriff auf Gott zu begreifen. Geistigkeit, das Monopol des Menschen, wird in Entbundenheit von Drang und Trieb mit dem Effekt der Fähigkeit zur Gegenstandserfassung, somit zur Weltoffenheit gesehen. Sie manifestiert sich als Triebverdrängung und Nein-Sagen-Können. Die spezifische Körpergestalt der Hominiden mag eine hierbei unterstützende Rolle spielen – aufrechter Gang, Freisetzung der Hand, Zerebralisation – entscheidend ist sie nicht. Warum sollte in dieser Sicht nicht auch ein Vogelkörper Schauplatz von Triebverdrängung und Weltoffenheit sein – wenn der Geist in ihn fährt?

Scheler hat seine Planskizze nicht mehr ausführen können. Um so leichter fand das akademische Ballgeflüster Glauben, die »Stufen« seien sein Vermächtnis. Lebte der Autor nicht auch in Köln, und war er nicht sein Schüler? Er war es nicht, bei aller Nähe. Er hatte, was Scheler perhorreszierte und seiner Art zuwider war, den Ver-

* Gesammelte Werke Bd. 3.

such unternommen, die Stufung der organischen Welt unter einem Gesichtspunkt zu begreifen. Wohlgermerkt in der Absicht, unter Vermeidung eben jener geschichtlich belasteten Bestimmungen wie Gefühle, Drang, Trieb und Geist einen Leitfaden zu finden und zu erproben, der die Charakterisierung spezieller Erscheinungsweisen belebter Körper möglich macht. Solche Charakterisierung darf weder mit den begrifflichen Instrumenten der Naturwissenschaft noch mit denen der Psychologie erfolgen, wie das Scheler nach alter panpsychistischer Weise (und von Freud fasziniert) zum Besten gegeben.¹

Der philosophisch Ungeschulte merkt diese Mängel nicht. Er nimmt den Willen für die Tat. So glaubten damals viele an Schelers synthetischen Entwurf, ohne zu erkennen, daß, wenn er für das Unternehmen der philosophischen Anthropologie repräsentativ

1 Man wird in dieser Sache dem Urteil eines so erfahrenen Anthropologen wie Frhr. v. Eickstedt gerade darum besonderes Gewicht beimessen dürfen, weil er zu keiner philosophischen Partei gehört, aber im Unterschied zu manchen seiner Fachgenossen die Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie begreift. Er schildert die Situation folgendermaßen: »Der Soziologe und Philosoph Plessner – von Driesch und Windelband zugleich herkommend – veröffentlicht 1928 das erste geschlossene System einer durchaus originären Biophilosophie, in der der Mensch die zentrale Figur bildet. Dessen unstete Vielseitigkeit (Plastizität) inmitten eines bezugs- und spannungsreichen ›Umfeldes‹ (Positionalität) führt ihn über sich selbst und damit zur Distanz gegen sich selbst und dadurch zu einer organisch einmaligen Daseinsdynamik herauf. Diese könne aber nur verstanden werden, wenn Tatsachen und Deutungen, also Anthropologie und Philosophie, gemeinsam vorgehen. Dieser kühne Vorstoß wird leider sogleich von dem revolutionär wirkenden Essay des älteren und längst anderwärts erfolgreichen Scheler überschattet, der in seiner berühmten Darmstädter Umrisskizze von gleichfalls noch 1928 seinerseits den realistisch-idealistischen Zwiespalt einer zeitläufig fragewirren Philosophie bestens erkennen läßt. Sein lebenslanges Kämpfen um Sein und Sollen der Menschen und ein Hinauskommen über seines (und u. a. meines) Lehrers Husserl Phänomenologie im Sinn einer lebensnäheren angewandten Phänomenologie hatte ihn immer wieder zu dem Problem Mensch zurückgeführt. Seine Philosophie wird damit – auch in ihren z. T. überraschenden Wendungen – mit seltener Deutlichkeit zum Abbild des Selbst ihres Schöpfers. So schwankt sie zwischen Idealismus und Realismus.« (Egon Freiherr von Eickstedt, *Anthropologie mit und ohne Anthropos*, in: *Homo. Zeitschrift für die vergleichende Forschung am Menschen*, hrsg. von I. Schwidetzky/K. Gerhardt/W. E. Mühlmann, Bd. 14, Göttingen/Berlin/Frankfurt a. M. 1963, S. 1-29, Zit. S. 11.)