

Michael Makropoulos

Zum Begriff der Möglichkeit bei Helmuth Plessner

1.

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

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

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

keit des Lebens« verwies.² Oder in ihrer vielleicht pointiertesten Form gesagt: Die »exzentrische Lebensform« des Menschen, sein gleichzeitiges Bei-Sich-und-Über-Sich-Hinaus-Sein, war durch die essentielle Distanz zu sich selbst und die »totale Reflexivität« seines »Lebenssystems«, ein unaufhebbares »Stehen im Nirgendwo«.³ Und das hatte für Plessner, gegen alle definitiven Bestimmungen und Verortungen des Menschen, tatsächlich etwas ausgesprochen Positives. Denn »in den Aussagen über die Unfaßbarkeit des Lebens und die Unerschöpflichkeit menschlichen Könnens«, hatte er erklärt, »kommt nicht ein Denken, das in Form negativer Grenzbegriffe asymptotische Anschmiegung an das Leben sucht«, zum Ausdruck, »sondern eine sehr positive Haltung im Leben zum Leben, die um seiner selber willen die Unbestimmtheitsrelation zu sich einnimmt«.⁴ Und die war geradezu das kategoriale Gegenteil »absoluter Prinzipien« und eines »absoluten Sinns«.

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

Die Betonung der Differenz von Kultur und Religion, die klare Trennung von Transzendenz und Immanenz und das entschiedene Plädoyer für die »Daseinslage der offenen Immanenz«, das Plessner daraus ableitet, drückt sich nicht zuletzt in der rhetorischen Wucht der Schlußpassagen seiner »Einführung in die philosophische Anthropologie« aus: »Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat«, so Plessner, »schenkt nur Religion. Zwischen ihr und der Kultur besteht daher trotz aller geschichtlichen Friedensschlüsse und der selten aufrichtigen Beteuerungen, wie sie z.B. heute so beliebt sind, absolute Feindschaft«. Das ist hier das Entscheidende: Religion und Kultur, so Plessner, sind weder komplementär noch kongruent; Religion und Kultur sind aber auch nicht einfach nur heterogen; Religion und Kultur stehen vielmehr in einem Verhältnis intensivster, konfliktgeladener und einander schlechterdings ausschließender Differenz. Es gibt keinen dauerhaften Ausgleich zwischen ihnen, es gibt nicht einmal eine halbwegs symmetrische, auf Duldung oder auf Indifferenz basierende Koexistenz. Denn sie sind einander schlechterdings fremd. Deshalb sind sie auch nicht einfach Gegner oder Konkurrenten – sie sind vielmehr Feinde im strikten, existentiellen und letztlich kriegerischen Sinn des

Wortes.¹⁵ Und damit es hier keinen Zweifel gibt, der die Koexistenz-, Indifferenz- oder Komplementaritätsillusionen von Kultur und Religion nähren könnte, die immer wieder gehegt werden, betont Plessner die Intensität dieser radikalen Differenz mit einem bewußt gesetzten Pleonasmus: Zwischen Religion und Kultur herrscht nicht nur »Feindschaft«, sondern ganz und gar unversöhnliche, unvermittelbare und darum »absolute Feindschaft«. Daher seine absolut gesetzte Alternative: »Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück«.¹⁶

Man mag in diesen Formulierungen eine säkularistische Zuspitzung sehen, die der geistesgeschichtlichen Situation geschuldet ist, in der Plessner sich befunden und in der er sich positioniert hat.¹⁷ Auch Weber hatte die Dinge zugespitzt, dem »Opfer des Intellekts«, das bringen müsse, wer das »Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann«, den illusionslosen Blick ins schnöde Antlitz der entzauberten Welt entgegengesetzt und am Ende Goethes Maxime erneuert, »der ›Forderung des Tages‹ gerecht« zu werden, »menschlich sowohl wie beruflich« – eine Forderung, die für Weber übrigens genau dann erfüllt wurde, »wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der *seines* Lebens Fäden hält«.¹⁸ Auch Weber hat hier alle rhetorischen Register gezogen und am Ende dann mit Bedacht das letzte, vollkommen außerrationale, aber deshalb auch absolut individuelle, fast antisoziale Moment jeder Lebensführung ins Spiel gebracht. Aber als habe Plessner Webers Position des »prinzipiellen Skeptikers«, wie Siegfried Kracauer sie charakterisiert hat, durch ihre Radikalisierung überbieten und mit dieser Überbietung anthropologisch ins Positive wenden wollen, um eben nicht zum „intellektuellen Desperado“ zu werden, spitzte er die seine noch weiter gegen die Geschlossenheit des »Glaubens« und für die Offenheit des »Geistes« zu: »Ein Weltall«, so schließt seine »Einleitung in die philosophische Anthropologie«, »läßt sich nur glauben. Und solange er glaubt, geht der Mensch ›immer nach Hause‹«, wie er in Anspielung auf Novalis erklärt

¹⁵ Vgl. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 191f. Zur »Feindschaft« vgl. korrespondierend Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Berlin 1987 (1932), bes. 26-37.

¹⁶ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 420.

¹⁷ Vgl. Michael Makropoulos: »Krise und Kontingenz. Modernität und Modernitätskritik im Intellektuellendiskurs der Klassischen Moderne«, in: Moritz Föllmer/Rüdiger Graf (Hg.), *Die »Krise« der Weimarer Republik, Zur Kritik eines Deutungsmusters*, Frankfurt / New York 2005, 45-76, bes. 70-73.

¹⁸ Max Weber, »Wissenschaft als Beruf«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1973 (1917), 581-613, hier 613. Johann Wolfgang Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden. Werke* (Hamburger Ausgabe). Bd. 8. München 1981 (1821), 283.

hat.¹⁹ »Nur für den Glauben gibt es die ›gute‹, kreisartige Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein«, wie er dann in Anspielung auf Georg Lukács' Umkehrung von Hegels »schlechter Unendlichkeit« schrieb.²⁰ »Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf.«²¹

Das ist an Theatrodramatik wahrscheinlich kaum zu überbieten – und es ist sicher nicht nur einer geistesgeschichtlichen Situation geschuldet, die ›große Einsätze‹ favorisierte, sondern auch einer geistesgeschichtlichen Situation, die aus der Ablehnung idealistischer Positionen heraus, nahezu jede Manifestation von »Geist« dem Rückständigkeits- und Affirmationsverdacht aussetzte, der in Horkheimers Behauptung, die philosophische Anthropologie strebe danach, »eine Norm zu finden, die dem Leben des Individuums in der Welt, so wie sie jetzt ist, Sinn verleihen soll«, exemplarisch zum Ausdruck kommt. Diesseits dieser Dramatik traf sich Plessner in der Sache allerdings nicht nur mit Weber, sondern vor allem mit Paul Valéry. Denn der »Geist«, so könnte man im Sinne Plessners mit Valérys nüchterner Bestimmung fortfahren, war für diesen schließlich keine »metaphysische Wesenheit«, sondern »ganz einfach ein *Umformungsvermögen* (*puissance de transformation*), das wir isolieren« und »von allen anderen unterscheiden können, indem wir einfach gewisse Wirkungen um uns her betrachten, gewisse Veränderungen der Umwelt, die wir nur einer Tätigkeit zuschreiben können, die sehr verschieden ist von den bekannten Energien der Natur; denn dieses Vermögen besteht vielmehr darin, die Energien, die uns gegeben sind, einander entgegensetzen oder sie zu verbinden.« Aber das war nur die allgemeine Bestimmung des Geistes. Seine Besonderheit sah Valéry darüber hinaus nämlich in seinem konstitutiven, unaufhebbaren und geradezu automatischen Nonkonformismus. Im Geist lag schließlich »ein gewisser Abscheu (ich möchte sagen eine *Phobie*) der *Wiederholung*. *Was sich in uns wiederholt, gehört niemals dem Geist an*. Der Geist legt es darauf an, sich niemals zu wiederholen«. Deshalb »setzt sich der Geist dem Ablauf des Lebensmechanismus entgegen«. Denn »Leben ist im Grunde eine ziemlich eintönige

¹⁹ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 424f. Siegfried Kracauer: »Die Wartenden«, in: ders., *Schriften*, Bd. 5.1, Frankfurt/Main 1990 (1922), 160-170, hier 165 u. 168. Vgl. Novalis, »Heinrich von Ofterdingen«, in: ders., *Werke Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, Bd. 1, München 1978 (1800), 237-418, hier 373.

²⁰ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ebd. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, Bd. 5, Frankfurt/Main 1979 (1812), 154. Vgl. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt; Neuwied 1983 (1920), 70.

²¹ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ebd.

Angelegenheit«. Es neige außerdem dazu, das Besondere dem Allgemeinen einzuverleiben und die Unterschiede im Durchschnitt und in den großen Zahlen einzuebnen. Aus diesem Grund »setzt sich der Geist der Vielzahl gegenüber: er will er selbst sein; er will sich sogar grenzenlos auf den Bereich erstrecken, wo das *Ich Herr ist*. Andererseits ist er gezwungen, eine soziale Welt anzuerkennen, ein Universum aus Willenszentren, menschlichen Hoffnungen, die einander begrenzen, deren Ordnung er aber teils zu vollenden, teils zu zerstören sucht«. Der Geist, so Valéry, hintergeht eben alle Übereinkünfte, er »verabscheut die Gruppenbildungen; er liebt nicht die Parteiungen, er fühlt sich beeinträchtigt durch die Übereinstimmung der Geister; es scheint ihm vielmehr, daß er etwas gewinnt, wenn er nicht in Übereinstimmung mit ihnen ist«. Und deutlicher noch, gegen jeden intellektuellen Konformismus: »Ein Mensch, der es nötig hat, wie seinesgleichen zu denken, hat vielleicht *weniger Geist* als der, dem Gleichförmigkeit zuwider ist«. Denn der Geist, erklärt Valéry kategorisch, lehnt sich »sogar gegen die Tatsachen auf, gegen die Gewißheit; er ist der Rebell par excellence, selbst wenn er Ordnung stiftet«. ²²

4.

Valéry's Konzept des Geistes korrespondiert gerade durch seine rebellische Dimension mit Plessners emphatischer Option für den Geist und gegen den Glauben. Es korrespondiert außerdem auch mit der Offenheit der reflexiven Unbestimmtheit in seinem anthropologischen Basistheorem.

Vor allem aber korrespondiert Valéry's modaltheoretische Bestimmung des Geistes als »*Umformungsvermögen*« mit Plessners Konzeption der neuzeitlichen Technisierung, die sich bemerkenswerterweise in einer programmatischen Kritik der ästhetischen Antworten auf die zunehmende Technisierung der Lebenswelt im 19. und 20. Jahrhundert durch die bürgerliche Kunst findet. »Das Eigentümliche aller technischen Produktion wie aller technischen Produkte«, hat Plessner in diesem Zusammenhang erklärt, bestehe »in der beliebigen Erweiterungsfähigkeit und Umbildungsfähigkeit«. Denn »die technische Welt« unterscheide sich gerade »dadurch von all den Welten, welche der Mensch in seiner Geschichte bisher durchmessen hat«, daß er in der Technisierung einen »wesenhaft unabgeschlossenen und offenen Charakter gegenüber den Produkten« realisiert, »mit denen er sich umgibt und gegenüber dem Raum, in die er die Produkte einfügt und gegenüber der Zeit, in denen die Produkte wirksam werden sollen. Der Einbruch dieses ganz neuen Bewußtseins charakterisiert die Technik, der Einbruch eines

²² Paul Valéry, »Die Politik des Geistes. Unser höchstes Gut«, in: ders., *Werke*, Bd. 7, Frankfurt/Main 1995 (1932), S. 75-104, hier S. 84, 88f u. 91f.

Geöffnetseins gegenüber dieser Endlosigkeit des Raumes und der Zeit«. Deren Unendlichkeit sei aber gerade »keine schlechte Unendlichkeit in dem Sinne, wie es Hegel etwa empfand, wenn er diese schon in seiner Zeit beginnende Anarchie des endlosen Fortschreitens gegen die edle Geschlossenheit der griechischen Klassik setzte; sondern sie offenbart ideell ihren tiefen Sinn in einer völligen Revolutionierung des Denkens und Fühlens«. ²³ Die Technik, so Plessner, sei eben nicht nur eine »werkzeugrevolutionierende Kraft«, sondern auch eine »sozial revolutionierende Kraft«, die »die überkommene Welt frühbürgerlicher traditionaler Gesittung und Formung und Organisation« angreift. Und zwar durch ihre »anarchische und unübersehbar chaotisch auflösende Wirkung«, die »letzten Endes die Entwurzelung der ganzen alten traditionellen Formenwelt« herbeiführe – also nicht nur der Formenwelt des 19. Jahrhunderts, die als »bewußte Bindung an einen eigenen Stil« am »Ideal aller vorindustriellen Epochen, nämlich dem Ideal der »geschlossenen Form«, orientiert blieb, sondern »die Entwurzelung aller früheren Formen«. ²⁴ Allerdings sah Plessner darin – anders als viele seiner Zeitgenossen – gerade kein Problem, sondern die historische Chance, ein neues Formprinzip zu etablieren, das der Technisierung dadurch angemessen wäre, daß es strukturell mit ihrer Möglichkeitsoffenheit korrespondierte. Das hatte eine besondere technikphilosophische Voraussetzung. »Die Technik und die neuen technischen Möglichkeiten sind ihrem eigentlichen Sinn und Geist nach nicht darauf eingestellt, geschlossene Produkte zu liefern, sondern sie sind ihrem ganzen Sinn und Geist nach darauf abgestellt, etwas Offenes, neue Möglichkeiten, die überbietbar sind, zu schaffen.« Damit war etwas Entscheidendes bezeichnet: Technik, so Plessner, schafft nicht nur neue Möglichkeiten – Technik schafft vor allem Möglichkeiten, die stets überbietungsoffen bleiben. Technik schafft Möglichkeiten, denen die Veränderbarkeit gleichsam strukturell eingeschrieben ist. Sie schafft dadurch eine neue und vor allem irreversibel offene Modalstruktur. Eine »neue Form« aus dem Geiste der Technik in Einklang mit ihr« werde deshalb nicht in »romantischer Opposition, ästhetischer Opposition oder Resignation gegen sie, sondern im Einklang mit ihren positiven Möglichkeiten niemals orientiert sein an einem Ideal der geschlossenen Form, sondern immer nur orientiert sein an einem *neuen Ideal*«, nämlich »an dem Ideal einer *offenen Form*«. Diese »neue Form« sei nicht nur »eine Form der unendlichen Möglichkeiten«, sondern eine Form der »unerhört neuen Möglichkeiten«, in der sich nicht die negative Unendlichkeit des Immergleichen ausdrückt, sondern

²³ Helmuth Plessner, »Wiedergeburt der Form im technischen Zeitalter«, in: ders., *Politik, Anthropologie, Philosophie, Aufsätze und Vorträge*, München 2001 (1932), 71-86, hier 77.

²⁴ Plessner, »Wiedergeburt der Form im technischen Zeitalter«, 71f., 73, 72 bzw. 76.

die positive Unendlichkeit eines Neuen, das wiederum stets überholt und überboten werden kann. »Daß das Ding keinen richtigen Abschluß hat; daß unendliche Weiten sich öffnen«, kennzeichnet diese »neue Form« paradoxerweise denn auch als »eine *unsichtbare* Form«, als abstrakte Form, die keiner traditionellen, keiner konkreten und vor allem keiner gegenständlichen Vorgabe gehorcht.²⁵ Deshalb ist diese »neue Form« die Form der »Freiheit« – und eine Form »des Gleichgewichts mit dem essentiell Gleichgewichtslosen«, nämlich »mit dem Dämon dieser ewig sich überbietenden technisch-industriellen Welt«.²⁶

Hans Blumenberg hat die Implikationen dieser emphatischen Möglichkeitsoffenheit in seiner Explikation der transzendentalen Voraussetzungen neuzeitlicher Technisierung als spezifische Modalstruktur einer »Kontingenzkultur« ausgelotet.²⁷ Als wissenschaftlich-technische Naturbeherrschung im strikten Sinn sei die neuzeitliche Technisierung schließlich mehr und anderes als die bloße Nutzung und Steigerung natürlicher Potenzen. Naturbeherrschung in diesem Sinne war nämlich schon die antike *techné*, die entweder vollendet, was die Natur aus sich heraus nicht zu Ende bringt, oder aber schlicht das Naturgegebene nachahmt. Technik in diesem antiken und noch bis an die Schwelle zur Neuzeit reichenden Verständnis, so Blumenberg, ergänzt die Natur und »springt für die Natur nur ein«, wo diese aus der Sicht menschlicher Erfordernisse unvollständig geblieben ist, weil sie ihre Möglichkeiten nicht ausgeschöpft hat. Technisches Handeln im Sinne dieses vorneuzeitlichen Technikbegriffs bleibt als »Vollendung des Unvollendeten durch die menschliche Kunstfertigkeit« deshalb selbst dann im Horizont eines nachahmenden Verhältnisses zur kosmologisch determinierten Natur, wenn es seinen Zweck, wie etwa beim Heben von Lasten, mit naturwidrigen Bewegungen erreicht und die Natur damit gleichsam überlistet.²⁸ Technisierung im neuzeitlichen und vollends dann im modernen Sinne impliziert dagegen etwas sehr anderes, nämlich die prinzipielle Umstellung des technischen Handelns von Nachahmung auf Konstruktion im strikten Sinne, also der generierenden und nicht bloß komplettierenden Herstellung eigenqualitativer Wirklichkeiten. Und genau das ist historisch von enormer

²⁵ Plessner, »Wiedergeburt der Form im technischen Zeitalter«, 84f.

²⁶ Plessner, »Wiedergeburt der Form im technischen Zeitalter«, 81 bzw. 85.

²⁷ Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt/Main 1987, 57. Dazu vgl. Michael Makropoulos, »Blumenberg und die Ontologie des ästhetischen Gegenstandes«, in: Michael Heidgen/ Matthias Koch/Christian Köhler (Hg.), *Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege*, München, 2015, 93-112, bes. 100ff.

²⁸ Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt/Main 1998 (1960), 81f. sowie Hans Blumenberg, »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen«, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981 (1957), 55-103, hier 55f.

Tragweite. Wenn nämlich der technische Möglichkeitshorizont sozusagen aus den natürlichen Wirklichkeitsgrenzen freigesetzt wird, geht es konsequenterweise nicht um die nachahmende Vollendung der Natur, sondern um ihre konstruktivistische Überbietung in artifiziellen Wirklichkeiten, für die die Natur zwar das Material, nicht aber das Vorbild ist. Natur wird vielmehr zum reinen Stoff, zur »bloßen Hyle« und zum »Rohstoffonds« eines technischen Handelns, dessen Ziele in fiktional entworfenen Modellen erschlossen werden.²⁹ Allerdings entsprechen diese Modelle keiner einheitlichen Finalisierungslogik, weil sie entweder im teleologisch geschlossenen Horizont der Utopie stehen oder aber im transitorisch offenen Horizont des Fortschritts, den Plessner bemerkenswerterweise gerade nicht als geschichtsphilosophisch finalisierten Prozeß, sondern als »Anarchie des endlosen Fortschreitens« begriffen hat.³⁰

Diese Differenz ist nicht nur für die historischen Effekte des technischen Handelns im neuzeitlichen Sinne entscheidend, sondern auch für das Verständnis der methodischen Positionierung des Konzepts der Möglichkeitsoffenheit, die Plessner unternommen und die ihren Ausdruck in seiner programmatischen Ortsbestimmung »diesseits der Utopie« gefunden hat.³¹ Denn der Begriff der Utopie bezeichnet strenggenommen die künftige Aufhebung aller Möglichkeitsoffenheit in einem idealen und deshalb unüberbietbaren Zustand, während der Begriff des Fortschritts die situativ extrapolierte und prinzipiell unaufhörliche Überbietung jedes erreichten Zustandes bezeichnet. Anders, nämlich im Rahmen des Kontingenztheorems gesagt: Utopien heben Kontingenz auf, weil sie auf eine definitive und absolute Konstruktion setzen; Fortschritte hingegen stellen Kontingenz auf Dauer, weil sie als selbstmächtige Leistungen des Menschen implizieren, daß jede Konstruktion, eben weil sie eine Konstruktion ist, verändert, verbessert und überboten werden kann. Utopien stehen damit im Horizont säkularisierter heilsgeschichtlicher Erwartungen, Fortschritte stehen dagegen im Horizont »unerhört neuer Möglichkeiten«, die ihrerseits stets »überbietbar« bleiben, weil sie – anders als Utopien – ebenso zieloffen wie unvorhersehbar sind. Als konkrete Erwartungsrealitäten sind Utopien deshalb schon prinzipiell immer »konkrete Utopien«, wie Ernst Blochs Positivierungsformel lautet, die den Potentialis der Sache gegen den Irrealis verteidigt, der ihr von An-

²⁹ Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 90.

³⁰ Plessner, »Wiedergeburt der Form im technischen Zeitalter«, 77.

³¹ Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*. Frankfurt/Main 1974 (1966). In der Vorbemerkung des Bandes schreibt Plessner zur Erläuterung seines Titels, daß seine Arbeiten »keiner Utopie verpflichtet sind, keiner Eschatologie und keinem sozialen Leitbild«. Denn er »sehe nun einmal nicht ein, daß man einer Heilsgeschichte anhängen muß, um Kultursoziologie zu treiben«.

fang an unterstellt worden ist. Prototypisch, wenn auch im Sinne einer soteriologischen Vollendungslogik, hat Bloch diese Positivität des Konkreten in seiner Metaphysik der Utopie bekräftigt, in der er das Utopische als »*stärkstes Element in der Wirklichkeit, als einer unfertigen*« hervorgehoben und als »ein Noch-Nicht-Gewordenes, ein objekthaft Utopisches« konzipiert hat, als eine »konkrete Utopie«, die »das gleiche wie realistische Antizipation des Guten« sei – das allerdings nichts anderes als der extrapolierte Gegensatz des Schlechten bleibt, solange nicht eine transzendente Wertbestimmung ins Spiel kommt.³² Sehr anders dagegen die Konzeption der Möglichkeitsoffenheit bei Plessner, der nicht das heilsgeschichtlich »Unfertige«, sondern die »unerhört neuen Möglichkeiten« hervorhebt, die durch ihre Traditionslosigkeit prinzipiell diskontinuierlich sind und deshalb – gleichsam anarchisch – im Horizont einer offenen, nämlich abstrakten und intansitiven Finalität stehen. Die »Anarchie des endlosen Fortschreitens« zerstört dadurch nicht nur Hegels »edle Geschlossenheit der griechischen Klassik« – sie vermeidet auch die problematische »Geschlossenheit« des Utopischen, dessen Realisierung nichts anderes bedeutet, als die dauerhafte Stillstellung und die endgültige Aufhebung der Kontingenz. Deshalb war die »Anarchie des endlosen Fortschreitens« für Plessner genauso positiv wie für Valéry das Rebellische des Geistes. Beides zusammen etablierte nämlich eine irreversible, weil strukturell garantierte Freiheit.

5.

Hinter dieser anarchischen Möglichkeitsoffenheit, die im Kern eine intransitive Überbietungsoffenheit war, stand die neuzeitliche Umstellung des technischen Handelns von Nachahmung auf Konstruktion. Voraussetzung dieser Umstellung war die Erschließung einer spezifischen, nicht mehr kosmologisch oder theologisch regulierten, sondern anthropologisch fundierten, vollständig immanenten und deshalb ontologisch deregulierten Fiktionalisierung des Möglichkeitshorizonts, die nur dem menschlichen Geist zugerechnet werden konnte. Dem entsprach die Umstellung von *mimesis* auf *poiesis* im Ästhetischen. Und vielleicht ist diese Fiktionalisierung des Möglichkeitshorizonts am Ende tatsächlich das entscheidende Moment einer Moderne, die sich seit ihren Anfängen als Kultur der ontologisch freigesetzten, technologisch fundierten und ästhetisch extrapolierten menschlichen Konstruktionen verstanden hat – auch wenn sie zunächst an eine kleine Schicht von ästhetischen und technischen Fiktionalitätsexperten, an Künst-

³² Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Zweiter Band. Frankfurt/Main 1973 (1959), 727f.

ler und Ingenieure, gebunden blieb, weil sie auch eine problematische Seite hatte, die lange Zeit wahrscheinlich nur auf diese Weise begrenzt werden konnte. Diese problematische Seite signalisiert noch der Begriff der »Anarchie«, obwohl Plessner alles unternimmt, um ihn zu positivieren – so, wie Walter Benjamin den Begriff des »Barbarentums« positivieren wollte, mit dem er die radikale Traditionslosigkeit jener ästhetischen Avantgarde bezeichnet hat, die sich in der Figur des »Künstler-Ingenieurs« manifestierte. Benjamins Gegenstand war aber keine deregulierte Möglichkeitsoffenheit, sondern eine ästhetische Souveränität, die den radikalen Neuanfang idealisierte. »Unter den großen Schöpfern«, erklärte er in diesem Sinne, »hat es immer die Unerbittlichen gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten. Sie wollten einen Zeichentisch haben, sie sind Konstrukteure gewesen«.³³ Plessner hatte später seinerseits mit seiner Bestimmung des »Gesetzes der Avantgarde« und ihrer »Kunstform der vollendeten Traditionslosigkeit« scheinbar Vergleichbares im Sinn.³⁴ Aber die Traditionslosigkeit war hier keine bewußt herbeigeführte Traditionslosigkeit – sie legte nur unwiderruflich die konstitutive Möglichkeitsoffenheit des produktivistischen Charakters der menschlichen Natur frei, wie eine explizite Positivierung der zieloffenen Überbietung bezeugt, die ihr im Lichte der »exzentrischen Positionalität« nicht nur eine Möglichkeits-, sondern auch eine Notwendigkeitsdimension verleiht. Denn »daß gerade der Mensch zum Apostaten der Natur, zum Unruhestifter, Geltungsbedürftigen, Leistungswesen wird und in ihm die Selbststeigerungstendenz des Lebens in Form des Machttriebes Orgien zu feiern scheint«, müsse »als Symptom der exzentrischen Positionalität begriffen werden«. Es sei eben gerade die »Gleichgewichtslosigkeit« seines Standortes im »Nirgendwo«, die ihm seine »Rastlosigkeit unablässigen Tuns« aufnötigt. »Sie erzwingt den Anschein des Willens zur Macht«, sie »ist ihm vorgegeben. Denn der Mensch muß tun, um zu leben«. Aber dieser »Vollzugszwang, in seiner Exzentrizität begründet, wirkt sich natürlich nicht mit einem Schlage aus«. Daraus entstehe der äußere Anschein und die innere Tendenz »eines dauernden Überbietens des bereits Getanen«.³⁵ Die »Pflicht zur Macht« und der unentrinnbare »Zwang zum Willen zur Macht« werden damit zu zentralen Momenten einer produktivistischen Lebensführung, deren Movens allerdings nicht Erträge im ökonomischen, sondern Erträge im

³³ Walter Benjamin, »Erfahrung und Armut«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt/Main 1977, 213-219, hier 215.

³⁴ Helmuth Plessner, »Über die gesellschaftlichen Bedingungen der modernen Malerei«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Frankfurt/Main 1985 (1965), 265-284, hier 270.

³⁵ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 395.

anthropologischen Sinne, nämlich Selbstkonstitutionsleistungen sind.³⁶ »Um sich ins Gleichgewicht erst zu bringen und nicht, um es zu verlassen«, erklärt Plessner in aller Deutlichkeit, »wird der Mensch das dauernd nach Neuem strebende Wesen, sucht er die Überbietung, den ewigen Prozeß«.³⁷ Dennoch bestimmt dieser Überbietungszwang nicht die ganze »Konzeption des Menschen als Macht«.³⁸ Er bestimmt zwar seinen Selbst- und Weltbezug, aber den allgemeinen Begriff, den der Mensch im Kontext seiner Sozialwelt von sich hat, charakterisiert gerade nicht die Überbietung, sondern die Relativierung im Sozialbezug. Plessners Abkehr vom anthropologischen Absolutismus hat dadurch eine besondere Konsequenz für die »Humanitätskonzeption«. Weil sich die »Entdeckung einer natürlichen Gemeinsamkeit« der Menschen in »keinen absoluten Kriterien sichern« lasse, »die nicht wieder mit der Vereinseitigung des Menschlichen und der Monopolisierung eines bestimmten historisch gewordenen Menschentums verbunden wären«, hat er gegen jeden abschließenden Bestimmungsversuch des Menschen erklärt: »In der Konsequenz der Humanitätskonzeption liegt gerade die Relativierung ihrer selbst, damit die Preisgabe einer *natürlich gesicherten* Vormachtstellung gegenüber anderen menschlichen Positionen und Daseinsformen, die Gleichstellung der eigenen Wesenssphäre mit den fremden Sphären in einer Ebene unter Preisgabe des Gedankens einer natürlich gesicherten Entwicklungsdifferenz gegen die anderen und damit die Freigabe des Horizonts des einen Menschentums auf einen Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins«.³⁹

Was immer man von dieser Argumentation, die fast ins Aporetische führt, auch halten mag – vielleicht ist die zentrale Aussage hier gar nicht die Behauptung einer performativen Selbstrelativierung der »Humanitätskonzeption« und auch nicht der Zweifel an der Universalisierbarkeit ihrer konkreten Bestimmungen. Daneben sticht nämlich ein anderer Aspekt des Gedankens hervor, der neben der Relativität eine weitere Dimension in Plessners Konzept der Möglichkeitsoffenheit signalisiert, nämlich die Kompetitivität, den »Wettbewerb«. Unklar ist zwar, worin genau dieser »Wettbewerb« besteht. Trotzdem ist diese Sentenz die argumentative Vorbereitung einer Anthropologie, in der nicht nur die Überbietung und auch nicht nur die Relativierung eine positive systematische Stelle hat, sondern auch die Konkurrenz. Plessners philosophische Anthropologie ist dadurch nicht nur die Ontologie eines Menschen, der sich seine Lebensform schafft, indem er sie in einem abstrak-

³⁶ Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 113 bzw. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 199.

³⁷ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ebd.

³⁸ Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 189.

³⁹ Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 193.

ten, fiktionalen Möglichkeitshorizont erfindet, den er reflexiv generiert; sie ist auch die Ontologie eines Menschen, der sich seine Lebensform wählt, indem er sie in einem konkret-situativen Möglichkeitshorizont findet, in dem er steht, in den er sogar eingebettet ist und in dem sein Ort dennoch niemals gesichert ist.⁴⁰ Diesen konkret-situativen Möglichkeitshorizont bildet die »Mitwelt«, die individuell als soziale und kollektiv als politische Welt den spezifischen Ort des anthropologischen Wettbewerbs bildet. Denn die »Mitwelt«, erklärt Plessner, »ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position« und daher für diese konstitutiv.⁴¹

Dadurch sticht die spezifische – und möglicherweise intendierte – Unschärfe des Arguments allerdings umso deutlicher hervor. Denn es ist nicht wirklich klar, was die »anderen« Möglichkeiten genau sind, weil der »Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins« tatsächlich in zwei Richtungen gedeutet werden kann, die einander zwar nicht ausschließen, die aber auch nicht zwingend miteinander korrespondieren oder auseinander hervorgehen – und die nicht zuletzt auf sehr verschiedene philosophische, soziologische und politische Optionen verweisen. In der einen Richtung fände dieser anthropologische Wettbewerb nämlich in einem empirischen Feld präserter, bekannter, aber eben deshalb auch prinzipiell endlicher »Möglichkeiten des Menschseins« statt. Das ist die pluralitätslogische Bestimmung – mit allen impliziten Begrenztheiten des Konzepts, das den Möglichkeitshorizont einer Situation zwischen konkreten Alternativen aufspannt und damit auf die je aktuelle Pluralität und die präsenste Heterogenität konkreter Möglichkeiten setzt, die als bekannte Möglichkeiten in ihrer Summe begrenzt sind. Es ist die Bestimmung einer philosophischen »Anthropologie des Politischen«.⁴² In der anderen Richtung fände der anthropologische Wettbewerb dagegen in einem fiktional entgrenzten oder zumindest entgrenzbaren Möglichkeitshorizont statt, der durch seine Abstraktheit unendlich offen ist und dadurch auch diejenigen Möglichkeiten umfaßt, die noch gar nicht existieren – und die trotzdem nicht ausgeschlossen werden können, weil jede Möglichkeit in einem offen fiktionalen Horizont prinzipiell durch mindestens eine andere überbietbar bleibt. Das ist die fortschritts-

⁴⁰ Daß dies die anthropologische Beschreibung des sozialstrukturellen Sachverhalts des irreduzibel prekären sozialen Status unter Bedingungen generalisierter sozialer Mobilität ist, sei hier nur angemerkt.

⁴¹ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 360 u. 375.

⁴² So Norbert Axel Richter, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*. Frankfurt / New York 2005, 168, der zwischen der allgemeinen anthropologischen These Plessners in den *Stufen des Organischen* und der spezifischen anthropologischen These in dessen *Macht und menschliche Natur* unterscheidet.

logische Bestimmung – die die pluralitätslogische keineswegs ausschließt, die aber über die präsenten, die konkreten und bekannten Möglichkeiten hinaus, auf die zukünftigen, die abstrakten und vor allem auf die neuen »Möglichkeiten des Menschseins« setzt, die noch nicht erfunden sind. Es ist die Bestimmung einer philosophischen Anthropologie des Technischen – im weitesten Sinne des Begriffs. Beide zusammen könnten einander zwar im Sinne jenes imaginären »Gesamtlaboratoriums« humanistischer Potentialitäten ergänzen, das Robert Musil mit gezielter Ironie als eine »große Versuchsstätte« beschrieben hat, »wo die besten Arten, Mensch zu sein, durchgeprobt und neue entdeckt werden müßten«.⁴³ Aber Plessner hat diese beiden Möglichkeiten, die bekannten und die noch unbekanntes, nicht wie Musil in einen kumulativen, sondern in einen differentiellen Zusammenhang gebracht, der die reflexive Unbestimmtheit und die konstitutive Möglichkeitsoffenheit des Menschen für zwei Deutungen und zwei Lesarten offenhält, die sich in seinem Entwurf einer philosophischen Anthropologie zwar ergänzen, die aber auch gegeneinander ausgespielt werden können – je nachdem, auf welche Seite der Unbestimmtheitsrelation man aus welchen strategischen Optionen heraus, mit und gegen Plessner zugleich, den konzeptuellen Akzent setzt.

6.

Der abstrakte Möglichkeitshorizont, der sich in der Fortschrittsidee als futurische Temporalisierung der Möglichkeitsoffenheit manifestiert, unterscheidet sich prinzipiell vom konkreten Möglichkeitshorizont, der als präsentische Kontextualisierung der Möglichkeitsoffenheit beschrieben werden kann. Streng genommen handelt es sich bei diesem um einen Kontext, der aus dem Verhältnis einer Wirklichkeit zu den anderen Wirklichkeiten gewonnen wird, die andere Kulturen oder andere Gesellschaften als empirische und nicht als theoretische Möglichkeiten bilden. Diese realen Andersheiten können zwar durchaus heterogene Alternativen sein, aber sie eröffnen dennoch keinen offenen Horizont des Unendlichen und Überbietbaren, sondern bleiben Selektionen in einem zwar diversifizierten und komplexen, aber letztlich präsentisch gegebenen und situativ begrenzten Horizont bestehender Alternativen. Das hat nicht nur für die Temporalstruktur der Möglichkeitsoffenheit Konsequenzen, sondern auch für die Konstitution eines spezifisch pluralitätslogischen Möglichkeitsbewußtseins, weil das, was auch

⁴³ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften. Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Reinbek 1978 (1930), 152.

anders möglich ist, dann nicht in einem geschichtlich-diachronen und daher transsituativ entgrenzbaren, sondern in einem gegenwärtig-synchronen und daher situativ begrenzten Möglichkeitshorizont steht. Das kassiert nicht nur den futurischen, sondern auch den historischen Koeffizienten des Möglichen und führt zu einer Konzentration auf das Hier und Jetzt der Situation, die sich im Lichte des Wettbewerbs als eine politische Situation erweist, wie Christian Meier mit Blick auf die Bedeutung des Politischen in der griechischen Antike erklärt hat. Wenn das Politische, wie in der Athenischen Demokratie, zur »identitätsprägenden Intensität« wird, die das Selbst- und Weltverhältnis der Individuen bestimmt, führt es zur strukturellen Aufwertung der Gegenwart gegenüber Vergangenheit und Zukunft. »Man versteht« dann »alles Geschehen vom intentionalen politischen Handeln und den Ereignissen, in denen es je aufeinandertrifft, her«. Das Politische ist dann das funktionelle Zentrum der Welt, die ihrerseits zwar ein komplexer und unberechenbarer, aber dennoch begrenzter, weil essentiell interaktiver und kompetitiver Raum ist. Wo man aber »derart im Handeln befangen ist und wo der Bereich der Möglichkeiten nicht weiter ist als der Bereich politischer Gegensätze«, schreibt Meier, kann »die eigene Veränderung kaum sichtbar werden«, weil die Gegenwart weder in einem historischen noch in einem futurischen Kontext steht. »Dem entsprach ein im Strukturellen statisches Weltverständnis«, das auch theoretisch nicht durchbrochen wurde. »Bei aller Abstraktionskraft der Griechen«, resümiert Meier, »wird nie von der Gegenwart, nie in die Zukunft abstrahiert«, und »die Spannweite der Begriffe ist« deshalb am Ende tatsächlich auch »nicht weiter, als die politischen Gegensätze reichen«. ⁴⁴

Vielleicht erklärt diese Perspektive auf einen exemplarischen situativ begrenzten Möglichkeitshorizont das tiefenstrukturelle Problem aller kultur- und gesellschaftstheoretischen Konzepte samt ihrer kritischen Derivate, die auf eine konkrete Pluralität präsender Wirklichkeiten und die empirischen Konstellationen heterogener Akteure konzentriert sind – seien es nun soziale, kulturelle oder religiöse Akteure: Die Ausrichtung des Möglichkeitshorizonts an einer konkreten Pluralität und seine Verpflichtung auf die variable Konstellation ihrer Diversität bedeutet die apriorische und deshalb nicht weiter reflektierte Politisierung des Selbst- und Weltverhältnisses – nicht im ideologischen oder parteilichen Sinne, sondern im strukturellen Sinne, in dem der Horizont möglicher Handlungen prinzipiell nicht weiter ist als die Konstellation der daran beteiligten Akteure und ihrer strategischen Positio-

⁴⁴ Christian Meier, »Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens: Das ›Könnens-Bewußtsein‹ des 5. Jahrhunderts v. Chr.«, in: ders., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/Main 1980 (1978), 435-499, hier 484-486. u. 494f.

nen in einem gegebenen Augenblick. Dem entspricht tatsächlich Plessners Theorem der Situativität, das die »Schranken und Grenzen dessen« hervorhebt, »was hier und jetzt möglich ist«. ⁴⁵ Denn Pluralität erschließt für sich genommen keine neuen und schon gar keine »unerhört neuen Möglichkeiten«; ihr entspricht vielmehr eine Aktualitäts- und Situationsorientierung, die das pluralitätslogische Möglichkeitsbewußtsein auf die mehr oder weniger komplexe Kombinatorik der strategischen Positionen beschränkt, die am geschlossenen Horizont der konkreten Möglichkeiten ausgerichtet sind, weil sie als gegenwärtig koexistierende, konfligierende oder aber konkurrierende Lebensformen in einer gemeinsamen Welt ohne Außen stehen, in der sie komparativ aufeinander bezogen bleiben. ⁴⁶

Die Differenz in Plessners Begriff der Möglichkeit, die sich im Koordinatensystem des Kontingenzkonzepts einerseits als Potentialitäts- und andererseits als Pluralitätskontingenz bestimmen läßt, hat allerdings nicht nur eine theoretische, sondern auch eine diskurspolitische Bedeutung. Wenn die konkrete Möglichkeitsoffenheit gegenüber der abstrakten Möglichkeitsoffenheit betont wird und zum dominierenden Kriterium des Weltverhältnisses avanciert, verändert sich auch das Kriterium, mit dem dieses Weltverhältnis relativiert wird. Pointiert gesagt: An die Stelle eines diachronen Kriteriums tritt ein synchrones und an die Stelle der eigenen Vergangenheit und Zukunft tritt die Gegenwart der anderen Kulturen. Man kann diese Veränderung als epistemologische Verschiebung von der Historiographie zur Ethnologie verstehen und als Ausdruck einer anerkennungstheoretischen Abkehr vom Eurozentrismus im Zeitalter postkolonialer Globalisierung auffassen. Man kann diese Veränderung auch als erkenntnistheoretische Akzentuierung der Heterogenität sehen, die postmodern gegen die modernen Homogenisierungen gesetzt wurde, die zwischenzeitlich zur kultur- und gesellschaftstheoretischen Normalität geworden waren. Man kann diese Veränderung aber auch als empirische Transformation des Begriffs der Moderne verstehen, die an die Stelle der einen Modernisierungserzählung mit universellem Geltungsanspruch die reale Vielfalt verschiedener Modernitäten und verschiedener Wege zur Moderne setzt – auch wenn »multiple Modernitäten« ohne einen gemeinsamen Begriffskern von »Modernität« logisch unmöglich sind. Aber wie auch immer man diese Veränderung verstehen mag – zentral ist hier die systematische Verschiebung von der Abstraktion zur

⁴⁵ Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 197.

⁴⁶ Das ließe sich sowohl theorie- als auch epochenklassifikatorisch problemlos auf die Unterscheidung von Moderne und Postmoderne beziehen und exemplarisch nicht nur an den identitätspolitischen Diversitätskonzepten, sondern auch an den hybriden Subjektivitätskonzepten nachzeichnen, die für die postmoderne Seite dieser Unterscheidung charakteristisch sind.

Konkretion, die vielleicht dort am sinnfälligsten ist, wo die »offene Form« für Plessner prototypisch manifest wurde, nämlich in der Architektur, die diese Verschiebung in der Abwendung von den modernen Abstraktionen des Internationalen Stils und in der Hinwendung zu den postmodernen Konkretionen einer selektiven Kombinatorik der unterschiedlichsten Stile vollzogen hat.

7.

Die Pluralität kann man allerdings auch präskriptiv einsetzen und am Ende sogar fast katechontisch wenden, um der Überbietung, die in den modernen Kulturen der sozialen Optimierung und der individuellen Selbstoptimierung institutionalisiert worden ist, jene Grenze zu setzen, die sie von sich aus nicht hat. Das ist systematisch die Stelle, an der sich die Begrenztheit der Situation mit der Positivität des Wettbewerbs trifft. Diese Positivität besteht nicht nur darin, die verschiedenen Lebensführungen auf einem imaginären Marktplatz der menschlichen Möglichkeiten verfügbar zu halten, sondern auch darin, sie allererst in eine kommunikative Struktur einzubinden, deren Medium der permanente Vergleich als Ausdruck ihrer unaufhebbaren Relativität ist. Schließlich bezeichnet der Begriff des »Wettbewerbs« nicht nur ein ökonomisches Phänomen, sondern »eine allgemeine soziale Beziehung«, die allerdings erst »im besonderen Elemente des Ökonomischen« entdeckt worden sei, wie Karl Mannheim erklärt hat.⁴⁷ Diese Beziehung ist nicht irgend eine agonale Disposition, sondern ein ganz besonderer und vor allem eminent sozialisierender Modus des Kampfes, der dadurch charakterisiert wird, »daß der Kampf ein indirekter ist«, wie Georg Simmel betont hat. Und genau das ist für eine avancierte liberale Kultur von grundlegender Bedeutung. Denn die Konkurrenz ist eigentlich ein »Kampf ohne Gegner«, nämlich jene »merkwürdige Art des Kampfes«, bei der »der Kampf überhaupt nur darin« besteht, »daß jeder der Bewerber für sich auf das Ziel zustrebt, ohne eine Kraft auf den Gegner zu verwenden«.⁴⁸ Das Entscheidende am Wettbewerb ist deshalb nicht die Orientierung von Akteuren aneinander oder ihre Fixierung aufeinander, sondern ihre voneinander unabhängige Orientierung auf ein situationstranszendentes Ziel. Der Wettbewerb ist damit nicht akteurs-, sondern wesentlich zielvermittelt – wobei dieses Ziel

⁴⁷ Karl Mannheim: »Die Bedeutung der Konkurrenz auf dem Gebiete des Geistigen«, in: ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Neuwied 1964 (1929), S. 566-613, hier S. 571.

⁴⁸ Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt/Main 1992 (1908), 323.

nicht nur weit in der Zukunft liegen, sondern vollkommen abstrakt und am Ende sogar vollends imaginär sein kann. Genau dadurch, daß die Konkurrenz ein friedlicher Kampf« ist, »der sich nicht gegen den Gegner, sondern auf das gemeinsame Ziel richtet«, entfaltet sie nämlich ihre »ungeheure synthetische Kraft« und bekommt ihre »ungeheure vergesellschaftende Wirkung«. ⁴⁹

Das war Plessner bewußt. Die Situativität wird dadurch zu einer kompetitiven Situativität, die ausgerechnet aus der performativen Selbstrelativierung der »Humanitätskonzeption« eine »Sicherung« der »natürlichen Gemeinsamkeit« der Menschen entstehen läßt, die ungleich verlässlicher ist, als die Verabsolutierung und »Monopolisierung eines bestimmten historisch gewordenen Menschentums«. Denn der Wettbewerb garantiert, daß es eine strukturelle Einheit im Heterogenen gibt. Aber das ist nur das eine Moment, das hier von Bedeutung ist. Das andere Moment signalisiert der Umstand, daß der »Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins« auch die abstrakten Möglichkeiten umfassen kann, wenn diese Möglichkeiten nicht utopisch determiniert sind. Der Wettbewerb strukturiert dann nicht nur die situativ begrenzte Unbestimmtheit in Raum und Zeit, sondern auch deren Verhältnis zur reflexiv entgrenzten Unbestimmtheit der Überbietung im Unendlichen. Daß Plessner nicht klärt, worin der Wettbewerb genau besteht und was die »anderen Möglichkeiten des Menschseins« genau sind, hat dann eine theoriestrategische Funktion, die darauf zielt, die Grenze zwischen der begrenzten Unbestimmtheit der Pluralität realer Wirklichkeiten und der entgrenzten Unbestimmtheit der Unendlichkeit fiktionaler Möglichkeiten, die die konkreten Wirklichkeiten gegen den permanenten Legitimationsdruck abstrakter Möglichkeiten abdichten soll, als politisch-soziale Illusion zu erweisen. Schließlich sind auch die konkreten Wirklichkeiten im Lichte der »exzentrischen Positionalität« Konstruktionen, die kontingent sind, die überbietbar bleiben und die nicht nur mit den konkreten anderen, sondern auch mit den abstrakten »anderen Möglichkeiten des Menschseins« konkurrieren, deren Medium die »offene Form«, deren Modus der »ewige Prozeß« und deren Inbegriff der »Geist« ist, der jede Situation überschreitet, wenn man ihn läßt.

(in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2018/2, S. 363-381)

⁴⁹ Simmel, *Soziologie*, 323f u. 327. Dazu vgl. Michael Makropoulos, »Vergesellschaftung im Unendlichen. Simmels Modernität«, in: *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, hrsg. von Hans-Peter Müller und Tilman Reitz, Berlin 2018, 769-788, bes. 783f.