

Die exzentrische Nation, der entscherte Mensch und das Ende der deutschen Weltstunde

Über eine Korrespondenz zwischen Helmuth Plessners philosophischer
Anthropologie und seiner Deutschlandstudie

Von JOACHIM FISCHER (Göttingen)

ABSTRACT

Deutscher Geist und Westeuropa - diese Spannung charakterisiert untergründig Plessners Anthropologie (1928) und offen sein Deutschlandbuch (1935). Der Autor versteht Plessner als einen deutschen Denker, der in den zwanziger Jahren noch hoffte, das eigentümliche Potential des 'deutschen Geistes' in eine weltfähige moderne Lebensform umarbeiten zu können; andererseits leistet er angesichts des kollektiven Versagens eine historische Selbstkritik der deutschen Intelligenz und ihres Sendungsbewußtseins.

The German mind and Western Europe - the tension between these concepts, already implicit in Plessner's anthropology of 1928, becomes explicit in his book about Germany (1935). The author takes Plessner as a German thinker, who is still hoping in the twenties that the specific potential of the German mind could be developed into a cosmopolitan modern concept of life; collective failure to do this, however, also serves him to criticize the German intelligentsia and its sense of mission.

Der Mensch sei das von der Natur seines Leibes her 'exzentrische' Wesen; Deutschland sei die geschichtlich späte und deshalb 'entsicherte' Nation des um seine Welt- und Wertstellung ringenden Europas. Vor mehr als fünfzig Jahren hat der Philosoph Helmuth Plessner unter diesen Leitgedanken, ohne sie direkt aufeinander zu beziehen, neue Antworten in den beiden Diskursen versucht, die um die Fragen kreisen: 'Was ist der Mensch?' und 'Was ist deutsch?'. Gemeint ist zum einen seine Theorie des Menschen, bekannt als das Paradigma einer philosophischen Anthropologie, vorgelegt 1928 in der sorgfältig vorbereiteten Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch*¹, zum anderen sein Gutachten über Deutschland, dokumentiert in seinen sieben Jahren später aus der Exilnot verfaßten Schrift *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935; 1959 neu aufgelegt unter dem Titel: *Die verspätete Nation*).²

Beide Werke gelten heute als Klassiker ihrer Diskurse, ohne daß sie in bezug aufeinander gelesen werden. Jede geistesgeschichtlich bewußte philosophische

¹ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 3. Aufl. (1975).

² Helmuth Plessner, *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935); Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1959, Neudruck 1974).

Reflexion über den Menschen wird sich neben Scheler und Gehlen auch Plessners Grundlegung der philosophischen Anthropologie vergegenwärtigen, und jede erneute Erörterung eines deutschen Sonderweges wird sich auch auf Plessners Schrift über die 'verspätete Nation' verwiesen sehen.

Bei gleichzeitiger Lektüre beider Grundwerke fällt eine Korrespondenz auf. Zwischen der Theorie des Menschen und der Studie über die deutsche Lage gibt es eine Entsprechung, die Plessner selbst nur beiläufig andeutet und die doch das besondere Verhältnis, in das sich Deutschland geistig und politisch zur Geschichte der Menschheit gesetzt und verstrickt hat, scharf konturiert. Auffallend ist, wie sehr Plessners naturphilosophische Theorie des Menschen Motive aus dem 'Schicksal des deutschen Geistes' bezieht, und umgekehrt, wie zwiespältig Plessner von dieser so inspirierten Anthropologie her 1935 für die prekäre deutsche Lage sensibilisiert ist.

Es geht hier um Plessners Werk aus den zwanziger und dreißiger Jahren, aber durch dessen Deutung hindurch auch um das darin dokumentierte Phänomen eines deutschen Eigenweges, wie er sich in diesem Zeitraum der deutschen Intelligenz darstellen konnte; insofern enthält die Auslegung auch einen Beitrag zum Verständnis der Mentalität gerade dieser Epoche. Die Untersuchung geht von der Vermutung aus, daß einem heutigen Bewußtsein das alles fremd ist. Plessners naturphilosophische Theorie des Menschen, der deutsche Eigenweg, die Weimarer Republik, insofern Deutschland in ihr doch nach wie vor das Potential einer Großmacht darbot. In fünf Schritten, in denen der Korrespondenz zwischen Plessners Schriften nachgegangen, ein 'Briefwechsel' zwischen einer 'Theorie des Menschen' und einer 'Theorie des Deutschen' in Gang gesetzt wird, wird der Versuch unternommen, diese Fremdheiten zu verstehen.

I.

Wie kommt Plessner zur Kennzeichnung des Menschen als 'exzentrischer Position'? Anthropologische Ausgangsfrage ist: Als was kann sich der Mensch triftig begreifen? Plessner setzt an bei einem Ärgernis, das im Selbstverständnis des aufgeklärten Menschen steckt. Weiß er sich einerseits als Subjekt, das die Wirklichkeit nach dem Maß seiner Kategorien erzeugt, als freier Wille, so legt ihm empirisches Wissen andererseits nahe, sich als Erzeugnis einer vormenschlichen Naturgeschichte zu begreifen; zugespitzt: der Mensch ist das Produkt einer Stammesgeschichte der Lebewesen, und diese Phylogenie wiederum ist Produkt des Menschen, seines Geistes. Diese Doppelperspektive von Naturansicht und Bewußtseinsansicht des Menschen, die Natur- und Geisteswissenschaften 'zerreißt,' kann widersprechend auch das Alltagsdenken erreichen, das den Menschen doch selbstverständlich als Einheit vorstellt: gehe ich *mit* meinem Bewußtsein spazieren, getragen vom Leib, von dessen Aufbau und Standort der Ausschnitt und die Perspektive des Bewußtseins vorgerahmt

sind, oder gehe ich in meinem Bewußsein spazieren, wobei mir der eigene Leib mit seinen Orts- wechseln als Inhalt meines Bewußtseins erscheint?

Wer in einer Theorie des Menschen das Bewußtsein als denkende, selbstbezügliche Sphäre vom Körper als ausgedehnter, mechanischer Sphäre löst, wie Descartes es prägend für das neuzeitliche europäische Selbstbild des Menschen getan hat, privilegiert die menschliche Erfahrung, sich im Denken selbstgegebenes Zentrum einer Welt zu sein und verkennt dabei, daß dieses Selbstbewußtsein im eigengewichtigen Leib einsitzt und Selbstbewußtsein nur kraft dieser Natur ist. Für wen der Mensch andersherum bloßes Gehirntier ist, wer sein Bewußtsein als instrumentelles Organ eines Körpers begreift, durch das die mechanische Natur eine Gattung zur erfolgreichen Selbsterhaltung befähigt, wie Spencer es in Folge von Darwin gedacht hat, schmiegt sich der menschlichen Erfahrung schlechthinniger Abhängigkeit von der Leiblichkeit an und wird doch der menschlichen Gewißheit nicht gerecht, selbstgesetzgebend kraft Selbstbewußtsein zu sein. Wie man Subjektivität oder Freiheit des Menschen aus seiner leiblichen Natur hervorgehen lassen könnte, wie man Bewußtseins- und Naturansicht in einer Richtung fassen könne, stellt sich für Plessner als Aufgabe einer philosophischen Anthropologie.

Unumstößlich findet sich der Mensch als Element in einem 'Meer des Seins' vor, als ein lebendiges Ding. Plessner besteht im Ansatz darauf, die 'niedereren' Kategorien des Lebens gegen die 'höheren' Schichten, also gegen die Sprache, den Geist, die Vernunft, ins Recht zu setzen. Der Mensch ist "ein Ding, ein Körper, ein Seiender unter Seienden, welches auf der Erde vorkommt, eine Größe der Natur, ihren Schwerkraft- und Fallgesetzen, ihren Wachstums- und Vererbungsgesetzen wie ein Stück Vieh unterworfen, mit Maß und Gewicht zu messen, bluthaft bedingt, dem Elend und der Herrlichkeit einer blinden Unermeßlichkeit unterworfen. Blind wie sie steigen aus ihr in seinen Bezirk die Gewalten der Triebe und stoßen ihn, letzten Endes berechenbar, in die Bahn der lebendigen, sterblichen Dinge. Darum hat der Mensch nicht bloß einen Körper, den er wie einen Mantel dereinst abwerfen kann, er ist dieser Körper...."³ Eine "Philosophie des Menschen" setzt eine "Philosophie der Natur" voraus. Plessner arbeitet mit den Denkmitteln einer "philosophischen Biologie,"⁴ die das biologische Erfahrungswissen daraufhin interpretiert, wie Leben aufgebaut ist.

Im charakteristischen Unterschied zum unbelebten Ding, das an anderes grenzt, diese Grenze aber nicht als eigenes hat, hat das lebendige Ding seinen

³ Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur: Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), Neudruck in Plessner, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Günther Dux., Odo Marquard und Elisabeth Ströker (1980 – 1985), Bd. V, (1981), S. 135 – 234. Ein Überblick zu Plessners Schriften: Karl-Siegbert Rehberg, "Das Werk Helmuth Plessners: Zum Erscheinen der Edition seiner 'Gesammelten Schriften,'" *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 36 (1984), 799 – 811.

⁴ Plessner, *Stufen*, S. 76.

Rand als eigene Grenze, durch die es aus ihm heraus ins Umfeld geht und durch die es zu ihm (nicht zu sich) zurückkehrt. Obwohl es mit seiner Körperfüllung am Rand aufhört, geht es mit seinen Organen über seine Grenzen hinaus, und obwohl es "bis an den Rand vor gediegenem Sein strotzt" (128), öffnet es den Körper für das Fremde. Damit das lebendige Ding so in einem Funktionskreis des Lebens verfahren kann, dessen eine Hälfte vom Organismus, dessen andere vom zugeordneten Umfeld gebildet wird, muß es sich von ihm, dem Körper abheben, sozusagen aufstehen, ohne doch als Ding den Charakter des Aufruhens, des Festseins aufgeben zu können. Dem Stein fehlt diese 'Lockerung' in sich selbst, dem Engel - wenn man so sagen darf - diese dingliche Schwere. Dinge, die so aufgebaut sind, daß sie sich vom Ding abheben und als fenstervolle Monade abgekammert gegen ein Umfeld ihre eigene Grenze in der Reproduktion und Organisation ihrer Teile durchsetzen, nennt Plessner "positional"; ihr Aufbau läßt sie sich ins Verhältnis zu einem Umfeld *setzen*; das charakterisiert sie als lebendig.

Im Unterschied zur Pflanze, deren Organismus unselbständiger Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises ist, ist das Tier als "zentrische Positionalität" organisiert. Sein Körper ist verdoppelt, insofern er im Zentralorgan noch einmal vertreten ist. Das Tier steht im Doppelaspekt von Leib und Körper, das meint, es *ist* derselbe Leib, den es in der sensomotorischen Koordination als Körper hat. Es steht dabei in der Mitte seines Leibes, lebt aus dem Zentrum seiner Positionalität heraus, indem es die Grenze seines Leibes mit den ihm fraglos gegebenen Mitteln seines Körpers gegen das gegebene Umfeld durchhält. Weil es in der Mitte des Leibes steht, ist ihm die Mitte seiner Existenz aber selbst verborgen, es weiß seine Position nicht; insofern ist es hier und jetzt im Stand unmittelbaren Daseins, "seine Organisationsform ist konzentrisch" (307).

Der Mensch ist der Leib, der sich von seinem Leib unterscheidet, und anders als das Tier, *sich* von ihm unterscheidet. Im Menschen ist die Natur so organisiert, daß sich die Mitte des Leibes noch einmal gegeben ist und sich damit aus ihr heraussetzt, ohne sie doch verlassen zu können; das ist die "exzentrische Position." Indem ihm der Abstand zwischen Leib und Körper noch einmal gegeben ist, ist der Mensch aus der Mitte seines Leibes herausgesetzt: 'exzentrisch,' und doch 'positional,' denn die Mitte des Leibes ist bei Strafe des Nichts nicht aufgebbar, aufhebbar: er ist kein Engel. Plastisch ist dieser doppelte Abstand des menschlichen Körpers die charakteristische Bewegung, neben (oder hinter oder über) sich zu stehen zu kommen und sich damit in den Blick zu bekommen, ohne doch sich aus dem 'Futteral des Körpers' lösen zu können. Dieses Lebewesen steht so im Zentrum seines Leibes, daß es zu ihm gestellt ist: "Der Mensch lebt also nur, wenn er ein Leben führt" (316).

Dank der doppelten Abhebung von der Leiblichkeit, dank der Exzentrik erschließen sich diesem Leib die Vorkommnisse der Umwelt, die dem Tier nur in Anmutungsstönungen gegeben sind, sachlich als außenweltliche Dinge, die Vor-

kommissive der Innenwelt als erlebbare Erlebnisse, andere Lebewesen als Mitwelt, als Zentren eigener Aktion. Anders herum gesehen: Weil diese Lebensform auf doppelte Weise gelockert ist, hält es die von der Realität, wenn sie sich denn in ihren Kernen offenbaren soll, geforderte Distanz inne, die seinsentsprechende Distanz, den Spielraum, in welchem allein die Wirklichkeit der Außenwelt, der Innenwelt, der Mitwelt zum Ausdruck kommen kann.

Aber diese Öffnung zur Welt als ein gewagter Sprung gegenüber der zentrischen Positionalität ist nur die Rückseite einer Gefährdung, die die exzentrische Position nach sich zieht: die Mitte der "Instinktsicherheit," aus der heraus die anderen Lebewesen agieren, ist für diese Lebensform unerreichbar. Von Natur aus "als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos," muß der Mensch "künstlich" etwas machen; ob durch Werkzeuge, Bauten oder Satzungen, er muß die "Herstellung des Gleichgewichts: die Existenz gleichsam in einer zweiten Natur, die Ruhelage in einer zweiten Naivität" erreichen. Dazu müssen die Ergebnisse seines schöpferischen Machens sich von ihm kraft eigenen inneren Gewichts lösen; gemachte Dinge, die funktionieren, Traditionen, die den Menschen binden und halten, haben genau diesen Charakter der "natürlichen Künstlichkeit" (309f.).

Aber in menschlichen Lebensäußerungen ereignet sich nicht nur die Sicherung in der Natur, sondern auch der Ausdruck der Natur. Die "unerträgliche Exzentrizität" der menschlichen Natur fordert diese nicht nur heraus, sich sichernd in einer zweiten Natur zu verfassen, sondern sich als Natur unmittelbar zu erfassen. "Ausdrücklichkeit" ist "ein Lebensmodus des Menschen," unabhängig von der Mitteilung (323). Diese Trennung von Ausdruck und Kommunikation, das Eigengewicht der Expressivität, ist innerhalb von Plessners naturphilosophischer Anthropologie zentral. Alle menschlichen Intentionen gehen auf Erfüllung, alles Suchen auf ein Finden, aber der Fund gelingt nur in der vermittelnden Erschließung der Sache. "Das Geheimnis des Schöpfertums, des Einfalls besteht in dem *glücklichen Griff*, in der Begegnung zwischen dem Menschen und den Dingen" (322), in der die Sache bei Gelegenheit der erfinderischen Konstruktion des Menschen "entdeckt" (321) wird: "Erfüllung soll von dort, nicht von hier," vom Subjekt her kommen. "Erfüllung ist wesentlich das auch ausbleiben Könnende. Nur wo sich die Realität von sich aus fügt, erfüllt sich die Intention, glückt die Bestrebung" (336). Aber die Unmittelbarkeit des Strebens der menschlichen Natur gelangt, auch wenn sie glückt, nur vermittelt, in der Konstruktion, in der Form zum Ausdruck, "und da das Streben nicht aufhört und nach Realisierung verlangt, kann ihm das Gewordene als Formgewordenes nicht genügen. Der Mensch muß sich erneut ans Werk machen" (338).

Der Mensch ist die Organisationsform der Natur, die sich künstlich und expressiv organisieren muß und deshalb eine Geschichte hinter sich läßt. Das Sicherheitsbedürfnis aus der "konstitutiven Gleichgewichtslosigkeit" (316) heraus läßt ihn in die von der Natur verwehrten Ruhelagen 'zurückkehren,' aus der ihn

das Ausdrucksverlangen wieder herausstößt. "In der Expressivität liegt der eigentliche Motor für die spezifische historische Dynamik menschlichen Lebens." Der "Sinn der Geschichte" liegt weder in einem vorschwebenden Ziel dem sie entgegeneilt, noch im Stillstand eines sich wiederholenden Kreises. „Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts" (339). So sehr der Mensch in seinem Leib ohnmächtig den Gesetzen der Natur unterliegt, so sehr stattet ihn die exzentrische Struktur seines Leibes mit Macht aus, alle Geschichte zu überschreiten. Dabei gibt ihm weder die Natur noch die Geschichte einen Maßstab, eine Bestimmung vor. Exzentrische Position ist die Struktur des Menschen, nicht seine Bestimmung; allein die Tatsachen der Geschichte, die sich als Ausdruck seiner Intentionen ergeben, haben das Gewicht von Entscheidungen über das Wesen des Menschen. Gott, Humanität und Fortschritt sind keine Leitworte dieser Anthropologie. Diese Theorie des Menschen will ihn von allen moralisch-metaphysischen Auslegungen freisetzen, all seinen Glauben an außerweltliche und innerweltliche Autoritäten auflösen, indem sie ihm in seiner eigenen Natur seine Freiheit aufzeigt. Der Mensch ist nicht schon zu Hause und kehrt auch nicht nach Hause zurück; er kennt nur den immer erneuten Aufbruch in die "selige Fremde" (346).

II.

Die Schrift *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* entspringt der Grenzsituation eines deutschen Bildungsbürgers jüdischer Herkunft, dem sein Sprach- und Denkraum als Resonanzboden entzogen wird der als Mitglied der deutschen Intelligenz seine bürgerliche Existenzbasis verliert. Vor einem Deutschland, das von der europäischen Menschengruppe abweichend, sich als volksbiologische Natur neu versteht und als plebiszitäre Massendiktatur politisch neu verfaßt, ins westeuropäische Exil zurückweichend, versucht Plessner 1934 einem holländischen Publikum dieses Europa beunruhigende deutsche Ereignis verstehend begreiflich zu machen. Warum schert gerade Deutschland in einer offenbaren Krise der europäischen Zivilisation aus dem gemeineuropäischen Wertebund aus und erlebt diese Aufkündigung als Aufbruch?

Plessner rückt die großen Prozesse der Zivilisierung, Säkularisierung und Staatenbildung im neuzeitlichen Europa seit dem 16. Jahrhundert in den Blick. Im Vergleich wird sichtbar, daß sich Deutschland in diesen freigesetzten Kraftfeldern anders gestaltete als die westeuropäischen Gesellschaften, wobei der Blick mitberücksichtigt, daß es sich, weil zeitverschoben, im geschichtlichen Vergleich mit den früheren westeuropäischen Verarbeitungen selbst erst sichtbar zu werden versuchte. Obwohl beteiligend, teilweise beschleunigend in ihm steckend, rechnet es sich den europäischen Prozeß der Zivilisation nicht als origi-

näre Leistung zu, sondern versteht sich vorbehaltlich als ein Anderes, das früher oder später als die Zivilisation erscheint. Deshalb ist es auch anders von der Krise der europäischen Zivilisation im 20. Jahrhundert erfaßt und stellt sich anders zu ihr.

Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert gelingt es den westeuropäischen Völkern – Plessner bezieht sich auf England, Holland, Frankreich – im Grundsatz, sich politisch so zu verfassen, wie sich die aufklärenden Menschen in ihnen verstehen: als vertragsfähige Subjekte. Es ist nach Plessner dieses Modell des "politischen Humanismus der westlichen Welt,"⁵ dessen Tradition diesen Nationen Rückhalt bis in das 20. Jahrhundert gewährt. Ein machtzentralisierender Staat steckt den politischen Gestaltungsraum ab, ein metropolitisch, wellläufiger Adel setzt das Bildungsvorbild für ein aufsteigendes, aufsässiges Bürgertum. Folgenreich verwandeln sich die mittelalterlichen "religiösen Energien" (66): entweder sie werden von einer dominant werdenden Kultur der empirischen und rationalen Nüchternheit in die Kirche als ein menschliches Teilgebiet eingegrenzt, oder sie artikulieren sich dominierend freikirchlich in religiösen Gemeinschaften so, daß religiöse Laien sich auf eine diskursive und aushandelnde Weise in die Probleme der Welt einmischen und sich damit indirekt in politische Verantwortung einüben. Das Selbstverständnis der westeuropäischen Gesellschaften, die sich im Zeichen von praktisch orientierter, in letzter Hinsicht skeptischer Aufklärung konsolidieren, artikuliert sich auch im Sprachgebrauch: der legt größten Wert auf Faßlichkeit und Präzision, es geht um Klarheit und common sense; um der geselligen Geschmeidigkeit willen muß man so schreiben, daß jeder vom zivilisierten Wort erreichbar ist. In der Gestalt des politischen Humanismus gelingt es den westeuropäischen Nationen in unterschiedlichen Nuancen, ihrer Staatlichkeit das humanistische Menschenbild einzuschreiben und umgekehrt das Denken des Menschen auf die politische Verantwortung zu verpflichten.

Und Deutschland? Der Aufstieg der westeuropäischen Völker vollzieht sich bei relativem Machtzerfall des deutschen Raumes in der europäischen Mitte. Gebannt durch seine mittelalterliche universale Reichstradition, aber scheiternd in der faktischen Durchsetzung ihrer Geltung nach innen und außen, kommt es im deutschsprachigen Raum zu keiner zentralen Machtakkumulation. Konkurrierend formieren sich Territorialstaaten. Es rekrutiert sich kein weltmännischer Adel als verlockend herausfordernde Ikone nachdrängender Schichten. Kontingente Bedingungen bei der Umwandlung 'religiöser Energien,' die durch Luthers radikale Entscheidung aus der päpstlichen Institution freigesetzt werden, werden zum 'Schicksal des Geistes' in Deutschland. Wahlverwandte Konsolidierungsinteressen, der Territorialfürsten und der lutherischen Reformation resultieren in einem Staatskirchentum, dessen Konventionalität den erneuerten religiösen

⁵ Plessner, *Nation*, S. 36.

Erwartungen nicht genügt. Die abgewiesenen religiösen Energien stauen sich nach innen in die Subjekte zurück und laden ihren neu gewonnenen innerweltlichen Bezug spirituell auf. Statt "innerweltlicher Aufklärung" prägt sich aus dieser historischen Konstellation "Weltfrömmigkeit" (65) als Habitus eines deutschen Geistes aus: statt praktischem oder spielerischem Zugriff auf die Realität Ringen nach wahren Ausdruck der Persönlichkeit im spekulativen Durchdringen der Wirklichkeit. Innerlichkeit als Erwartung, das Ganze zum Ausdruck zu bringen, übt latente Sprengkraft auf die geläufige Form der Mitteilung aus; der Zug ins Innerliche, Prinzipielle, Tiefe, Radikale steuert in Deutschland die Idee von der Sprache als Ausdruck. Die geistige Vermittlung der Gesellschaft bevorzugt Musik und Philosophie als ihre Ausdruckgebiete, weil sie "bedeutsamerweise den Zug gemeinsam haben, daß sie im Konflikt mit der normalen sprachlichen Mitteilung liegen. Das Eigentliche der Musik läßt sich Worten nicht sagen... Erst da, wo die Rede verstummt, beginnt die Musik. Und erst da, wo die Rede zerbricht, dann, wenn sie der über alles hinweggehenden Mitteilung entrissen und zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird, beginnt die Philosophie. Aus einer wirklichen Einsamkeit, die nur da möglich ist, wo Traditionen nicht stark und fraglos sind, um den Einzelnen von Anfang an zu einem Gesellschaftswesen zu prägen, kann der Mensch sich nicht mit den einfachen Worten der Rede mitteilen." (103)

Von der zeitwidrigen Reichsform gehemmt, von der von außen kommenden Nationalstaatsidee wegen seiner schwerpunktmäßig über das deutsche Gebiet hinausragenden großen Staaten (Preußen, Österreich) überfordert, von seinem geistigen Habitus her nicht zur öffentlichen Sphäre geneigt, kompensiert es seine fehlende staatliche Einheit, indem es sich romantisch als 'Volk' versteht: jeder ist Teil einer vorstaatlichen, unbewußten kollektiven Substanz. Am Ende des 19. Jahrhunderts schließlich verfaßte es sich unter Preußens Führung so, wie sich nicht versteht: die österreichischen Deutschen, Teil des Volkes, bleiben ausgegrenzt. Andererseits versteht es sich auch nicht im Zeichen eines Gesellschaftsvertrages; in bezug auf die ungebrochene Geltung des humanistischen Menschenbildes ist Deutschland eine zu späte Nation. Das preußische Deutschland bildet also eine "Großmacht ohne Staatsidee" (43). Gerade wegen seiner Traditionslosigkeit entfesselt es aber die jetzt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominierenden Tendenzen der europäischen Zivilisation: Naturwissenschaft und Technik zu "titanischen" Kräften. Deutschland ist eine plötzlich hochkommende Arbeitsnation von "titanischer Weltfreudigkeit" (90). Der romantische Geist, in seiner weltgläubigen Sehnsucht befangen, nicht zur Verantwortung für den neuen Staat eingerichtet, treibt in der Suche nach einer tieferen Wahrheit radikale Kritik an den außer- und innerweltlichen Autoritäten des Menschen: an Gott, der Vernunft, der fortschreitenden Geschichte. Deutschland ist also auch die radikale Geistesnation. Somit ist es der Wucht der Krisen der Moderne doppelt ausgesetzt mit dem Ergebnis einer "Entsicherung der Na-

tion."⁶ Die religiös und politisch 'gesättigten' Nationen Westeuropas schützt der Rückhalt an einer erfolgreichen Staatstradition, welche moderat die Modernisierungsprozesse abfängt und sie auch vor der Verunsicherung durch die Infragestellung innerweltlicher Autoritäten bewahrt. Deutschland, "riesenhaft" in seinem Potential, aber innerlich unfertig, "kindlich"⁷, ohne Ruhelage, ohne Halt einer bewährten Tradition, fühlt sich in der Krise der europäischen Zivilisation tiefer verlassen, tiefer gefährdet als irgendeines der 'alten' Völker Westeuropas. Die fixe Idee, sich als völkische Natur, vom Instinkt der natürlichen Selbsterhaltung her zu verstehen, verspricht Sicherheit und gewinnt Resonanz in dieser Lage; eine Randbedingung wie die Wirtschaftskrise ermöglicht die 'Entscheidung' zur faschistischen Verfassung.

III.

Die folgenden Überlegungen versuchen einen ungewohnten Blick in die Deutschlandstudie im Lichte von Plessners philosophische Anthropologie. Plessners Deutschlandstudie gilt als eine frühe Diagnose des deutschen Sonderweges. Deutschland sei als Nation 'verspätet' gekommen, habe die wesentlichen Errungenschaften der fortgeschrittenen westeuropäischen Staaten nicht bei sich gehabt, sein Geist habe borniert bei sich selbst verharrt und deshalb sei dieses Land in einer allgemeinen europäischen Krise zur Barbarei verkommen. Diese Lektüre hat ihr Recht, und doch geht die Schrift von 1935 in ihr nicht auf; es gibt darin zu viele schillernde Sätze. Plessner selbst hat der gängigen Lesart durch seine neue Einleitung und vor allem den neuen Titel *Verspätete Nation* 1959 Vorschub geleistet. "Verspätet" vereindeutigt den Ausdruck "spät", der so eindeutig im Text von 1935 nicht gemeint ist. Sicher, Plessner faßt das deutsche Kollektiv als späte Nation; 'zu spät' ist Deutschland mit seiner nationalstaatlichen Verfassung im Hinblick auf die Geltung des Menschenbildes des 'politischen Humanismus'; die westlichen Nationen haben sich insofern 'rechtzeitig' im 17. Jahrhundert, im Zeitraum einer aufbrechenden, sich durchsetzenden Geltung der humanistischen Auslegung des Menschen politisch verfassen können. Aber 'spät' meint auch jung, dynamisch und insofern offen für jetzige neue Möglichkeiten des aufbrechenden 20. Jahrhunderts im Unterschied zu den früh gekommenen Völkern, die jetzt die 'alten', 'gesättigten' Nationen sind. Die westlichen Nationen haben es in gewisser Hinsicht günstiger, aber nicht etwa, weil sie fortgeschrittener wären im Sinne einer Annäherung an die wahre Ordnung des Menschlichen, sondern weil sie traditionsgesicherter, weil sie aus einer bewährten Ordnung mit sich einverstanden existieren.

⁶ Helmuth Plessner, "Die Legende von den zwanziger Jahren" (1962), Neudruck in Plessner, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI (1982), S. 261-279.

⁷ Plessner, *Nation*, S. 48.

Auffällig vermeidet Plessner den Begriff 'Fortschritt.' Der anthropologische Blick auf den von Natur aus sicherungsbedürftigen, diskontinuierlich expressiven, nicht der geschichtsphilosophische auf den perfektiblen Menschen leitet das Gutachten über Deutschland im Vergleich zu den anderen Nationen. In die Geschichte der Deutschlandstudien bringt Plessner aus seinen Denkvoraussetzungen einen damals neuen, heute so nur noch schwer vernehmbaren Ton. Wer aus den Sätzen einer philosophischen Anthropologie heraus den Menschen als ein von Natur aus offenes, künstlich sich stabilisierendes, sich im erstrebten Ausdruck verschiebendes Lebewesen begreift, dem ist eine damals geläufige Deutschlandmetaphysik, die einen substantiellen Nationalcharakter, ein deutsches Wesen als natürliche Wirkkraft unterstellt, das ewige Deutschland in den historischen Erscheinungen identifiziert, nicht mehr möglich. Plessners Ansatz ist historisch, aber die historistische Rekonstruktion eines Sonderweges, den Deutschland aus einem historischen Schicksal heraus so und nicht anders gehen müsse, ist dem existentialistischen Zug dieser Anthropologie ebenfalls fremd. Schließlich, und hier wird eine aufmerksame Lektüre stutzen, widerstreitet Plessners anthropologischer Blick auch der klagenden Einschätzung Deutschlands als eines historisch bloßen 'Mängelwesens,' das – so der bekannte Satz von der 'deutschen Misere' – am Maßstab der entwickelten europäischen Zivilisationen England und Frankreich den geschichtsphilosophischen Zug einer unaufhaltsam fortschreitenden Menschheit verpaßt habe.

Geht man der anthropologischen Spur im Text genauer nach, stößt man auf die untergründige Wiederverwendung der anthropologischen Denkfigur bei der historischen Charakterisierung der Nationen. Exzentrische Naturen waren ja im Vergleich zu zentrischen darauf ausgerichtet, sich künstlich in Dingwelten und Satzungen einzurichten, um 'die Existenz gleichsam in einer zweiten Natur, die Ruhelage in einer zweiten Naivität' zu erreichen; 'zweite Natur' war hier im Sinne einer quasi-zentrischen Positionalität gemeint, als die 'glücklichere Lebensform' des Gleichgewichts, der aus der Mitte heraus selbstverständlichen Existenz. Den westeuropäischen Völkern ist, so muß man Plessner verstehen diese Einrichtung gleichsam in einer 'zweiten Natur' gelungen; in ihrer Charakterisierung kehren die Merkmale zentrischer Positionalität wieder. Die großen frühneuzeitlichen Umwälzungen der Verstaatlichung und Säkularisierung haben England, Frankreich und Holland zu ihrem politisch humanistischen Ausdruck und darin zu einem "gesicherten Lebensstil"⁸ finden lassen, der sie auch jetzt noch Krisen bewältigen und Weltgeschichte als kontinuierlich sich vollziehenden Fortschritt begreifen läßt, einem Fortschritt, dessen Hüter sie sind. Die Zivilisation, in der sie sich ausgedrückt haben, die sie durchherrscht, aus deren Mitte heraus sie den Bezug der Welt regeln, ist ihnen im Grundsatz nicht mehr problematisch, sie

⁸ Plessner, *Nation*, S. 81.

gehen in der Selbstsicherheit ihrer Denk- und Lebensform auf. Insofern sind sie – und hier kann man Plessners Charakterisierung zuspitzen – 'zentrische' Nationen, mit ihrem geschichtlich erworbenen Denk- und Lebensstil im "glücklichen" Gleichgewicht.⁹ Aber, und diese Bedeutung muß man mithören, der Vorsprung des früh gewonnenen Stils kann auch eine Schwäche, eine Impotenz sein, die diese "politisch oder religiös gesättigten Länder des Westens"¹⁰ im Vergegenwärtigen des Vergangenen beharren läßt; im sicheren Stil ist ihnen die Welt in ihren objektiven Möglichkeiten zur spezifischen Umwelt reduziert.

Demgegenüber ist Deutschland geschichtlich in die 'exzentrische Position' geraten; denn so sehr sich der Prozeß der Zivilisation "tief in das deutsche Wesen eingegraben" hat, steht es ihm doch zu fern, um ihn als das Eigene zu gestalten. Deutschland steht den Epochen des Barock und der Aufklärung, aus deren Selbstverständnis die anderen Nationen leben, fremd, "fast möchte man sagen: wie einer zweiten Existenz seines Daseins gegenüber,"¹¹ weil es sich in ihnen nicht als Nation formiert hat. Als zu spät kommende Nation distanziert es sich von den Normen der Latinität und Urbanität, die es gleichwohl als maßgeblich empfindet. Es ist so in die Zivilisation gestellt, daß es dahinter, darüber oder darunter steht, es bildet die aus dem Kreisfeld der europäischen Umwelt ausgegliederte Mitte. Insofern ist Deutschland das 'entsicherte' Land, ohne Rückhalt: "Der Mangel an Tradition bestimmt den deutschen Charakter und hat den Deutschen unsicher gemacht"¹²; es ist "das noch ungeformte Volk."¹³ Aber "dadurch gerade ist es offen, aufgebrochen zu Möglichkeiten, die für den Westen keine Möglichkeit mehr sind, jung geworden, das Land ohne Tradition, das unter ihrem Mangel leidet, aber aus ihm seine titanischen Kräfte zieht."¹⁴ Der innere Abstand zur Zivilisation, die vielen unausgeglichene Traditionen der eigenen Geschichte sind auch ein Vermögen, den zivilisatorischen Funktionskreis des politischen Humanismus zu durchbrechen. Deutschland ist eine so in sich gelockerte Gestalt, daß in ihr Welt neu zum Ausdruck gelangen könnte.

Plessners Deutschlandstudie gilt als frühe kritische Analyse des zur Katastrophe führenden deutschen Sonderweges, und das mit Recht. Und doch resultiert diese Kritik nicht gradlinig aus eindeutigen Prämissen, sondern aus dem Abbruch eines hochgespannten Erwartungsbogens. Drei Denkmotive, meine ich, regulieren diesen Text, und erst ihre Unterscheidung läßt das denkwürdige

⁹ Plessner, *Nation*, S. 64.

¹⁰ Plessner, *Nation*, S. 69.

¹¹ Plessner, *Nation*, S. 81.

¹² Helmuth Plessner, "Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege" (zuerst unter dem Titel: "Lage der deutschen Philosophie" [1939]), Neudruck in Plessner, *Gesammelte Schriften*, Bd. IX (1985), S. 263 – 299.

¹³ Plessner, "Philosophieren," S. 264.

¹⁴ Plessner, *Nation*, S. 81.

Zittern des dann doch entschiedenen Urteils über Deutschland verstehen.

1. Der Skandal ist zunächst die deutsche Krise. Sachlich muß sie begriffen werden als ein ungeklärtes Verhältnis zur Sphäre des Politischen, zur Macht; im Selbstbewußtsein artikuliert sie sich als ein Abstand von der liberal europäischen Wertegemeinschaft. Erklären läßt sie sich als eine früher versäumte Legierung von Humanismus und Staat. Seine frühere Studie über die notwendigen *Grenzen der Gemeinschaft*¹⁵ aufgreifend, kritisiert Plessner den deutschen Geist, insofern er Innerlichkeit als das eigentlich Menschliche vom Politischen als dem Uneigentlichen abhebt, die öffentliche Sphäre als Existenzform verwirft. Insofern ist Deutschlands exzentrische Position ein Mangel, es steht hinter der Reife der Zivilisation zurück und wird von der Krise der Zivilisation leichter betroffen.

2. Ein ganz anderes aber ist die Krise des europäischen Zivilisationsverbandes selbst. Weltweit exportiert, funktionieren dessen Verfahren abgelöst von den ursprünglichen Wertquellen; die schöpferische Gestaltungskraft Europas scheint erloschen. In dieser Perspektive begreift Plessner Deutschlands exzentrischen Abstand zur Zivilisation als produktives Symptom der europäischen Krise. Deutschland ist ein noch nicht zum Ausdruck gelangtes Kraftfeld. Der "revolutionäre Sinn seiner Existenz"¹⁶ wäre die Stiftung neuer Werte für Europa. Deutschland, dessen Niederlage im 1. Weltkrieg von den Siegermächten auch als geistige Niederlage begriffen wird, hat noch eine Gestaltungschance, wenn es sich selbst in anthropologischer Reflexion als Macht begreift. Plessners Schrift über *Macht und menschliche Natur* von 1932, in der er eine *Politische Anthropologie aus geschichtlicher Sicht* entwickelt, ist durchaus als Aufforderung zu unverdeckter und darin schöpferischer Selbstermächtigung zu lesen. Wenn die Weltgeschichte ein Weltgericht ist – diese geschichtsphilosophische Idee nimmt er auf, um sie aufzulösen – dann werde kein Urteil ohne Revisionsmöglichkeit gesprochen,¹⁷ und dieser Zusatz ist durchaus mit Blick auf die Revision des Versailler Vertrags geschrieben, der Deutschland einschränkt, und doch weit darüber hinaus gemeint. Deutschland als unvollendetes Projekt für Europa - aus Plessners Sätzen vom "titanischen Bemühen [des deutschen Geistes] um die wahre Direktive für den Menschen in seiner Radikalität und seiner Universalität," des "deutschen Geistes, der als der einzige auf dieser Erde noch vor keinen Abenteuer des Gedankens zurückgewichen ist, um sich zu finden,"¹⁸ spricht noch ein heute schwer verstehbares deutsches Selbstbewußtsein, sich nicht im Lichte

¹⁵ Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), Neudruck in Plessner, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 7-133.

¹⁶ Plessner, *Nation*, S. 45.

¹⁷ Plessner, *Macht*, S. 232.

¹⁸ Plessner, *Nation*, S. 102.

der "anderen großen maßgebenden Staatsvölker"¹⁹ messen zu lassen, sondern die europäische Zivilisation durch ein eigenes Maß richten und neu gestalten zu können. Das uns fremde Pathos dieses kritischen Deutschlandbuches lebt von der Überzeugung, daß Deutschland im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht in einer Verfalls-, sondern in der Chancenzeit gesteckt habe, die eigene historische Partikularität auf neue Universalien hin schöpferisch zu überschreiten. Dieser Erwartung, daß Deutschland noch eine eigene Möglichkeit in petto habe, entspricht die andere, daß es im Ausdruck dieser Möglichkeit seinen historischen Mangel, die geistige Entwertung des Öffentlichen überschreiten und in seiner neuen Gestalt mit sich einverstanden sein könne. Noch in seinem Vorwurf, das "deutsche Bürgertum" habe "eine große politische Vision," welche "auf die Phantasie der Massen wirkt," nicht hervorgebracht,²⁰ steckt die Vorstellung, daß es eine eigene Idee und Praktik des Politischen hätte leisten können.

In einer selten gelesenen Fußnote kennzeichnet er die Besonderheit Deutschlands durch Parallelisierung mit der Außerordentlichkeit des jüdischen Volkes: "Beide sind 'Völker' und mehr als Völker [1959 steht hier: "Staaten"]. Beide sind in ihrem Mißverhältnis zum Staat, in dem ihnen von der Geschichte auferlegten Wartezustand zugleich Zeugen einer untergegangenen Vorwelt und Unterpfänder einer erst kommenden Weltordnung. Beide sind unglücklich und darin groß: von vorgestern und übermorgen, ohne Ruhe im Heute."²¹

3. Das letzte Ärgernis ist nun allerdings die barbarische Art, in der Deutschland seine Krise und darin die europäische Krise zu entscheiden versucht. Deutschland ist so unsicher, daß es in seiner fehlenden Gleichgewichtslage auf das vermeintlich Archaische durchgreift, den vermeintlich fraglosen Impulsen des Leibes folgt und damit die exzentrische Struktur der Natur im Menschen verkennt. Wenn Deutschland die Krise nicht durch einen eigenen neuen Ausdruck bewältigte, dann mußte es sich verhängnisvoll auswirken, daß es zu spät demokratisch geworden war, denn dann mußte es hinter den politischen Humanismus zurückfallen. In seiner Kündigung der zivilisatorischen Gepflogenheiten überbietet es Europa nicht durch einen überzeugenden Ausdruck, sondern unterläuft es gefährdend durch sein volksbiologisches Barbarentum. Diese Entscheidung in Deutschland zwingt den sich recht verstehenden deutschen Geist zum 'Bekenntnis' zu den Werten der Rationalität, Humanität und Universalität.²² Obwohl er von ihrer Begründbarkeit nicht zweifelsfrei überzeugt ist, muß er in dieser Lage ihre Geltung als 'innerweltliche Autoritäten' in Deutschland doch fordern.

Diese drei Denkmotive regulieren Plessners Studie. Er verfaßt sie nach 1933,

¹⁹ Plessner, *Nation*, S. 81.

²⁰ Plessner, *Nation*, S. 140.

²¹ Plessner, *Schicksal*, S. 185; Plessner, *Nation*, S. 195.

²² Plessner, *Nation*, S. 144.

nach der Entscheidung. Deshalb ziehen sich das erste und das dritte Denkmotiv zusammen: weil Deutschland ein gestörtes Verhältnis zum politischen Humanismus hat, rutscht es in die Archaik zurück. Und doch ist das zweite Denkmotiv stark genug, um sich im Text Platz zu verschaffen. Noch nach der Katastrophe hält Plessner daran fest, daß auch eine andere Entscheidung in der Krise, ein neuer Ausdruck möglich gewesen wäre.

IV.1

Was wird sichtbar, wenn man die Blickrichtung umkehrt und Plessners philosophische Anthropologie im Lichte seiner Deutschlandstudie liest? In den zwanziger Jahren, nach dem Weltkrieg in Europa, kommt es zu einer 'anthropologischen Wende' in der Philosophie. 1927 eröffnet Max Scheler mit einer Skizze über die *Stellung des Menschen im Kosmos*²³ das Paradigma einer 'Philosophischen Anthropologie,' seit 1928 wird Heideggers Existentialanalytik als an anthropologisch bedeutsam gelesen, im gleichen Jahr veröffentlicht Plessner seine Theorie des Menschen am Leitfaden des Leibes. Auf die dramatische Krise des menschlichen Selbstverständnisses, darauf antwortet das Projekt der philosophischen Anthropologie nach Meinung Schelers: "In keinem Zeitalter sind die Ansichten über Wesen und Ursprung des Menschen unsicherer, unbestimmter und mannigfaltiger gewesen als in dem unsrigen.... Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos 'problematisch' geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß."²⁴ Ist die Krise des Menschen, seine Entsicherung im Selbstverständnis, eine epochale Krise des europäischen Menschen in der modernen Gesellschaft? Dieser Bezug klingt in Schelers Sätzen von 1926 an. Aber muß man die Krise nicht doch spezifizieren? "In Deutschland," und mit diesem Satz des Romanisten E.R. Curtius von 1932 eröffnet Plessner noch 1939 seinen Bericht über zeitgenössische deutsche Philosophie in Thomas Manns Zeitschrift *Maß und Wert*, "und nur in Deutschland, wird heute eine neue Erkenntnis des Menschen erarbeitet."²⁵ Das ist nur eine Nuance, denn auch Deutschland gehört zum europäischen Verbund sich modernisierender Gesellschaften, aber diese Nuance hat für Plessner offensichtlich Gewicht. Wenn alle Weltanschauungen 'unter der Macht des Ortes und der Stunde' stehen (Dilthey), kann man Plessners Deutschlandstudie auch als nachträglichen Kommentar zum Ursprung der (eigenen) philosophischen Anthropologie aus dem 'Schicksal des deutschen Geistes' lesen.

²³ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927), Neudruck in Scheler, *Gesammelte Werke*, hrsg. Manfred S. Frings, Bd. IX: *Späte Schriften* (1976), S. 7 – 71.

²⁴ Max Scheler, "Mensch und Geschichte" (1926), Neudruck in Scheler, *Gesammelte Werke*, IX, 120.

²⁵ Plessner, "Philosophieren," S. 264.

Etwas macht Deutschland empfindlicher, aber vielleicht auch geeigneter für die Krise des Menschenbildes verglichen mit den westeuropäischen Staaten. Warum schlägt in England und Frankreich die Krise nicht ebenso durch? "Eine alte politisch-literarische Kultur, seit Jahrhunderten mit empirischer Beobachtung, mit psychologischer Analyse des menschlichen Wesens und seiner Gesellschaft verbunden, zur Skepsis innerhalb der Grenzen der Humanität und der Achtung vor der Zivilisation gereift, hat es viel schwerer, das Menschenbild zu problematisieren, auf dem es ruht."²⁶ 'Viel schwerer,' das klingt, als sei der 'westliche Geist' von der radikalen Skepsis am politisch-humanistischen Menschenbild ebenso verschont wie ihm zugleich damit etwas versagt bliebe. Was macht gerade Deutschland zum Ort der verzweifelten Selbstvergewisserung des Menschen? Es ist politisch ohne eine erfolgreiche, selbstverständliche Tradition, es steht zwischen zu vielen unausgeglichenen Traditionen, z.B. der unausgelebten Reichsidee einerseits, der unvollkommenen Nationalstaatsidee andererseits. Zugleich ist Philosophie ein bedeutsames Medium seiner Vergesellschaftung, die Nation hat einmal als Kultur, als Leistung der Bildungszintelligenz angesetzt, deren weltfrommer Habitus Gewißheit letztlich nur in spekulativer Durchdringung der Wirklichkeit, nicht im empirischen Effekt allein finden kann. Doch gerade die anspruchsvolle geistige Haltung radikalisiert sich angesichts der dynamischen Moderne, weil ihr die Rückbindung an eine dem common sense oder der klaren Mittelbarkeit verpflichtete, politisch verantwortliche Öffentlichkeit fehlt. Die "Weltgeschichte des Verdachts gegen jede Autorität," ob Gott, Vernunft oder geschichtlicher Fortschritt, wird von deutschen Denkern im 19. Jahrhundert mit "rückhaltloser Skepsis" vorangetrieben, weil gerade sie "keinen Halt an einer konsolidierten Auffassung von Staat und Gesellschaft [haben]. Weil sie auf keine große Tradition zurückgreifen können, die den Zweifel am Sinn der Geschichte in erträglichen Grenzen hält."²⁷ Alle europäischen Leitideen und Wertsetzungen werden im Ideenrelativismus unverbindlich, der Mensch, von allen außermenschlichen Bezugssystemen freigesetzt, sieht sich als das 'nicht festgestellte Tier' ausgesetzt.

Aber nicht nur diese historisch-strukturellen Bedingungen machen den deutschen Denkraum für die Krise des neuzeitlichen Menschen empfindlich; geschichtlich hat sich hier auch ein substantielles Moment gebildet. Es ist dies die naturphilosophische Option, aus der heraus der 'deutsche Geist' produktiv denkt, seit er sich im 18. Jahrhundert im europäischen Raum als eigenes Kraftfeld besonders hat. Nur verstreut und versteckt, aber doch vernehmbar spricht Plessner diese Tradition des deutschen Geistes in seiner Deutschlandstudie an, gerade weil sein Werk zentral aus ihr schöpft; es ist mit dem 'Schicksal deutschen Geistes' verstrickt.

²⁶ Plessner, "Philosophieren," S. 299.

²⁷ Plessner, "Philosophieren," S. 268.

In seinem Mitbegründungswerk der philosophischen Anthropologie, den sehr sachlich beschreibenden und argumentierenden Stufen des Organischen und der Mensch, steht immerhin der Satz, "daß in Goethes und seiner Zeitgenossen Naturanschauung vieles geahnt und manches erkannt war, welches unsere Epoche nach einer Zeit unbestrittener Herrschaft exakt-rechnerischer Methoden in der Naturerkenntnis sich von Grund auf neu erarbeiten muß; das nicht verloren gehen darf, weil in ihm diejenigen Elemente stecken, mit denen eine Anthropologie als die für die Theorie der menschlichen Lebenserfahrung fundamentale Disziplin überhaupt erst begonnen werden kann."²⁸ Plessners entschiedene Rückbindung seiner Anthropologie an die Naturphilosophie der Goethezeit verlangt nach einem historischen Kommentar. In den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts, im Sturm und Drang, wird in einer Situation, in der sich bei Denkern und Dichtern im deutschen Sprachraum ein Bewußtsein ihrer Eigentümlichkeit bildet, Ideengut, das auch anderswo kursiert: Leibniz' Monadologie, jüdische Mystik, der pantheistische Monismus Spinozas, Aristotelismus, Gedanken Rousseaus, verbunden mit einer eigenen Griechenidentifikation als naturphilosophisches Denkmotiv konstitutiv. Herder, Goethe, später v.a. Schelling fassen Wirklichkeit in einer Theorie des Lebens. Ontologisch neigen sie eher dazu, Wirklichkeit als Natur, und d.h. für sie, als Organismus statt Mechanismus zu denken, als fruchtbare und furchtbare Kraft. Kognitiv beharren sie auf dem Moment der Anschauung, dem 'Phänomen' gegenüber dem bloßen Begriff. Natur ist nicht nur die experimentell zu stellende oder praktisch zu demonstrierende, sondern eigentlich die sich Ausdruck verschaffende Kraft. Auch die sozialphilosophische Kategorie des Volkes als Ausdruck lebendiger, untergründiger Kraft, v.a. von Herder ins Spiel gesetzt gegen die Vertragsidee vernünftiger Staatlichkeit, erschließt sich aus diesem Motivzusammenhang. Das Denken reflektiert auf Ursprünglichkeit, kraft derer es sich schöpferisch erneuert; Bewegung, Werden, Leben sind führende naturphilosophische Kategorien.

Daß der 'deutsche Geist' sich in den genannten naturphilosophischen Motiven als eigensinnig konstituiert, macht ihn verwundbar, aber auch erwartungsvoll bei Krisen der Moderne, die sich als Prozeß der Zivilisation, als Beherrschung der Natur versteht. Naturphilosophisch hat er sich selbst einen Vorbehalt, ein Veto gegen das zivilisatorische Selbstverständnis eingebaut. Dieser Hintergrund macht wiederum Heinrich Heines visionäre Bemerkungen in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts über die weltgeschichtliche Sprengkraft der deutschen Naturphilosophie verständlich, Passagen, die wiederum Plessner 1959 am Ende seiner Einleitung zur Deutschlandstudie ziemlich unvermittelt zitiert:

"Die deutsche Philosophie ist eine wichtige das ganze Menschengeschlecht betreffende Angelegenheit" und hat, so bedeutet Heine seinem französischen Publikum, das immerhin für eine maßgebende Revolution der Moderne steht,

²⁸ Plessner, *Stufen*, S. 24

vor allem in ihrer "Naturphilosophie" "revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können."²⁹ Die deutsche Philosophie hat diese naturphilosophischen Impulse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als der 'exakt-rechnerische' Naturzugang sich auch in Deutschland durchsetzte und die romantische Naturphilosophie verdrängte, im lebensphilosophischen Paradigma eines Schopenhauer, Nietzsche und v.a. durch Dilthey erneuert. "Man darf das Interesse an Goethescher Naturphilosophie bei Dilthey und seinen Schülern... nicht rein historisch bewerten,"³⁰ vermerkt Plessner beim oben angeführten Rekurs auf Goethes Naturphilosophie, sondern, muß man anfügen, als in der Sache begründet.

Damit stehen wir im Zentrum von Plessners philosophischer Anthropologie selbst. Das offene Geheimnis seiner Theorie des lebendigen Menschen ist, daß sie die Krise des europäischen Menschenbildes als eine Krise des westeuropäischen Menschenbildes denkt, die im mitteleuropäischen Deutschland zum Ausbruch gelangt und nach produktivem Ausdruck verlangt. Natürlich sagt Plessner das so in dem anthropologischen Grundbuch nicht, aber wenn man die Deutschlandstudie und davon geleitet, andere Schriften ähnlicher Thematik hinzuzieht, kann man die ideenpolitische Brisanz verstehen, mit der Plessner schon in der Gliederung seiner anthropologischen Schrift gegen den "Cartesianismus" destruierend ansetzt und damit gegen das Menschenbild aus der frühneuzeitlichen "Epoche des 17. Jahrhunderts, das für die moderne Rechts-, Staats- und Naturauffassung ausschlaggebend war,"³¹ zielt. In diesem Bild hat sich das damalige Menschtum der westeuropäischen Gesellschaften ausgedrückt und politisch verfaßt, genau in dem 17. Jahrhundert, in dem, wie wir aus dem Deutschlandbuch wissen, Deutschland die Kultur des politischen Humanismus versäumt hat. Der Zweifel an diesem europäisch geltenden Menschenbild samt dem Kontext der Staats- und Naturauffassung trifft die westeuropäischen Nationen deshalb nicht so stark, weil sie in der Sicherheit des institutionellen Erfolges dieses Menschenbildes ihr Leben führen; aber der Zweifel betrifft ihr Menschenbild, und in Deutschland, das im Weltkrieg in seinem Zeichen besiegt wurde, als dem noch 'ungeformten Volk,' wirkt die Skepsis gegen das politisch humanistische Menschenbild tief und regen sich geistige Kräfte zur "Revision" dieses cartesianischen Modells "im Interesse der Wissenschaft vom Leben."³² Wie stellt sich für Plessner dieses cartesianische Modell dar? Das Selbstbewußtsein des Menschen, die Frage, als was er sich in der Welt verstehen kann,

²⁹ Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834/1852), *Sämtliche Schriften in 12 Bänden* (1981), hrsg. Klaus Briegleb, V, 638f.; zit. bei Plessner, *Nation*, S. 27.

³⁰ Plessner, *Stufen*, S. 24.

³¹ Plessner, "Philosophieren," S. 295.

³² Plessner, *Stufen*, S. 63.

gelangt bei Descartes, genauer im auf ihn sich gründenden cartesianischen Paradigma zu einem folgenreichen Schnitt im Menschen; die 'Weltteilung' zwischen denkender und körperlicher Sphäre wird durch den Menschen hindurch selbst gezogen. Um die Existenzgewißheit des aus der überweltlichen Autorität eines Gottes entlassenen Menschen zu beweisen, isoliert Descartes eine denkende Sphäre, in der der geäußerte Zweifel als Zweifel sich selbst gewiß wissen kann, von der Sphäre der Körper, die durch Ausdehnung, Ortsbewegung infolge von Druck und Stoß, kurz, durch Mechanik gekennzeichnet ist. Die Aspektdifferenz zwischen Seelischem und Körperlichem, die zur menschlichen Erfahrung gehört, fundamentalisiert er damit zu einem unüberbrückbaren Dualismus. Offensichtlich gelangt damit eine historische Lage des Menschen zum Ausdruck: die Erfahrung, sich von der Natur unabhängig im Denken gründen zu können, wenn dieses Denken diese Natur als mechanisch-quantitativ zu beherrschende beschreibt. Eine Schwierigkeit für diese cartesianische Konzeption sind die Erscheinungen, die Intensitäten der Natur, im engeren Sinn der eigene Körper für das denkende Subjekt. Indem die Körper in ihrer Wirklichkeit nur messender Erkenntnis zugänglich sind und die Sphäre des Denkens, der Selbstbezüglichkeit, wiederum mit dem Ich, dem Subjekt identifiziert wird, verschwindet der Eigensinn, die gerichtete Kraft, der Gestaltcharakter der Natur aus dieser Natur; aber wo bleiben die Gestalten? Konsequenterweise rechnet sie sich die denkende Subjektivität selbst zu; als produzierte Gestalten des Subjekts, als Konstruktionen tauchen sie wieder auf, werden der subjektiven Innerlichkeit zugesprochen; was qualitativ ist in der Natur, ist subjektiv. Die Subjektivität ist zudem nach der cartesianischen Auslegung primär denkendes Bewußtsein; Seelisches, die Sphäre des Erlebens, wird also auf Rationalität zurückgeführt.

Diese "seit dem 17. Jahrhundert entwickelten Argumente des gnoseologisch-ontologischen Primats der theoretischen oder praktischen Subjektivität"³³ drücken die Machtstellung des Menschen, sei es als technische Berechnung der Quantitäten der Natur oder als transzendente (Re)-Konstruktionen ihrer Qualitäten, aus. Humanität definiert sich durch Abgrenzung des Menschen von der Natur, durch das, was ihn von der Natur abscheidet; unter den Titeln Bewußtsein, Ich, Seele, Geist, Vernunft usw. artikuliert sich die "Verabsolutierung der eigenen Sphäre zu einem bevorrechtigten Sein."³⁴ Es ist das Bild vom Menschen als einer jeden Eigensinn der mechanisch aufgefaßten Natur im Prinzip brechenden, durch allgemeingültige Rationalität ausgezeichneten Subjektivität. Die Grenzen dieses humanistischen Menschenbildes aus dem 17. Jahrhundert werden im 19. Jahrhundert sichtbar, wenn die Subjektivität sich in ihren eigenen Bedingungen aufstöbernd reflektiert bis zu dem Punkt, wo sich die Innerlichkeit im Darwinismus als Erzeugnis einer mechanistisch aufgefaßten Naturgeschichte

³³ Plessner, *Macht*, S. 162.

³⁴ Plessner, *Macht*, S. 164.

begreift. Der Mensch ist im Selbstverständnis entsichert, er weiß nicht mehr, ob er sich religiös als eingesetzte, geborgene Krone einer fremden Schöpfung, als selbstkrönendes Subjekt oder als Schaumkrone eines Naturprozesses begreifen soll.

So paradox und problematisch es klingt: Plessners 'Theorie des lebendigen Menschen' kann man als den Versuch einer 'deutschen' Anthropologie verstehen. Die "Revision des cartesianischen Alternativprinzips"³⁵ vollzieht er aus der ausgeprägt deutschen Tradition eines natur- bzw. lebensphilosophischen Denkpotentials. Im Unterschied zur Dichotomie Denken – Materie, in der das Denken strikt zwischen sich selbst und dem unterscheidet, von dem es sich im Unternehmen der Selbstbestimmung abhebt, identifiziert es sich in der Kategorie der lebendig gedachten Natur mit anderem, mit Nichtdenken, bezieht es sowohl sich als auch anderes in den Begriff des Lebens ein. Schon mit seiner sinnesphilosophischen Eingangsstudie *Die Einheit der Sinne: Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*³⁶ wählt sich Plessner in diese naturphilosophische Tradition, nimmt bewußt Denkmotive von Herder und Goethe auf; mit seiner lebensphilosophischen Anthropologie stellt er sich in ein uns heute befremdliches Umfeld, lernt von Drieschs vitalistischer Philosophie des Organischen, würdigt Ludwig Klages' Ausdrucksphilosophie und -psychologie und setzt sich ernsthaft mit Spenglers Kulturentheorie auseinander. Die lebensphilosophischen Impulse aus dieser Nachbarschaft muß man sehen, um Plessners Versuch zu würdigen, phänomenologisch geschult diese emphatische Erfahrung des Lebens als eines substantiell Gegenständlichen, von dem das Subjekt sich nicht selbst voll abzuheben vermag, "zur Erkenntnis zu führen und damit aus der Verzauberung zu befreien," zurechnungsfähig zu machen.³⁷

Dabei will er beide lebensphilosophischen Impulse zu einer Theorie des Menschen verschränken, die 'Philosophie des Organischen,' die den Blick auf das leibhaft gebundene Leben richtet, Leben statt Sein als Grundkategorie ansetzt, und v.a. Diltheys geisteswissenschaftliche Auszeichnung des Lebens als inneres Erleben, welche das Erleben dem Erkennen, den Ausdruck dem Begriff vorhergehen läßt. Der Mensch wird bestimmt als das exzentrische Wesen, in dessen Organismus planmäßig eine Abständigkeit eingebaut ist, die ihn zum sachlichen Verhältnis zur Welt hin öffnet und zugleich so entsichert sein läßt, daß er sich künstlich aufbauen muß – da steckt die Tradition philosophischer Biologie; und dieser eingebaute 'Verlust' der Mitte läßt ihn im künstlichen Tun nach Verge-wisserung streben, so daß in seinen Konstruktionen etwas zum Ausdruck ge-

³⁵ Plessner, *Stufen*, S. 77.

³⁶ Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne: Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), Neudruck in Plessner, *Gesammelte Schriften*, Bd. III (1980), S. 7 – 316.

³⁷ Plessner, *Stufen*, S. 4.

langt, wobei sich der Mensch als unergründlich und immer wieder entsichert erfährt – da steckt Diltheys 'Hermeneutik des Lebens.'

Mit dieser Theorie des lebendigen Menschen beansprucht Plessner eine konsequenzenreiche Revision des cartesianischen Dualismus. Der Mensch ist das Ding in der Natur, das künstlich konstruieren muß, aber "der Mensch erfindet nichts, was er nicht entdeckt," "der schöpferische Griff ist eine Ausdrucksleistung."³⁸ Dieses anthropologische Gesetz gilt im Feld des technischen Naturumganges wie im Feld des Sozialen und Politischen. Im konstruierten, funktionierenden Werkzeug wird eine sachliche Möglichkeit der Natur entbunden, ein Ausdruck der Natur erzeugt. In Plessners Anthropologie hat sich der Übergang von einer deutenden zu einer produzierenden Ausdruckslehre der Natur vollzogen. Der Mensch ist ein zu seinem Körper und seinen Erlebnissen gestelltes Naturwesen, er muß Körper und Innenwelt künstlich ordnen, aber in diesem Eingriff gelangt auch etwas zum Ausdruck; und über diesen Ausdruck wiederum setzt er sich konstruktiv ins Verhältnis zur Mitwelt; das Verhältnis zum anderen Menschen ist ein genuin künstliches, der Mensch ist qua Bauplan ein öffentliches Wesen. Im Verbund mit anderen ist der Mensch ein gestaltendes, Macht zu- und absprechendes Wesen, aber in dieser Macht eines Kollektives, eines Volkes, gelangen auch Möglichkeiten zum Ausdruck, gelingt oder mißlingt etwas. Plessners philosophische Anthropologie enthält eine politische Anthropologie, die er 1931 unter dem Titel *Macht und menschliche Natur* veröffentlicht und die Carl Schmitt 1932 in seinem *Begriff des Politischen* sofort als die erste "politische Anthropologie großen Stils" eines "modernen Philosophen" würdigt.³⁹

IV.2

Im Lichte der Deutschland-Kommentare kann noch eine weitere Bedeutung der philosophischen Anthropologie erschlossen werden. Plessners Theorie des Menschen, die zuvor als eine 'deutsche' Anthropologie, als ein aus Denkpotentialen eines sich selbst ernst nehmenden 'deutschen Geistes' entworfenen entziffert wurde, ist auch eine 'deutschlandpolitische' Theorie des Menschen; sie ist an einer berichtigenden Ausrichtung Deutschlands interessiert. Die beunruhigende, aber auch phantasieaffizierende Ausgangserfahrung ist, daß Deutschland eine 'Großmacht ohne Idee' ist, ein Potential ohne Ausdruck, das nicht zuletzt deshalb im Weltkrieg unterlegen ist und von einem nicht als Eigenes akzeptierten westeuropäischen Menschenmodell dominiert wird. Aber noch ist dieses Deutschland in seinen geistigen Möglichkeiten nicht erschöpft. Deutschland, das in den unausgeglichenen Spannungen, Verwerfungen heterogener Traditionen

³⁸ Plessner, *Stufen*, S. 321f.

³⁹ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932, Neudruck 1963), S. 60.

existiert und in der immer erneut aufgeworfenen Frage: 'Was ist deutsch?' sich als ein offenes, nicht festgestelltes Kollektiv schmerzlich und erwartungsvoll verstehen muß, bildet einen Anschauungshintergrund, der es den Geistigen dieses Kollektivs nahelegt, den Menschen überhaupt als das nicht-Festgestellte Tier (Nietzsche) denkend offenzuhalten. Schon im deutschen Historismus mit seinem Pluralismus gewordener Kulturen, seiner Vorstellung vom Menschen als *Kulturenwesen*, hatte sich aufgrund der eigenen politischen Fassungsunsicherheit und der romantischen Naturphilosophie ein Vorbehalt gegen das Selbstverständnis der westeuropäischen Zivilisation artikuliert, als Zivilisation das letzte und höchste Stadium der Menschheit zu repräsentieren. Plessners naturphilosophischer Satz von "der Unergründlichkeit des Menschen"⁴⁰ fundiert ideenpolitisch diesen Vorbehalt. Das historistische Bewußtsein insistierte auf der Verschiedenheit der gewordenen kollektiven Besonderheiten; die anthropologisch existentialistische Wende Plessners will das deutsche Kollektiv noch freihalten für das Besondere, das es erst noch werden kann; es will seinem Potential zum Ausdruck verhelfen in der Erwartung, daß sich hier eine noch nicht gelebte Seite des Menschen zeige.

Aber Deutschland lebt an seinen eigenen Möglichkeiten vorbei. Zum gelingenden Ausdruck gehört, daß die Nation weiß und innerlich anerkennt, was sie schon längst tut, anders gesagt: daß das Bürgertum als Identifikateur der Nation gewissenhaft die Zonen gestaltet, die es Jängst als Kraftfelder dieser Gesellschaft freigesetzt hat. Ich begreife Plessners philosophische Anthropologie samt sozial- und politikphilosophischer Explikation als Projekt, dem deutschen Bürgertum aus eigener Denktradition zur inneren Anerkennung der Domänen zu verhelfen, in deren Aufwind es großmächtig und Weltgeltung heischend geworden ist: dem Politischen und dem Technischen. Statt innerlich im politischen Feld aus der Idee der Gemeinschaft heraus mit dem Vorbehalt der Entfremdung zum Politischen, zur Macht, die man doch zynisch verwendet, stehen zu bleiben, und statt im industriellen Feld aus der Idee der reinen Natur heraus im Vorbehalt der Entfremdung zur Technik, von deren Effekt man doch zehrt, zu verharren, galt es, das Politische und das Technische in seiner Ausdrucksfähigkeit anzuerkennen, im Menschen zu begründen.

Die sozialphilosophische Schrift von 1924 über die *Grenzen der Gemeinschaft* und die politikphilosophische Schrift von 1931 über *Macht und menschliche Natur* mit ihren deutlichen Anspielungen auf die deutsche Lage zeigen sich dringend interessiert, der Sphäre des Politischen in Deutschland zur Dignität zu verhelfen als einem Feld lebensnotwendiger, lebenssteigernder Macht. Zwischen die Verwerfung der Macht durch die unpolitisch sich verstehende Innerlichkeit und die komplementäre Vergötzung der reinen Machtbehauptung im realpolitischen Zynismus schiebt Plessner aus der exzentrischen Position des Menschen eine naturphilosophisch begründete

⁴⁰ Plessner, *Macht*, S. 184.

Konzeption des "Menschen als Macht,"⁴¹ die die "Pflicht zur Macht"⁴² herausarbeitet.

Der Mensch ist ein im Ursprung immer auch schon politischer, öffentlicher, taktischer, diplomatischer, auf Machtgestaltung angewiesener Organismus der Natur. Er muß 'sein Leben führen,' im Vollzug, und kein Glaube an die Gemeinschaft der Liebe mit ihren wahrhaftigen Entscheidungen oder die Gemeinschaft der Vernunft mit ihren wahren Entscheidungen kann ihn davon entbinden, sich in der Sphäre der Gesellschaft unter Entscheidungsdruck politisch im Sinne von klug und wagemut zu entscheiden. Mit der eingebauten Abhängigkeit zur Welt, zu sich selbst und zum Mitmenschen, der eingebauten Öffentlichkeit, ist der vereinnahmende absolute Anspruch der Blut- und Liebesgemeinschaft, letztlich der Familiarität, unvereinbar; und andererseits ist "der Augenscheinlichkeit aller daseinswichtigen Lebensbewegung... Argumentation und Diskussion, ... der ganze Modus der Begründung," also Rationalität, "schlechthin inkommensurabel."⁴³ Die individuellen Entscheidungen, die schon in diesem elementaren Sinn politische Entscheidungen sind, werden nun allerdings auch in ihrer innerlichsten Subjektivität "auf ein Volkstum hin getroffen, weil von ihm her ermächtigt,"⁴⁴ und sind in diesem Bezug auf Möglichkeiten und Grenzen der nationalen Kollektivität im weiteren Sinn politisch; das Volk kann wiederum in der Weltgeschichte nur als das gelten, wozu es in seinen Repräsentanten verantwortungsvoll politisch geführt wird.

Daß Deutschland 1914 in seinem Weltmachtanspruch, in seinem politischen Aus- und Durchbruch zur Welt gescheitert ist, liegt für Plessner mit an der weltungeschickten deutschen Einstellung zur Macht überhaupt. Das Beispiel, das er als Menetekel für "Deutschlands Niederbruch" anführt, und dessen Auslegung uns frappiert, belegt diesen Zusammenhang schlagend: daß Reichskanzler Bethmann-Hollweg im August 1914 den selbst gegengezeichneten widerrechtlichen Einmarsch in das neutrale Belgien öffentlich sich entschuldigend als Unrecht einräumt, die politische Tat mit schlechtem Gewissen lähmt, darin, und nicht etwa im Einmarsch nach Belgien selbst, manifestiert sich für Plessner die tragische deutsche Verwechslung von Gemeinschaftsmoral und Politik.⁴⁵ Sie waren politisch einfach nicht gebildet genug zur Weltmacht, sie wußten nicht, was sie taten.

Deutschlandbezogen läßt sich diese Theorie des Menschen auch im Feld der Technik interpretieren. Deutschland lebt an dieser seiner Möglichkeit, seiner

⁴¹ Plessner, *Macht*, S. 185.

⁴² Plessner, *Gemeinschaft*, S. 113.

⁴³ Plessner, *Gemeinschaft*, S. 53.

⁴⁴ Plessner, *Macht*, S. 233.

⁴⁵ Plessner, *Gemeinschaft*, S. 121.

Industrie, deren Aufbau es seinen Reichtum und seine Machtstellung verdankt, innerlich vorbei, wenn es sie in der Reflexion als etwas der eigentlichen Innerlichkeit Äußerliches verwirft. Aber auch die neukantianische Idee, Naturwissenschaft und Technik als bloße Erzeugungsleistung menschlicher Subjektivität zu rekonstruieren, stimmt nicht mit menschlicher Erfahrung überein. Indem Plessner den Menschen auf 'natürliche Künstlichkeit' hin angelegt plausibel macht, als ein im Ansatz konstruierendes, technisches Wesen, nimmt er die Technik als konstitutiv in den Menschen hinein, und indem er jede Erfindung als sachliche Entdeckung, als produzierten Naturausdruck begreift, rückt er die Technik naturphilosophisch in die Natur zurück. Es ist schlagend, daß Plessner, der Musik sinnesphilosophisch immer wieder als besonderes Ausdrucksfeld reflektiert und auch gerade geschichtlich als eigentümliches Feld des deutschen Geistes markiert, in seinen Erläuterungen zum 'glücklichen Griff,' der in Konstruktionen Gestalten der Natur freilegt, beiläufig auf das "Grammophon" zu sprechen kommt, dessen Erfindung er als eben einen solchen 'glücklichen Griff,' als Ausdruck der entdeckten Schwingungen auffaßt.⁴⁶ Daß er in seiner naturphilosophischen Theorie vom Menschen als konstruktivem und epxpressivem Wesen Industrie mit in eine 'Hermeneutik des Lebens' einbezieht, läßt sich als bemerkenswerter Versuch deuten, Deutschland aus eigener Denktradition zur begründeten Anerkennung moderner Domänen als eigener, zu entfaltender Felder zu verhelfen.

Plessners in den zwanziger Jahren entwickelte Theorie des Menschen als 'Revision' des cartesianischen Menschenbildes enthält nicht nur das Angebot, maßgebliche Wirklichkeiten der deutschen Gesellschaft als menschliches Dasein anzunehmen, sondern auch die Erwartung, aus den Möglichkeiten dieser modernen Wirklichkeiten zum eigenen Ausdruck zu gelangen, zum eigenen Stil, wie er den anderen großen Nationen einmal gelungen ist. Das Weltgericht trifft keine Entscheidung ohne Revisionsmöglichkeit, die Weltgeschichte ist noch nicht geschlossen. Die naturphilosophische Bestimmung des Menschen als gestaltungsoffenes Wesen, die entsprechende Zurechnung von Wert- und Kategoriensystemen überzeitlichen Anspruchs an Entscheidungen von Menschen in geschichtlichen Lagen bedeutet bei Hervorhebung des Schöpferischen "in dieser Rücksicht auf die Geschichte ihren *Tatsachen* das ihnen ursprüngliche Gewicht von *Entscheidungen* über das Wesen des Menschen" zu geben.⁴⁷ Damit sind Subjekte, aber auch Kollektive freigegeben zum schöpferischen Ausdruck in der Geschichte. Die Relativierung des europäischen Ethnozentrismus aus dem Blick außereuropäischer Kulturen meint bei Plessner auch einen Vorbehalt gegenüber einem westeuropäischen Ethnozentrismus im Verhältnis zum deutschen Mittel-

⁴⁶ Plessner, *Stufen*, S. 322.

⁴⁷ Plessner, *Macht*, S. 162.

europa nach dem Weltkrieg; zumal sich im Deutschen Reich vor dem Weltkrieg durchaus ein eigener Ausdruck anbahnte. So interpretiert Plessner 1960 in Rekonstruktion der "zwanziger Jahre" und ihren Quellen in der Wilhelminischen Epoche jedenfalls Jugendstil und Werkbund als Projekt einer durchgreifenden Lebensform, als Suche nach einer eigenen "deutschen Form"; "... Deutschland war um die Jahrhundertwende im Begriff, von innen her, nicht durch äußeren Zwang, eine europäische Nation zu werden, die ihre überständigen Anachronismen kastenmäßiger Vorurteile und Partikularismus aus eigener Kraft zu überwinden begonnen hatte. Deutsch sein war keine nur historische Kategorie mehr, sondern füllte sich mit zukunftsöffnender Gegenwart."⁴⁸ Plessners philosophische Anthropologie im Lichte seiner eigenen Deutschlandreflexion verstehen, das meint, seinen durch Versachlichung lebensphilosophischer Intuition unternommenen Versuch, die schöpferische Freiheit des Menschen als schöpferische Sachlichkeit tief in die Wirklichkeit der Natur eingelassen zu zeigen, aus der avantgardistischen, bürgerlichen deutschen Intelligenz zu verstehen, dem Menschen jetzt zu einem neuen Ausdruck verhelfen zu können, aber nicht irgendwo und überall auf der Welt, sondern hier im deutschen Raum, dessen spezifische Wahrheits- und Gestaltungschance zu ergreifen, von ihm aus, aus seinem Potential ein wertmüdes, 'altes' Europa zu erneuern.

Die erwartungsvolle Gestimmtheit wurde, so paradox es scheint, trotz Niederlage getragen von einem deutschen Kraftbewußtsein aus dem Weltkrieg. Ganz gleich, wie die Deutschen den 'Niederbruch' zuordneten, ob einem Dolchstoß eigener verräterischer Kräfte oder realistischer dem eingebrachten Finanz-, Wirtschafts- und Militärpotential der USA, ganz gleich ob sie die Niederlage pazifistisch guthießen oder militärisch beklagten, die ungeheure Mobilisierung während des Krieges (Plessner: "Deutschland als der nach gigantischer Kraftentfaltung im Weltkrieg Unterlegene"⁴⁹) hatte ein energetisches Bewußtsein gestiftet, ein Gespür für das Potential dieses Raumes. Hinzu kam nach Plessner die nochmalige Entsicherung des sowieso schon traditionsunsicheren Volkes durch die pluralistische Staatsform, welche als ständig gefährdete Form widerstrebenden geistigen Kräften Spielraum gab. Die qualitativen Chancen dieses Raumes lagen im spekulativen Habitus seiner klassischen Bildungskultur und in der organisierten Leistungstüchtigkeit, in der positivistischen Sachlichkeit, die seiner Erfolgsindustrialisierung habituell zugrundelagen, im Geist von Weimar und von Potsdam, wie damals die deutsche Unausgeglichenheit zwischen klassisch-romantischem Idealismus und preußischem Realismus formelhaft benannt wurde. In der Verschränkung dieser Qualifikationen Deutschland zu einem neuen, überzeugenden und mitreißenden Ausdruck seiner Möglichkeit zu verhelfen

⁴⁸ Plessner, "Legende," S. 272.

⁴⁹ Plessner, *Nation*, S. 35.

und damit der Welt eine neue, 'noch nicht gelebte Seite des Menschen' aufzuschlagen, so muß man das Projekt dieser neusachlich deutschen Bildungsintelligenz umreißen, zu der Plessner sich selbst rechnet und als deren große Leitfiguren er später Schönberg, Brecht, Klee, Gropius und Musil angibt. Soziologisch läßt sich dieses Projekt erkennen als Vorhaben einer Intelligenz, das Potential der Technik, den sachlichen, konstruktiven Habitus der technischen Intelligenz in seinen Möglichkeiten anzunehmen und durch das Reflexions- und Ausdruckspotential des klassischen Bildungsbürgertums zu läutern. Die Weimarer Republik war für diese Gruppe ein Provisorium; als politische Option muß man so etwas wie ein Berliner Reich unterstellen, eine Staatsform, in der Deutschland sich in seiner ersten wirklichen Metropole, "diesem neuen..., gierigen Resonanzboden für den Geist der Epoche, der es zum ersten Male seit hundert Jahren mit Paris, der Hauptstadt des 19. Jahrhunderts, aufnehmen konnte,"⁵⁰ wiedererkennen und als europäische Mitte im Mittelpunkt anerkennen konnte.

Etwas jenseits von Weimarer Republik und Drittem Reich muß Plessner jedenfalls gemeint haben, als er nach der faschistischen Schließung Deutschlands den 'revolutionären Sinn der deutschen Existenz' in Europa beschwor, und wohlgemerkt, etwas diesseits seiner philosophischen Anthropologie, im Innersten mit ihr zusammenhängend. Erst der mißlingende Ausdruck, die völkisch naturalistische Auslegung und Verfassung Deutschlands, deren Bedingungen Plessner in seiner Deutschlandstudie erörtert, dabei daran festhaltend, daß es auch anders hätte kommen können, läßt ihn innerhalb der dreißiger Jahre in die Schutzzone des zivilisatorischen Humanismus zurückkehren. Die "universale Infragestellung jeder geistigen Autorität..., sie mußte gewagt werden, und das Land ohne Tradition und Mitte hat sie gewagt. Aber ihre äußersten Möglichkeiten sind erschöpft. Unter dem Eindruck, daß der Mensch die Eskapaden der Idee mit seinem Blut bezahlen muß, wird sich die Wiederentdeckung der Vernunft vollziehen."⁵¹ Der Theoretiker, der in seiner Bestimmung den Menschen für die 'selige Fremde' offengehalten, ihn als 'unergründlich' verteidigt hatte, markiert jetzt doch die Grenzen, bis zu denen der Mensch sich in Frage stellt, und diese Grenzen sind die der zivilisatorischen Humanität, des tradierten Ausdrucks, der dem westeuropäischen Menschentum einst gelungen ist.

Als Arnold Gehlen im Deutschland von 1940 mit seinem Buch *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* noch einmal eine philosophische Anthropologie neu entwickelt, ohne direkten Bezug zu Plessner, aber durchaus eine ähnliche Traditionslinie (Herder) und gleiches biologisches Wissen verarbeitend, rekonstruiert er den Menschen und seine Kultur rein vom Primat

⁵⁰ Plessner, "Legende", S. 277.

⁵¹ Plessner, "Philosophieren", S. 290.

der Selbsterhaltung her, in Analogie zu Plessners Gesetz der natürlichen Künstlichkeit. Das Prinzip des Ausdrucks ist verschwunden in dieser Bestimmung des Menschen, was bis auf die reduzierte Charakterisierung der Kollektive durchschlägt: "Denn für ein Volk ist, wie die Geschichte zeigt, die Existenz durchzuhalten, der allererste Sinn des Daseins."⁵² Insofern artikuliert sich in Gehlens Bestimmung des Menschen, soweit sie nationalpolitisch bedeutsam ist, das Deutschland dieser zwölf Jahre, das sich aus seiner nationalen Unsicherheit heraus in einer biologischen Philosophie der Selbsterhaltung zu sichern versucht und zum zweitenmal sich anschickt, ausdruckslos, als Groß-, ja Weltmacht ohne Idee die versammelte Kraft zerstörerisch zu entfesseln.

V.

Beide Werke Plessners sind Klassiker ihrer Diskurse geworden. Wirkungsgeschichtlich erfolgreich reden ihre Denkfiguren und Schlagworte bei heutigen Auffassungen über den Menschen und über Deutschland immer noch mit. 'Exzentrische Position' und 'verspätete Nation' – hier ging es um eine geistesgeschichtliche Untersuchung der Beziehung zwischen beiden Figuren. Eine wechselseitige Lektüre, die auf befremdende, beunruhigende Aussagen in den Texten achtgibt und entstehungsgeschichtlich den ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen und Erwartungen nachgeht, macht eine merkwürdige Korrespondenz sichtbar: die subtile historische Deutung der eigensinnigen völkischen Schließung der 'unsicheren' deutschen Nation entstammt den Voraussetzungen einer Anthropologie, die sich dezidiert von einer westeuropäischen Anthropologie des von Natur aus vernünftigen oder seine Natur fortschreitend vernünftig zivilisierenden Menschen absetzt. Die Theorie des Menschen als eines ausdruckslofen, 'unergründlichen' Wesens nährt sich wiederum aus der Atmosphäre eines 'revolutionären Sinns der Existenz Deutschlands,' der Vermutung, der Geist dieser Nation habe bezogen auf die Ausdrucksgeschichte des Menschen noch etwas in petto und anthropologische Reflexion könne das Entscheidungsbewußtsein des Menschen gleichsam in seine Ursprünglichkeit versetzen, um ihn für eine neue 'selige Fremde' freizusetzen.

Man kann die Korrespondenz von Plessners Gedankengängen zu verstehen versuchen aus einer bestimmten Tradition deutscher Geistesgeschichte, aus einer der deutschen Intelligenz eigenen Haltung, deren Reproduktion erst 1945 endet und historisch wird. Angesprochen ist damit das Phänomen eines deutschen Eigenweges seit dem 18. Jahrhundert, womit nicht nur eine deutsche Besonderung im Sinne einer bloßen Unterscheidung von anderen Nationen

⁵² Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) S. 450.

gemeint war, sondern auch die Idee einer 'deutschen Sendung,' die Idee einer eigentümlichen menscheitsbezogenen Leistung.⁵³

Im Hintergrund arbeitete dabei die Einsicht, daß einige Kollektive der Weltgeschichte aus der Lösung ihrer inneren Kämpfe heraus, ihre Beschränktheit überschreitend, Modelle des menschlichen Lebens hervorgebracht hatten, die in weit über ihre Grenzen hinausreichenden Räumen des Erdballs maßgeblich wurden. Nicht alle unterstellten mit Hegel einen Weltgeist, der – um sich in der Wirklichkeit als vernünftig durchzuarbeiten und anzuerkennen – sich Völker wählt und in ihren Volksgeistern Teile einer vernünftigen Struktur ausarbeiten und in wirklicher Lebenspraxis, in Institutionen ausprägen läßt, um sich nicht doch davon beeindruckt zu lassen, daß bestimmten Völkern der Durchbruch zu einer originalen Lebenspraxis gelungen war, die als 'Weltgedanke' weit über ihre Grenzen ausstrahlte. Man bezog sich dabei historisch auf die israelitischen Stämme, die sich in der Entdeckung des einen absoluten Gottes als auserwähltes Volk begriffen hatten, vor allem auf die Griechen, die in der Balance von Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit 'muster dem menschtum' (George) geformt zu haben schienen, schließlich auf die Römer, mit deren Reichsfigur deutsche Könige aus wohlverstandenen Eigeninteressen das Geschehen im deutschen Raum aufgeladen oder belastet hatten. Aber auch England mit seiner stilbildenden Praktik zivilisierter Liberalität und Frankreich mit seinem Prinzip absolutistischer Repräsentation und dann repräsentativer Volksouveränität hatten sich in der neueren Geschichte Geltung verschafft als solche 'Menscheitsvölker,' später die USA mit dem Prinzip des entfalten individuellen Pragmatismus, und schließlich lockte in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts das sowjetische Rußland mit dem Projekt einer planvoll koordinierten Gesellschaft. Alle diese Völker forderten heraus als Gesellschaften, die eine menscheitsbezogene Leistung in sich hatten durchsetzen können, ein 'Geschichtszeichen' (so Kant über die französische Revolution) gesetzt hatten und so im Rückbezug auf diesen legendären Durchbruch mit sich selbst einverstanden sein konnten.

Man muß beachten, daß die deutsche Intelligenz mehr als 150 Jahre lang in der Erwartung einer entsprechenden deutschen Sendung stand; dieser Anspruch fand in der europäischen Intelligenz beunruhigte oder zustimmende Resonanz. Seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts hatte sich im deutschsprachigen Raum eine bürgerliche Intelligenz herausgebildet, die, motiviert zum sozialen Aufstieg im sozialen Gefüge der eigenen vielstaatlichen, feudal und besitzbürgerlich geprägten Gesellschaft, aber auch herausgefordert durch die kulturelle

⁵³ Zur Entstehung des deutschen Sendungsgedankens vgl. Hans Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte: Erster Band: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformära* (1987), S. 506 – 530. Eine übersichtliche, aber affirmative Darbietung des Materials v.a. bei Walter Hof, *Der Gedanke der deutschen Sendung* (1937); ein einfühlsames Resümee: Carl Friedrich von Weizsäcker, "Der deutsche Titanismus" (1978), *Wahrnehmung der Neuzeit* (1983), S. 19 – 32; außerdem

Hegemonie der Franzosen und Engländer in Europa (bis in die Führungsschichten der deutschen Territorialstaaten hinein), das Feld der eigenen forschenden und symbolisierenden Tätigkeiten zur Mitte der gesellschaftlichen Prozesse auszubauen versuchte." Seit diesem Aufbruch der deutschen Intelligenz begleitete die deutsche Geistesgeschichte wie ein roter Faden die Erwartung, daß das deutsche Volk den Menschen auf eigene Weise neu verstehen und sich in einer entsprechenden institutionellen Praktik neu verfassen wird, daß es schöpferisch eine neue Gestalt des Menschen in Auseinandersetzung mit den bereits existierenden Lebensweisen austragen wird, sie dabei wesentlich erweiternd, ja überbietend. Schillers nach dem Untergang des alten Reiches in einem Gedichtentwurf notierter Satz: "jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag des Deutschen ist die Aërnte der ganzen Zeit,"⁵⁵ Fichtes sprachspekulativ inspirierte, metaphysische Definition der Deutschen als des "Urvolks" Europas im Sinne von schöpferischer Ursprünglichkeit und Freiheit,⁵⁶ Hölderlins⁵⁷ und Heines⁵⁸ gewittermetaphorische Charakterisierung des deutschen Raumes, in dem noch der entscheidende Blitz oder der die Welt erschütternde Donner sich ereignen werde, oder Dostojewskis nach der Reichsgründung geäußerte, von Thomas Mann im Weltkrieg zitierte Erwartung, daß 'Deutschland, das protestierende Reich' sich von der Haltung des hartnäckigen Protestes, des bloßen Vorbehaltes gegenüber der Zivilisation noch einmal zu einem weltprägenden 'Ja' durchringen werde,⁵⁹ das sind wenige Zeugnisse eines breiten und durchaus nicht nur von bornierten Köpfen gesprochenen Diskurses einer 'deutschen Sendung.' 'Und es mag am deutschen Wesen/einmal noch die Welt genesen,' diesem berüchtigten Versschluß Emanuel Geibels ist seit dem späten 19. Jahrhundert kaum ein Angehöriger der deutschen Bildungsintelligenz entgangen, und habe er ein noch

Heinz Gollwitzer, "Für welchen Weltgedanken kämpfen wir?" Bemerkungen zur Dialektik zwischen Identitäts- und Expansionsideologien in der deutschen Geschichte," *Deutsche Frage und europäisches Gleichgewicht: Festschrift für Andreas Hillgruber zum 60. Geburtstag*, hrsg. Klaus Hildebrand und Reiner Pommerin (1985), S. 83 – 109.

⁵⁴ Dazu Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, 2. Aufl. (1969); darin "Erstes Kapitel: Zur Soziogenese der Begriffe 'Zivilisation' und 'Kultur'. Erster Teil: Zur Soziogenese des Gegensatzes von 'Kultur' und 'Zivilisation' in Deutschland," S. 1 – 42.

⁵⁵ Friedrich Schiller, "[Deutsche Größe]," *Schillers Werke: Nationalausgabe*, II. Bd., T. 1, *Gedichte* (1983), hrsg. Norbert Oellers, S. 433.

⁵⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (1808, Neudruck 1955): "Siebente Rede: Noch tiefere Erfassung der Ursprünglichkeit, und Deutschheit eines Volkes," S. 106-124.

⁵⁷ Friedrich Hölderlin, "An die Deutschen," *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. Günther Mieth, Bd. I (1970), S. 224.

⁵⁸ Heine, *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, S. 639f.

⁵⁹ Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. XII: *Reden und Aufsätze*, 4 (1974), S. 42.

so reflektiertes und kritisches Verhältnis zur Nation und ihrer konkreten Lage ausgebildet. Dazu war die Echemöglichkeit dieses Satzes zu vielfältig. Ihren sachlichen Rückhalt glaubte die deutsche Sendungserwartung zu finden im geschichtlichen Potential des mittelalterlichen Reiches im 'Herzen Europas,' im religiösen Empfindungspotential der Reformation, dann im kognitiven Potential der später so genannten 'deutschen Bewegung' mit ihrem Kern 'deutscher Idealismus,' im kritischen Potential geschichtsphilosophisch radikaler Interpretation der industriellen Revolution durch Marx, schließlich im energetischen Potential der preußisch-deutschen Militär-, Organisations- und Arbeitsmacht, das auch die deutsche Arbeiterbewegung – zumindest bis 1914 – zur stärksten ihrer Zeit werden ließ.

Im ersten Weltkrieg eskaliert das deutsche Sendungsbewußtsein.⁶⁰ Nahezu alle Köpfe der deutschen Intelligenz, auch die produktiven, stehen zu Beginn in der diffusen Erwartung, daß Deutschland nach dem ökonomischen und neben dem militärischen und politischen auch der geistige Durchbruch zur Welt, gerade auch im Sinne einer vom Westen verschiedenen ästhetisch-moralischen Umwälzung der eigenen Gesellschaft, gelingen wird.⁶¹ Die Einsicht in die Borniertheit der eigenen Oberschichten,⁶² der Schock der verheerenden Kriegswirklichkeit und die schließliche Niederlage verändern das deutsche Sonderbewußtsein, führen aber nicht zu seinem Verschwinden. Man muß bei der Lektüre von Schriften aus den zwanziger Jahren immer mitberücksichtigen, daß die intellektuelle und künstlerische Arbeit nach wie vor bestimmt ist durch den Atmosphärenwert einer naturwissenschaftlich-technischen, industriellen und geistigen, politisch allerdings eingeschränkten Großmacht. Einerseits versucht das nationale Selbstbewußtsein im selbstkritischen Prozeß einer intensiven Auseinanderset-

⁶⁰ Klaus Vondung, "Deutsche Apokalypse 1914," *Das Wilhelminische Bildungsbürgertum: Zur Sozialgeschichte seiner Ideen* (1976), hrsg. Klaus Vondung, S. 153 – 171. Fritz K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890 – 1933* (1983), S. 169-185.

⁶¹ Ludwig Dehio, "Gedanken über die deutsche Sendung 1900 – 1918," *Deutschland und die Weltpolitik im 20. Jahrhundert* (1955), S. 71 – 106. Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland: Studien zu ihrer Geschichte* (1963), darin: "Die philosophischen Ideen von 1914," S. 173 – 238.

⁶² Im Zentrum der Macht selbst wird das Problem eines ausstehenden deutschen 'Weltgedankens' skeptisch reflektiert; vgl. die Aufzeichnungen Kurt Riezlers von seinen Gesprächen mit Reichskanzler Bethmann-Hollweg 1914/15: des Kanzlers (diesem "Geschöpf der alten Humanitätskultur" [271]) "Skepsis wegen der Befähigung Deutschlands zur Weltherrschaft..."; "kein Zweifel, daß es an seiner politischen Herrschaft, wenn es siegt, intellektuell zu grunde gehen wird" (217). "... die Unbildung der Oberschicht. Interessantes Gespräch darüber mit dem Kanzler, der... nicht weiß, wie das neue Deutschland der Macht und der Finanzkraft die Einheit mit Goethe finden soll. Er meint die Zukunft kann er in den Thyssen und Stinnes etc. nicht finden und in der jetzigen Verfassung der Krautjunker auch nicht" (288); Kurt Riezler, *Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, hrsg. Karl Dietrich Erdmann (1972).

zung mit dem siegreichen Westeuropa zu lernen im Sinne einer Selbsterweiterung,⁶³ andererseits reduziert es sich auf die Frage der ökonomischen und machtpolitischen nationalen Selbstbehauptung gegenüber Versailles.

Bei aller Sorge um die innere und äußere Lage Deutschlands ist die kulturelle Arbeit in den zwanziger Jahren vom Hintergrund eines welthistorischen Potentials in diesem Raum,⁶⁴ des relativ offenen Potentials eines noch nicht 'festgestellten' Volkes beeinflusst, dessen definitive Ausrichtung die verschiedensten Kräfte und Lager zu ihren Großprojekten lockte und provozierte. Deutschland hatte den Status einer in der Schwebe gelassenen Großmacht zwischen amerikanischer und westeuropäischer Demokratie, faschistischem Italien, autoritärem Osteuropa und kommunistischem Sowjetrußland,⁶⁵ und die kulturelle Produktion läßt erkennen, daß die Intellektuellen Deutschland wie ein großes, vorübergehend gesperrtes Guthaben empfanden, dessen Größe und Offenheit Suchbewegungen nach möglichen Menschenbildern freisetzte,⁶⁶ wobei

⁶³ Vgl. v.a. Ernst Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa: Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, hrsg. H. Baron (1925).

⁶⁴ Vgl. Weizsäcker: "Man kann die theoretische Physik unseres Jahrhunderts noch in die titanische Tradition des deutschen Denkens einordnen. Sie ist zwar international gültig, aber in der Herkunft vor allem deutsch: Planck, Einstein, der philosophisch deutsch geprägte Bohr, Heisenberg." "Der deutsche Titanismus," S. 30.

⁶⁵ Werner Conze, "Deutschlands politische Sonderstellung in den zwanziger Jahren," *Die Zeit ohne Eigenschaften: Eine Bilanz der zwanziger Jahre*, hrsg. Leonard Reinisch (1960), S. 32 – 49.

⁶⁶ Man kann das verdeutlichen am deutschösterreichischen Schriftsteller Robert Musil. Musil, der 1914 in der *Neuen Rundschau* in seinem Beitrag "Europäertum, Krieg, Deutschland" zum Kriegsausbruch schreibt: "... die Welt klaffte in Deutsch und Widerdeutsch" (*Gesammelte Werke*, Bd. II: *Essays und Reden, Kritik* [1983], hrsg. Adolf Frise, S. 1021), vermerkt 1921 im Tagebuch Heft 26: "Titel: Versuche einen anderen Menschen zu finden. Oder: der deutsche Mensch als Symptom"; aus dem Jahre 1923 gibt es umfangreiche Entwürfe für einen in der *Neuen Rundschau* geplanten Aufsatz "Der deutsche Mensch als Symptom": "daß wir den deutschen Menschen suchen u. nicht finden, ist ein europäisches Symptom... Man wende nicht ein, die Engländer haben es nicht nötig den englischen Menschen zu suchen und die Franzosen den Franzosen: daß wir es nötig haben, ist ein Vorsprung. Wir sind vielspältig, die anderen homogener? Ich will zeigen, daß gerade die Vielspältigkeit eine Zukunftseigenschaft ist... Was im deutschen Fall eklatant geworden ist, diese moralische Situation, die ihren Halt nicht mehr in sich selbst findet und ihn hinter sich sucht (Rasse, Nation, Religion, alte Einfachheit u. Kraft, unverdorbenes Gute), ist latent die geistige Situation von ganz Europa. Den deutschen Menschen als Symptom betrachten, heißt m.a.W., die Problematik der Zivilisation aufwerfen" ("Der deutsche Mensch als Symptom," *Essays und Reden, Kritik*, S. 1361ff.). Musil veröffentlicht diesen Aufsatz nicht, aber das darin entwickelte "Theorem der menschlichen Gestaltlosigkeit" (1371), das man als Idee einer offenen Anthropologie begreifen kann, wird konstitutiv für den Aufbau seines großen Romans und spiegelt sich noch in dessen späterem Titel *Der Mann ohne Eigenschaften* wieder. Die Suchbewegung dieses Großromans nach einem 'anderen Menschen' in einer anthropologisch als offen erlebten Situation steht paradigmatisch für das deutsche Mitteleuropa in den zwanziger Jahren.

die Radikalität und Unvereinbarkeit der Entwürfe zugleich beunruhigte. "Entscheidung" wird zum Schlüsselbegriff dieser Jahre.⁶⁷ Dabei wirkt im Hintergrund ungebrochen die Erwartung, Deutschland als komplexer Schauplatz von Tradition und Moderne könne eine versöhnende Gestalt des Menschen hervorbringen, und diese Suggestion eines 'revolutionären Sinnes der deutschen Existenz,' einer 'titani- schen' Aufgabe, wie bei Plessner diese Sendungserwartung umschrieben wird, war groß genug, um auch gebildetsten Kräften der deutschen Intelligenz wie Martin Heidegger⁶⁸ und Ernst Jünger⁶⁹ das Wagnis gering erscheinen zu lassen, das Maß politisch-humanistischer Zivilisation als vorläufiges, uneigentliches zu suspendieren.

Die politische Praxis der dreißiger und vierziger Jahre führte zum Ende des deutschen Sendungsbewußtseins. Der Nationalsozialismus organisierte die vorhandenen Energien im deutschen Raum, eben auch die Geschichte nationaler Erwartung, restlos und verbrauchte sie für die militärische Machtentfaltung einer naturalistisch-rassistisch vorgestellten Nation. Erst durch diese umfassende Vereinnahmung aller vorhandenen Energien bekam die in die alltägliche Banalität eingefügte Praktik der systematischen Zerstörung von ausgegrenzten Menschen und der militärische Eroberungszug durch Europa eine terroristische Stoßkraft, deren moralische und machtmäßige Herausforderung nur durch die zusammengelegten Ressourcen der angegriffenen Völker eingedämmt und bis ins Zentrum zerstört werden konnte, und niemand konnte sich "darüber täuschen, daß Deutschland als die geistige Möglichkeit, die es einmal war, damit zerstört" war.⁷⁰

Helmuth Plessner ist geistesgeschichtlich als Vertreter der deutschen Intelligenz deshalb so interessant, weil er selbstbewußt in der Tradition eines 'deutschen Geistes' denkt und zugleich Betroffener von dessen Beschränktheit ist. Er verkörpert den Anspruch des 'deutschen Geistes' auf den besonderen Beitrag

⁶⁷ Christian Craf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt und Martin Heidegger* (1958).

⁶⁸ Martin Heidegger, "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität: Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. Mai 1933" (1933). Vgl. dazu Jacques Derrida, *Vom Geist: Heidegger und die Frage* (1988), der dem für Heideggers Werk wichtigen Denkmotiv nachgeht "von den beiden verschwister- ten Sprachen – dem Griechischen und dem Deutschen –, denen der größte geistige Reich- tum zu eigen ist" (S. 85f.); dieses sprachspekulative Motiv, das auf eine heikle und zugleich produktiv wirkende Weise eine Ursprungs- oder Seinsnähe des deutschen Den- kens suggerierte, gehörte zum Kernbestand deutschen Sendungsbewußtseins.

⁶⁹ Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (1932, Nachdruck 1982). Vgl. dazu Nikolaus Sombart, "Ernst Jünger: Der Arbeiter – Zur Neuauflage 1964" (1965), *Nachdenken über Deutschland: Vom Historismus zur Psychoanalyse* (1987), S. 144 – 161. Sombart interpretiert Jüngers Studie über die welthistorische 'Gestalt' des technisch fähigen, soldatisch geprägten 'Arbeiters' als "Traktat über die weltpolitische Bestimmung des deutschen Volkes" (S. 152).

⁷⁰ Weizsäcker, "Der deutsche Titanismus," S. 22.

zur Menschheitsgeschichte, wenn er in seiner Anthropologie den Versuch unternimmt, die naturphilosophischen Impulse der eigenen Geistesgeschichte durch die schöpferische Partikularität hindurch zu einem politisch fähigen Weltgedanken zu öffnen. Andererseits nimmt er im Augenblick des kollektiven Mißlingens Deutschlands Abstand und leistet von außen, im Exil, aber doch von innen heraus, aus innerer Beteiligung an dem, was sich als 'deutscher Geist' verstand, eine kritische Untersuchung von dessen historischer Partikularität, die einen barbarischen Naturalismus in Deutschland ermöglicht.

1959, in der zweiten Ausgabe seines Deutschlandgutachtens, zitiert Plessner gleich zu Beginn seines Vorwortes Thomas Manns Diktum, 'Deutschland sei sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausgeschlagen';⁷¹ weil, so muß man Plessners Auffassung verstehen, es ihm nicht gelungen ist, sein 'Bestes' in eine gute Lebensform zu wenden. 1960, in einem Aufsatz zur "Analyse des deutschen Selbstbewußtseins," an einer Stelle, wo er den "Absturz in die Ohnmacht" und die sozial schwindende Geltung "unseres emphatischen Kulturbegriffes" reflektiert, der "in keine andere Sprache zu übersetzen" ist, spricht er vom wahrscheinlichen "Ende unserer Weltstunde."⁷² Im Schrifttum Plessners bleibt, durch den sachlichen Gehalt hindurch, der eigensinnige Anspruch dieser in ihren historischen Voraussetzungen untergegangenen deutschen Intelligenz in seiner ganzen Komplexität nachzulesen.

71 Thomas Mann, "Deutschland und die Deutschen" (1945), *Essays*, Bd. II: *Politik* (1977), hrsg. Hermann Kurzke, S. 297; zit. bei Plessner, *Nation*, S. 9.

72 Helmuth Plessner, "Analyse des deutschen Selbstbewußtseins" (1960), *Gesammelte Schriften*, VI, 259f.