

Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie

Philosophische Anthropologie

Herausgegeben von
Hans-Peter Krüger und Gesa Lindemann

Wissenschaftlicher Beirat:
Richard Shusterman (Philadelphia) und Gerhard Roth (Bremen)

Band 11

Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie

Menschliches Leben in Natur und Geist

Herausgegeben von
Moritz von Kalckreuth, Gregor Schmieg
und Friedrich Hausen

DE GRUYTER

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Projektgruppe „Complexity or Control?“
und der Potsdam Graduate School.

ISBN 978-3-11-061390-2

e-ISBN (PDF) 978-3-11-061555-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-061436-7

ISSN 2191-9275

Library of Congress Control Number: 2019932024

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2019 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Danksagung

Dieser Band steht am Ende eines längerfristigen Arbeitsprozesses, bei dem uns von vielen Seiten Unterstützung zuteilwurde. Zunächst danken wir der Helmuth Plessner Gesellschaft e.V. und der Potsdam Graduate School für die großzügige Förderung der Tagung im November 2016. Dann danken wir dem Institut für Philosophie der Universität Potsdam und hier insbesondere Hans-Peter Krüger dafür, die Veranstaltung am Institut durchführen zu dürfen und ferner für die rührige Unterstützung vor Ort. Joachim Fischer danken wir für viele Anregungen bei der inhaltlichen Vorbereitung der Tagung. Dann danken wir der Lüneburger Projektgruppe „Complexity or Control?“ sowie noch einmal der Potsdam Graduate School für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses. Dem Verlag Walter De Gruyter und den Reihenherausgebern Gesa Lindemann und Hans-Peter Krüger danken wir für die Bereitschaft, den Band in Nicolai Hartmanns „Hausverlag“ und in der Reihe Philosophische Anthropologie veröffentlichten zu dürfen. Lisa Spöri danken wir für eine erste Durchsicht der Beiträge und Thomas Ebke für zahlreiche Ratschläge hinsichtlich der Edition. Einen ganz besonderen Dank möchten wir schließlich Matthias Wunsch aussprechen, der von den ersten Überlegungen bis zur Vorbereitung dieser Publikation als engagierter Ansprechpartner zur Verfügung stand.

Berlin, Juli 2018.

Die Herausgeber

Inhalt

Moritz v. Kalckreuth/Gregor Schmiege/Friedrich Hausen

Einleitung — 1

Katrin Felgenhauer

Philosophie aus der Ferne?

Zur Autonomie des Seins im a-zentrischen Ansatz Nicolai Hartmanns und im ex-zentrischen Ansatz Helmuth Plessners — 11

Jörn Bohr

Wie ist eine „anthropologische Einlösung“ der Kategorienlehre Nicolai Hartmanns überhaupt möglich? — 29

Georg Toepfer

Schichtenlehre, Phänomenologie und Kategorialanalyse in der Philosophie des Organischen von Nicolai Hartmann und Helmuth Plessner — 45

Gregor Schmiege

Das Reflexivitätsproblem und die Kategorienlehre

Versuch einer Aktualisierung — 63

Matthias Wunsch

Lebendige Individuen und ihre Umgebungen

Zur Frage ausgedehnter Grenzen bei Nicolai Hartmann — 89

Carlo Brentari

“Consistency” and maintenance of the personal identity in Nicolai Hartmann’s *Philosophie der Natur* — 111

Moritz v. Kalckreuth

Bedingungen und Vollzug von Personalität

Was wir von Helmuth Plessner, Nicolai Hartmann und Max Scheler über die Frage nach der Person lernen können — 127

Antonio Da Re

Person, Gesamtperson und Geistiges Sein

Nicolai Hartmann im Vergleich mit Max Scheler — 153

Steffen Kluck

Tradition als Anthropinon? — 173

Frédéric Tremblay

Ontological Axiology in Nikolai Lossky, Max Scheler, and Nicolai Hartmann — 193

Friedrich Hausen

Hohe und höchste Werte

Zur Verteidigung einer umstrittenen Idee bei Scheler und Hartmann — 233

Anhang

Nicolai Hartmann

Max Scheler †

Translated by Frédéric Tremblay — 263

Personenverzeichnis — 273

Sachverzeichnis — 277

Moritz v. Kalckreuth/Gregor Schmiege/Friedrich Hausen

Einleitung

Max Scheler beginnt seinen berühmten Essay über *Die Stellung des Menschen im Kosmos* mit der Bemerkung, dass sich (mindestens) „drei unter sich ganz unvereinbare Ideenkreise“ angeben lassen, die die Frage danach, was der Mensch sei, völlig verschieden beantworten (Scheler 1995a, 11). In diesem Sinne sei das Selbstverständnis des Menschen durch die Ausdifferenzierung der Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaften im Laufe der Moderne nicht etwa klarer geworden, sondern im Gegenteil problematischer denn je (vgl. ebd.).

Diese Beobachtung deutet bereits die Schwierigkeiten einer Philosophischen Anthropologie an: Einerseits besteht Bedarf nach einer einheitlichen Theorie des Menschen, andererseits sollte diese Theorie bestimmten einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen ebenso gerecht werden wie dem menschlichen Selbstverständnis, das sich in alltäglicher Lebenspraxis sowie in Kunst, Kultur etc. artikuliert.

Auch Helmuth Plessner hat diese Herausforderung gesehen. In seinen *Stufen des Organischen* stellt er die Frage: „[U]nter welchen Bedingungen läßt sich der Mensch als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewußtsein *in eben derselben* Richtung betrachten, die durch seine physische Stammesgeschichte und seine Stellung im Naturganzen bestimmt ist?“ (Plessner 1975, 6; Hervorhebung im Original gesperrt). Dabei zeigt sich in seinem Bezug auf „Bedingungen“ bereits die Spezifik von Plessners Ansatz, nach naturphilosophischen Ermöglichungsbedingungen einer Philosophischen Anthropologie und anthropologischen Ermöglichungsbedingungen des kulturell-geistigen Selbstverständnisses zu fragen (vgl. ebd., 26). Scheler hingegen verbindet seine Phänomenologie der Wesensstufen von Lebendigkeit mit einer Geist-Metaphysik (vgl. Scheler 1995a, 12ff., 54ff.), während wiederum Arnold Gehlen seine Anthropologie als eine Art Überschau aller empirischen Wissenschaften über den Menschen zu verstehen scheint (vgl. Gehlen 1993, 1–17; Gehlen 1983). Trotz grundsätzlich ähnlicher Fragestellungen unterscheiden sich die verschiedenen Programme Philosophischer Anthropologie sowohl in ihrem methodischen Selbstverständnis als auch in ihrer Durchführung.

Joachim Fischer hat in seinem Standardwerk zur Philosophischen Anthropologie hervorgehoben, dass im Wechsel der 1920er zu den 1930er Jahren zahlreiche namhafte Philosophen Vorlesungen über „philosophische Anthropologie“ hielten, sich also von der jeweils eigenen philosophischen Position aus mit dem Thema „Mensch“ auseinander setzten (Fischer 2008). Ebenso weist Matthias Wunsch darauf hin, dass auch Martin Heideggers Daseinsontologie und Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen die „Frage nach dem Menschen“ stellten,

obwohl ihre Positionen im Gegensatz zu denen Max Schelers und Helmuth Plessners nicht explizit als Philosophische Anthropologie auftraten (Wunsch 2014). Auch wenn sicherlich nicht behauptet werden kann, dass alle Philosophien des Menschen einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen gegenüber derart aufgeschlossen waren wie Scheler, Plessner und Gehlen, so ist es doch auffallend, dass zu dieser Zeit offenkundig über die Grenzen philosophischer Schulen hinweg eine gewisse Tendenz bestand, den Menschen vom eigenen philosophischen Standpunkt her zu problematisieren.

Obwohl Nicolai Hartmann (1882–1950) seine eigene Philosophie als „Neue“ bzw. „kritische Ontologie“ verstand und sich entsprechend gegen jeden Versuch einer Verengung auf eine bloße „Anthropologie“ gewehrt hätte, so nimmt doch die Thematik des Menschen in seinem umfangreichen Gesamtwerk eine nicht zu unterschätzende Stellung ein: Ausgehend von seiner These, dass das reale Sein eine „Schichtung“ von physischem Sein, organischem Sein, seelischem Sein und geistigem Sein aufweise, gibt er zu bedenken, dass der Mensch alle Schichten in sich enthalte (Hartmann 1964, 179–183).¹ Daraus folgen natürlich auch mehrere Perspektiven, von denen aus sich der Mensch betrachten lässt: Der Mensch kann vom biologischen Standpunkt als Organismus oder Gattung, auf der Ebene seelischen Seins als Bewusstsein und schließlich auf der Ebene geistigen Seins anhand von Geistes- und Sozialwissenschaften oder auch ausgehend von seiner alltäglichen Lebenspraxis als Person verstanden werden. Der Begriff der Person markiert dabei durch seinen ontologischen und *zugleich* axiologischen Charakter auch den Übergang zur Moralphilosophie, in der der Mensch als handelnde, wertfühlende und strebende Person thematisiert wird (Hartmann 1949, 1–17).²

Hartmanns These, dass sich das Verhältnis von höheren zu niederen Schichten sowohl durch Bedingtheit als auch durch Autonomie verstehen lasse (vgl. Hartmann 1962, 66–71), erweist sich auch mit Blick auf die verschiedenen Betrachtungsweisen des Menschen als informativ: Wir können selbstverständlich vieles lernen, wenn wir Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Organismus oder Bewusstseinsprozesse untersuchen, es ist jedoch zugleich Vorsicht geboten vor Verlockungen, die Eigengesetzlichkeiten höherer Schichten auf Vorgänge niederer Schichten zu reduzieren. Damit berücksichtigt Hartmann nicht nur verschiedene Weisen des „Fragens nach dem Menschen“, sondern bietet auch einen Weg, die verschiedenen Fragestellungen unter Berücksichtigung der jeweiligen Originalität

¹ Vgl. hierzu auch die beiden instruktiven Einführungen in die Philosophie Hartmanns: Morgenstern 1997 sowie Cicovacki 2014.

² Neben den in Anm. 1 bereits erwähnten Einführungen siehe speziell zu Hartmanns Ethik Kelly 2011 sowie Da Re 1996 (in italienischer Sprache).

miteinander zu verbinden, ohne sich dabei auf Reduktionismen einzulassen (vgl. Hartung 2011).

Mit Blick auf die eingangs erwähnte Grundintuition der Philosophischen Anthropologie ließe sich somit zwar sagen, dass es Hartmann – ebenso wie Scheler, Plessner und Gehlen – um eine Berücksichtigung der verschiedenen Aspekte menschlichen Lebens geht. Zugleich scheint sich aber die Weise der Darstellung dieser Aspekte in einer Weise zu unterscheiden, die nicht übersehen werden sollte: Auch wenn Hartmann einzelwissenschaftliche Ergebnisse (etwa aus Biologie und Geisteswissenschaften) bekannt waren und er es für selbstverständlich hielt, der philosophischen Tragweite einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse gerecht werden zu müssen, so fällt doch auf, dass seine Erörterungen mit Blick auf Themen wie Biologie, Psychologie, Gesellschaft, Politik u. Geisteswissenschaften einen eher wenig konkreten Charakter aufweisen, während Scheler, Plessner und Gehlen einzelwissenschaftliche Autoren wie Uexküll, Buytendijk, Köhler, Weber, Tönnies usw. explizit diskutieren. Anders gesagt: Hartmanns Position bleibt Philosophie, während sich die größere Nähe der Philosophischen Anthropologie zu den Einzelwissenschaften bereits in dem Selbstverständnis als „Anthropologie“ zeigt – also einer terminologischen Abgrenzung von einer Philosophie.³

Es würde in der Tat zu kurz greifen, nur darauf hinzuweisen, dass sich die Forschungsgegenstände der Philosophie Hartmanns und der Philosophischen Anthropologie wie durch Zufall überschneiden: Vielmehr fällt auf, dass Hartmann, Scheler und Plessner die verschiedenen Arbeiten der jeweils anderen explizit rezipierten. So diskutierte Hartmann beispielsweise in seiner *Ethik* Schelers Person-Konzeption und im *Problem des geistigen Seins* Plessners „Exzentrizität“, Scheler würdigte Hartmann in verschiedenen Aufsätzen seiner Spätphase und Plessner rezensierte Hartmanns Buch über das geistige Sein.⁴ Vor

3 Hierin unterscheidet sich in der Terminologie Joachim Fischers eine *Philosophische* Anthropologie von einer *philosophischen* Anthropologie (vgl. Fischer 2008, 519 ff.). Gemäß der Beschreibung von Hans-Peter Krüger wäre hingegen wäre für Philosophische Anthropologie noch ein weiterer Schritt nötig, nämlich die philosophische Kritik an der Anthropologie. Siehe Krüger 2010, 53 ff.

4 Für Hartmanns Scheler-Kritik vgl. Hartmann 1949, 227–249 sowie Hartmann 1962, 56–58, für Schelers Hartmann-Rezeption vgl. u. a. Scheler 1995b (siehe zu dieser Thematik den Beitrag von Antonio Da Re im vorliegenden Band). Für Hartmanns Plessner-Rezeption vgl. Hartmann 1962, 108–115. Für Plessners Rezension vgl. Plessner 1985. Analog fand einige Jahre später eine gegenseitige Rezeption von Hartmann und Gehlen statt, indem Hartmann Gehlens Werk „Der Mensch“ rezensierte und Gehlen in seinem Buch die Idee einer Schichtenontologie diskutierte. Vgl. Hartmann 1958b; Gehlen 1993, 7, 71 ff. Später plante Gehlen, einen Aufsatz für den Gedenk-

allem aber lehrten ab 1925 alle in Köln, wo sie untereinander in direktem Austausch standen.⁵ Zudem gehörten Scheler und Hartmann beide dem Mitherausgeber-Kreis der von Plessner initiierten und herausgegebenen Zeitschrift *Philosophischer Anzeiger* an. Damit stellt sich philosophiegeschichtlich die Frage, in welchen Denkfiguren sich der rege inhaltliche Austausch, die gegenseitige Rezeption und Kritik der drei Denker – die Joachim Fischer als „Kölner Konstellation“ bezeichnet (Fischer 2012) – zeigt.⁶

Während der letzten Jahre hat sich die Philosophische Anthropologie einer merklichen Renaissance erfreut. Ursächlich dafür scheint nicht nur zu sein, dass sie sich auf Grund anspruchsvoller Konzeptionen von Natur, Leiblichkeit, Körper, Gefühlen, Ausdruck, Miteinandersein usw. dazu eignet, an Hinwendungen zu bestimmten Themen wie etwa dem „Bodily Turn“, dem „Emotional Turn“, dem „Collective Turn“ oder anderen anzuknüpfen, sondern vor allem, dass sich mit ihr eine Möglichkeit bietet, einzelwissenschaftliche Erkenntnisse und unser alltägliches Selbstverständnis miteinander zu vermitteln.⁷ Die systematische Grundfrage lautet hier, ähnlich wie vor beinahe hundert Jahren: *Wie kann der Mensch in seiner Vieldeutigkeit – d. h. als biologisch beschreibbare Gattung, als kulturell-geistige Person, als sozialer und politischer Akteur sowie als Inhaber eines besonderen normativen Status (der selbst im säkularisierten Selbstverständnis als „Menschenwürde“ formuliert wird) – verstanden werden, ohne reduktionistischen Verkürzungen zum Opfer zu fallen?* Damit stellt Philosophische Anthropologie heute den Versuch dar, einen ausgewogenen ‚Mittelweg‘ zwischen reduktiven Materialismen einerseits und sozialen Konstruktivismen andererseits zu finden. Auch Hartmanns Neue Ontologie scheint eine solche Rolle spielen zu können, wobei die größere terminologische Nähe zu klassischen Positionen der Philosophie womöglich jene Missverständnisse vermeidet, die die Resonanz anthropologischer Denkfiguren in Gegenwärtssdiskursen zuweilen begleiten.⁸

band von 1952 beizusteuern, der jedoch abgelehnt wurde. Vgl. dazu Gehlen 2008, 277–284 sowie Rehberg 2008, 273–276.

⁵ Zur Real- und Ideengeschichte der Philosophischen Anthropologie vgl. Fischer 2008, siehe mit Blick auf Plessner auch Dietze 2006.

⁶ Einen Versuch, die gegenseitige Beeinflussung von Plessner und Hartmann in einen systematischen Vergleich ihrer Konzeptionen objektiven Geistes einfließen zu lassen, hat Matthias Wunsch unternommen: Vgl. Wunsch 2015.

⁷ Für derartige Versuche siehe etwa Krüger 2010; Lindemann 2002; Heinz 2014.

⁸ So wird etwa Plessners exzentrische Positionalität aufgrund des Umstands, dass sie eine Realisierungsweise von Lebendigkeit darstellt, heute zuweilen als ‚Biologismus‘ missverstanden. Vgl. dazu den Beitrag von Felgenhauer im vorliegenden Band. Gerald Hartung und Matthias Wunsch heben in der Einleitung ihrer Aufsatzsammlung Hartmanns Bedeutung für die Frage

Dass Versuche einer nicht-reduktionistischen Vermittlung der verschiedenen Aspekte menschlichen Lebens prinzipiell weiterhin gefragt sind, zeigt sich u. a. am Erfolg des von McDowell in den philosophischen Diskurs re-importierten Begriffs der „zweiten Natur“ (McDowell 2001, 109 ff.). So erfreulich die anti-reduktionistische Orientierung dieser Denkfigur auch sein mag, scheint Geist als zweite Natur hier doch vor allem auf das *Begriffliche* abzuheben, wodurch sich letzten Endes ein Primat des Denkens und (vernünftigen) Handelns ergibt. Für Autoren wie Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann wäre eine solche Fassung zu eng: Eine wesentliche Pointe Philosophischer Anthropologie und Neuer Ontologie besteht offenkundig darin, Geist als etwas zu fassen, was als objektiver Geist oder Wir-Sphäre über das Begriffliche hinausgeht. Ebenso geht es ihnen allen – insbesondere Plessner und Hartmann – um ein den Phänomenen angemessenes Verständnis dessen, was Natur bzw. Leben *ist* (vgl. Plessner 1975; Hartmann 1958a; Hartmann 1980).⁹

Ein ebenso großer Bedarf besteht nach philosophischen Positionen, die verschiedene Weisen von Erfahrung und Erleben – etwa reflexive Erkenntnis, emotionales Erleben (in Gefühlen und Emotionen) und Erleben von Normativität – angemessen begreifen und zueinander ins Verhältnis setzen. Dieser Themenbereich stellt zwar ein klassisches Projekt der Phänomenologie dar, allerdings haben sich hier auch pragmatistische Konzeptionen als sehr attraktiv erwiesen.¹⁰ Sowohl die Philosophische Anthropologie als auch die Philosophie Nicolai Hartmanns sind hier insofern geeignete Dialogpartner, als sie einen begrifflichen Rahmen anbieten, der einen Zugang zu diesen verschiedenen Arten von Erfahrungen und Erlebnissen eröffnet: So bietet sich etwa mit Scheler die Möglichkeit, verschiedene ‚Schichten‘ emotionalen Lebens, Aspekte religiöser Erfahrungen sowie verschiedene emotionale Zugänge zu Werten im Kontext personalen Aktvollzugs differenziert zu interpretieren (vgl. Scheler 1927 bzw. Scheler 1966).¹¹ Plessner hingegen stellt sich u. a. die Frage, auf welche Weise Individuen verschiedene normative Ansprüche in Gemeinschaft und Gesellschaft in ihrer

nach der Formulierung eines angemessenen Naturalismus hervor: Sie sehen in ihm den Vertreter eines schwachen, nicht reduktiven Naturalismus. Vgl. Hartung/Wunsch 2014, 9–14.

9 Der aktuelle Forschungsstand zu Plessners *Stufen* ist kürzlich in einem Band der Reihe „Klassiker Auslegen“ zusammengefasst worden. Siehe dafür Krüger 2017.

10 So hat etwa Matthias Jung unter Bezug auf pragmatistische, hermeneutische und analytische Positionen eine Konzeption von „gewöhnlicher Erfahrung“ entwickelt, die vor der Trennung von reflexiv, volitional und normativ liegt. Vgl. Jung 2014. Mit Blick auf die Frage nach Wert- und Idealbindungen sowie ihrem Verhältnis zur individuellen und sozialen Lebenspraxis siehe Joas 1997; Joas 2017.

11 Vgl. hierzu u. a. Vendrell-Ferran 2008; Kelly 2011; Hausen 2015; Kalckreuth 2017.

personalen Lebensführung vermitteln (vgl. Plessner 1981; Plessner 2000).¹² Auch Hartmanns anspruchsvolle Lesart von Personalität, emotional-transzendierenden Akten (z. B. dem Betroffensein durch Personen und Situationen) und dem Zugang zu Werten stellt hier eine vielversprechende Alternative dar (vgl. Hartmann 1949; Hartmann 1962; Hartmann 1965).

Damit ergeben sich die zwei Anliegen dieses Bandes: *Erstens* geht es darum, nach den systematischen und philosophiegeschichtlichen Verhältnissen von Hartmanns Neuer Ontologie und Philosophischen Anthropologien verschiedener Provenienz zu fragen. *Zweitens* soll danach gefragt werden, zu welchen Problematiken der gegenwärtigen Philosophie die beiden Theorieströmungen einen Zugang eröffnen und wie ihre spezifischen Fragestellungen (und vielleicht sogar Lösungsansätze) aussehen.¹³

Die ersten Beiträge des Bandes setzen direkt bei einer Verhältnisbestimmung von Neuer Ontologie und Philosophischer Anthropologie an. So fragt *Katrin Felgenhauer* nach Möglichkeiten einer ontologischen bzw. metaphysischen Grundlegung der Erkenntnis. Auch wenn sich Plessner und Hartmann beide durch die Überwindung eines Primats der Erkenntnistheorie auszeichnen, so hebt Felgenhauer hier doch auch hervor, dass Plessner die Idee einer Selbst-Historisierung der Philosophie – und somit auch der Erkenntnis – deutlich ernster nehme, während Hartmann eine philosophisch neutrale, vor-theoretische Zone zu unterstellen scheine. Der Beitrag von *Jörn Bohr* befasst sich mit der Frage nach einer anthropologischen Einlösung der von Hartmann herausgearbeiteten Kategorien. Hierbei wird untersucht, inwiefern die Ansätze der Philosophen Hermann Wein und Michael Landmann, die an Hartmann anschließen, geeignet sind, Hartmanns Ontologie mit Fragestellungen der Philosophischen Anthropologie zu verbinden.

Eine weitere Gruppe von Beiträgen bewegt sich im Bereich einer Philosophie der Natur und der Biologie: Der Beitrag von *Georg Toepfer* unternimmt hier den Versuch, grundlegende Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Naturphilosophien Hartmanns und Plessners aufzuzeigen. Dabei vertritt er die These, dass die beiden Autoren das Verhältnis von phänomenologisch-philosophischer Schau und empirischen Einzelwissenschaften unterschiedlich begreifen, was sich u. a. im jeweiligen Verständnis dessen zeigt, was „Schichten“ sind. Im Anschluss fragt der Text von *Gregor Schmieg* nach formal ontologischen Eigenschaften der Kate-

¹² Der Begriff der „personalen Lebensführung“ wurde insbesondere von Hans-Peter Krüger stark gemacht. Vgl. Krüger 1999; Krüger 2001.

¹³ Damit schließt dieser Band an einen Zeitschriften-Schwerpunkt und einige Sammelbände an, die während der letzten Jahre erschienen: Poli 2001; Poli et al. 2011; Hartung et al. 2012; Peterson/Poli 2016.

gorientheorie bei Plessner und Hartmann sowie ihrer naturphilosophischen Bedeutung. Der Ausgangspunkt hierfür ist die systematische Unterscheidung von Reflexivität und Reflexion. Die letzten beiden Beiträge behandeln bereits den Übergang von Naturphilosophie zur Philosophie geistigen Seins: *Matthias Wunsch* untersucht in seinem Beitrag die verschiedenen Alternativen ausgehnter Grenzen von lebendigen Individuen, wie sie sich gemäß Hartmanns Ontologie ergeben. Dabei wird zwischen Organismen, Tieren (die über ein Bewusstsein verfügen) und Personen unterschieden. Schließlich arbeitet *Carlo Brentari* in seinem Beitrag heraus, inwiefern naturphilosophisch beschreibbare Prozesse die Persistenz von Personen ermöglichen. Von entscheidender Bedeutung ist hier der Begriff der Konsistenz.

Die nachfolgenden Beiträge befassen sich mit Fragen der Philosophie der Person, des objektiven Geistes und der Kultur: Zunächst wertet der Beitrag von *Moritz v. Kalckreuth* die Konzeptionen Plessners, Hartmanns und Schelers hinsichtlich der Frage nach Personalität aus. Dabei wird die These vertreten, dass sich mit allen drei Autoren Person-Konzeptionen entwickeln lassen, in denen kognitive Funktionen nicht als konstitutive Bedingungen verstanden werden und in denen zudem nach dem Vollzug von Personalität in spezifischen Phänomenen gefragt wird. Anschließend erörtert der Beitrag von *Antonio Da Re* das Verhältnis der Personbegriffe von Scheler und Hartmann. Dabei wird untersucht, wie sich die beiden Philosophen gegenseitig rezipieren und wie sich in den jeweiligen Rezeptionen grundsätzliche Unterschiede zeigen. Zuletzt fragt der Aufsatz von *Steffen Kluck* nach dem Stellenwert der Tradition im objektiven Geist sowie im menschlichen Lebenszusammenhang.

Die letzten beiden Beiträge des Bandes befassen sich mit Hartmanns Theorie der Werte und der Ethik. Hier untersucht zunächst *Frédéric Tremblay* das philosophiegeschichtliche und systematische Verhältnis der Axiologien von Nicolai Lossky, Scheler und Hartmann. Im Anschluss fragt der Beitrag von *Friedrich Hausen* nach Kriterien der Werthöhe, wobei er einen Weg zur objektiven Deduktion der Ranghöhe von Werten vorstellt.

Im *Anhang* rundet eine von *Frédéric Tremblay* vorgenommene englische Übersetzung des kurzen Beitrags „Max Scheler †“ von Hartmann aus dem Jahre 1928 den Band ab.

Literatur

Cicovacki, Pedrag (2014): *The Analysis of Wonder. An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann*, New York.

- Da Re, Antonio (1996): *Tra Antico e Moderno – Nicolai Hartmann e l'Etica materiale dei Valori*, Milano.
- Dietze, Carola (2006): *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892–1985*, Göttingen.
- Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München.
- Fischer, Joachim (2012): „Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie: Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner“, in: Hartung, Gerald/Wunsch, Matthias/Strube, Claudius (Hg.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, 131–152.
- Gehlen, Arnold (1983): *Gesamtausgabe*, Bd. 3. *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition, Frankfurt a. M.
- Gehlen, Arnold (1993): „Zur Systematik einer Philosophischen Anthropologie“, in: Ders. *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Frankfurt a. M., 63–112.
- Gehlen, Arnold (2008): „Über den Cartesianismus Nicolai Hartmanns“, in: Accarino, Bruno/Schloßberger, Matthias (Hg.): *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. I. *Expressivität und Stil*, Berlin, 277–284.
- Hartmann, Nicolai (1949): *Ethik*, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1958a): „Grundfragen der Biologie“, in: Ders.: *Kleinere Schriften*, Bd. III. *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin, 78–185.
- Hartmann, Nicolai (1958b): „Arnold Gehlen. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt“, in: Ders.: *Kleinere Schriften*, Bd. III. *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin, 378–393.
- Hartmann, Nicolai (1962): *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1964): *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1965): *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1980): *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin/New York.
- Hartung, Gerald (2011): „Im Gesichtskreis des Lebens. Nicolai Hartmanns naturphilosophischer Ansatz einer philosophischen Anthropologie“, in: Plas, Guillaume/Raulet, Gérard (Hg.): *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*, Zweiter Band, Nordhausen, 451–469.
- Hartung, Gerald/Wunsch, Matthias/Strube, Claudius (Hg.) (2012): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston.
- Hartung, Gerald/Wunsch, Matthias (2014): „Grundzüge und Aktualität von Nicolai Hartmanns Neuer Ontologie und Anthropologie“, in: Hartmann, Nicolai: *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, Berlin/Boston, 1–14.
- Hausen, Friedrich (2015): *Wert und Sinn: Apriorische Hermeneutik des Tuns und Fühlens in der Spur Max Schelers*, Nordhausen.
- Heinz, Andreas (2014): *Der Begriff der psychischen Krankheit*, Berlin.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M.
- Joas, Hans (2017): *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Frankfurt a. M.
- Jung, Matthias (2014): *Gewöhnliche Erfahrung*, Tübingen.

- Kalckreuth, Moritz von (2017): „Phänomenologische Religionsphilosophie als Wesenslehre des Göttlichen oder als Beschreibung des Betroffenseins durch Atmosphären unbedingten Ernstes?“, in: Gantke, Wolfgang/Serikov, Vladislav (Hg.): 100 Jahre „Das Heilige“. Beiträge zu Rudolf Ottos Grundlagenwerk, Frankfurt a. M./Bern, 91–104.
- Kelly, Eugene (2011): *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht.
- Krüger, Hans-Peter (1999): *Zwischen Lachen und Weinen*, Bd. I: Das Spektrum menschlicher Phänomene, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2001): *Zwischen Lachen und Weinen*, Bd. II: Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2010): *Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen*, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (Hg.) (2017): *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Klassiker auslegen*, Bd. 65, Berlin/Boston.
- Lindemann, Gesa (2002): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- McDowell, John (2001): *Geist und Welt*, Frankfurt a. M.
- Morgenstern, Martin (1997): *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg.
- Peterson, Keith/Poli, Roberto (Ed.) (2016): *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York.
- Plessner, Helmuth (1981): „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V. Macht und menschliche Natur, Frankfurt a. M., 7–133.
- Plessner, Helmuth (2000): „Über die allgemeine Bedeutung des Normativen in der Lebensbewältigung“, in: Ders.: *Politik – Anthropologie – Philosophie*, München, 190–198.
- Poli, Roberto (Ed.) (2001): „Nicolai Hartmann“, in: *Axiomathes* 12, 157–365.
- Poli, Roberto/Scognamiglio, Carlo/Tremblay, Frederic (Ed.) (2011): *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston.
- Rehberg, Karl-Siebert (2008): „Nicolai Hartmann und Arnold Gehlen. Anmerkungen über eine Zusammenarbeit aus Distanz“, in: Accarino, Bruno/Schloßberger, Matthias (Hg.): *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. I. Expressivität und Stil, Berlin, 273–276.
- Scheler, Max (1927): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a. d. Saale.
- Scheler, Max (1966): *Gesammelte Werke*, Bd. 2. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern.
- Scheler, Max (1995a): „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Späte Schriften, Bonn, 7–71.
- Scheler, Max (1995b): „Mensch und Geschichte“, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Späte Schriften, Bonn, 120–144.
- Vendrell-Ferran, Ingrid (2008): *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin.

Wunsch, Matthias (2014): Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie, Frankfurt a. M.

Wunsch, Matthias (2015): „Anthropologie des geistigen Seins und Ontologie des Menschen bei Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann, in: Köchy, Kristian/Michelini, Francesca (Hg.): Zwischen den Kulturen. Helmuth Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext, Freiburg/München, 243–271.

Katrin Felgenhauer

Philosophie aus der Ferne?

Zur Autonomie des Seins im a-zentrischen Ansatz Nicolai Hartmanns und im ex-zentrischen Ansatz Helmuth Plessners

Abstract: The purpose of this paper is to discuss two metaphysical concepts of epistemology in the works of Nicolai Hartmann and Helmuth Plessner. The discussion of both concepts focuses on one of the most critical problems of modern epistemology, known as “Satz des Bewußtseins” or “Satz der Immanenz” (Theorem of Immanence). The problem can be briefly summarized by the question why we should assume that things can be real, autonomous entities if we only know them through our subjective capacities, commonly referred to as awareness or intentionality. Hartmann and Plessner develop distinct solutions to this problem. Hartmann’s approach is described as a-centric while Plessner’s approach is introduced as an alternative, ex-centric solution. The discussion of both approaches is motivated by the intent to clarify which notion of epistemological distance necessitates consideration to recognize and understand the autonomy of things.

Keywords: Helmuth Plessner, Nicolai Hartmann, Epistemology, Phenomenology, Consciousness, New Ontology, Realism, A-centric, Ex-centric

Einleitung

Nicolai Hartmann und Helmuth Plessner eint die Absicht, eine neue metaphysische Grundlegung der modernen Erkenntnistheorie auszuarbeiten. In diesem Sinne sind sie für die gegenwärtige philosophische Auseinandersetzung in besonderer Weise interessant. Zum einen weil der erkenntnistheoretische Primat, der noch immer in weiten Teilen der abendländischen Subjektphilosophie proklamiert wird, in sich die große „Gefahr“ birgt, wie es Edmund Husserl einst formulierte, „in der skeptischen Sintflut zu versinken und damit unsere eigene Wahrheit fahren zu lassen“ (Husserl 1954, 12). Die metaphysischen Grundlagen der Erkenntnis (wieder) zu erforschen und über die Grundlagen einer kritischen Erkenntnistheorie nachzudenken, damit diese nicht ins Bodenlose zu versinken droht, erscheint insofern nicht nur sinnvoll, sondern mithin notwendig. Zum anderen ist hiermit der Anspruch verbunden, der Realität der Welt (wieder) zu ihrem Recht zu verhelfen, d. h. dass sich die Dinge nicht allein nach unserer Er-

kennntnis von ihnen richten, sondern auch als an-sich Seiende zu begreifen sind – freilich ohne hierbei in ein vorkritisches Denken zurückzufallen. Heutzutage wird ein solcher Anspruch mit Namen wie Graham Harman, Quentin Meillassoux und Markus Gabriel verbunden, die (trotz unterschiedlicher Ansätze) ihre Abkehr vom „korrelationalistischen Vorurteil“ eint: Seiendes sei nur für ein Subjekt, nicht aber an-sich.¹ Eine systematische Auseinandersetzung mit dem Problem eines nur subjektrelativen Seins finden wir allerdings auch schon knapp hundert Jahre zuvor bei Hartmann und Plessner.²

Die folgende Auseinandersetzung ist darum bemüht, den jeweiligen Ansatz Hartmanns und Plessners zur metaphysischen Grundlegung der Erkenntnistheorie genauer zu beleuchten. Hartmanns Grundlegung führt über den Weg einer neuen, kritischen Ontologie. Plessner schlägt den Weg der naturphilosophischen Begründung des Lebens ein. Die Darstellung der beiden Ansätze wird hierbei auf das zentrale Erkenntnisproblem, das als *Satz des Bewusstseins* oder als *Satz der Immanenz* bezeichnet werden kann, hin orientiert – ein Problem, das folgende Fragen umfasst: Wie können wir sagen, dass wir es mit wirklichen Dingen in der Erkenntnis zu tun haben und nicht nur mit Bewusstseinsinhalten? Was garantiert die Autonomie, respektive die Objektivität, desjenigen Seienden, welches Gegenstand eines Bewusstseins ist? Was garantiert also, dass wir es mit Seiendem zu tun haben, welches „auch ohne Gegenstehen und unabhängig vom Bewusstsein ist, was es ist“ (Hartmann 1965a, 49)? Obgleich beide Denker einiges gemeinsam haben, sind ihre Ansätze in Bezug auf jenes Problem der Methode nach ganz verschiedene.³ Das Erkenntnisproblem vom *Satz des Bewusstseins* ist für Plessner

1 Die drei Autoren können als Hauptvertreter der jungen philosophischen Strömung des spekulativen, bzw. des neuen Realismus gelten.

2 Entgegen der verbreiteten Annahme, der Begriff des Korrelationismus sei von Quentin Meillassoux geprägt, ist die gleiche Verwendung und Definition unter dem Terminus „Korrelativismus“ schon bei Nicolai Hartmann zu finden, der vom „korrelativistischen Vorurteil“ spricht (Hartmann 1965a, 77 f.).

3 Die These, dass sich die Ansätze der beiden Denker tiefgreifend unterscheiden, wird nicht von jedem geteilt. So begreift z. B. Joachim Fischer die Ansätze als nahe beieinander liegend. Er bezeichnet bekanntermaßen das Gespann, zu dem er auch Max Scheler zählt, als die „Kölner Konstellation“ und gesteht Hartmann hierin eine Schlüsselrolle zu (Fischer 2012). Es kann Fischer dahingehend zugestimmt werden, dass es bisher ein Desiderat geblieben ist, Hartmanns Einfluss auf die Philosophische Anthropologie zu erforschen. Bei aller vermeintlichen Nähe, die die Rede von „Schichten“ (Hartmann) und „Stufen“ (Plessner) suggeriert, sollte m. E. hierbei aber auch nicht die Differenz der beiden Ansätze, *Neue Ontologie* und *Philosophische Anthropologie*, aus dem Blick geraten. Den von Fischer postulierten epistemologisch gleichen Ausgangspunkt der beiden Ansätze, die distanzierte Außensicht auf das Objekt, scheint mir, u. a. auch angesichts der von Plessner diesbezüglich geäußerten Kritik an Hartmann, auf die ich weiter unten noch zu sprechen kommen werde, überaus fraglich (ebd., 144). Auch die These, die gleichsam von Matthias Wunsch

nämlich im Grunde gar nicht problematisch. Für Hartmann andererseits ist das Problem der Beweis dafür, dass „die metaphysische Kernfrage der Erkenntnis eine ontologische ist“ (Hartmann 1965b, 78) – womit er den Primat der Ontologie offenbart. Plessner will sich hingegen eines Primates enthalten. Wenn er aber einen zu benennen hätte, dann wäre dieser das Leben.⁴

Mit der im Titel getroffenen Unterscheidung zwischen a-zentrischem Ansatz (Hartmann) und ex-zentrischem Ansatz (Plessner) sind die jeweils verschiedenen methodologischen Herangehensweisen der beiden Denker angezeigt, welche in Bezug auf das Problem der Autonomie eines dem Bewusstsein gegebenen Seienden in Frage zu stellen sind. Anschließend an die Besprechung des Hartmann'schen Ansatzes (1) ist für die Auseinandersetzung dabei vor allem jene Frage von Interesse, die sich aus Plessners Kritik in seiner ansonsten überaus anerkennenden Rezension von Hartmanns *Problem des geistigen Seins* ergibt: Bedarf es, um der Autonomie eines dem Bewusstsein gegebenen Seienden epistemologisch gerecht zu werden, einer Philosophie aus der Ferne – des Zurücktretens vom eigenen Bewusstseinsstandpunkt? (2) Der neue Realitätsbeweis in Plessners Ansatz am Leben geht zumindest von einer eigentümlichen Fern-Nähe zu den Dingen aus (3). Ihm gemäß muss Hartmanns Ansatz als theoretische Konstruktion erscheinen, welche einen methodologischen Vorentscheid über die Sache enthält und die Realität in der Erscheinung damit gerade verkennt. Ihr gerecht zu werden, geht für Plessner nicht mit einer (künstlichen) Distanznahme zum eigenen Bewusstsein einher. Denn auf der Grenze zwischen dem eigenen Stehen in der Welt hier und dem Gegenstehen gegen eine Welt dort situiert Plessner das menschliche Bewusstsein, das insofern von beiden Seiten und in dieser Weise von der Realität, respektive Objektivität der Welt und ihrer Dinge zeugt (4).

geteilt wird, Hartmann liefere die ontologische Basis für die Philosophische Anthropologie, halte ich, zumindest mit Blick auf die Philosophie Plessners, für nicht haltbar (Fischer 2012, 145; Wunsch 2012). Ich werde auf die Schwierigkeiten, die sich gerade aufgrund des m. E. systematisch und methodologisch anderen Ansatzes Hartmanns ergeben, im Text zu sprechen und auf die damit verbundenen Differenzen von Hartmann und Plessner zurückkommen. Den Vergleich beider Denker respektive beider Denkrichtungen miteinander halte ich aber dennoch für überaus fruchtbar. Ich würde nur die These vertreten, dass es hierbei gerade die Differenzen sind (und nicht die vermeintlichen Gemeinsamkeiten), die die jeweils andere Seite erhellen.

⁴ Plessner vertritt mit diesem Ansatz jedoch weder einen Naturalismus noch Biologismus, wie ihm zuweilen unterstellt wird. Eine dezidierte Auseinandersetzung kann diesbezüglich im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geleistet werden, es wird aber an den entsprechenden Stellen auf die Missdeutung dieser ‚Ismen‘ hingewiesen.

1 Zur Autonomie des Seins im a-zentrischen Ansatz Hartmanns

Nicolai Hartmann zufolge hat jede Erkenntnistheorie metaphysische Voraussetzungen. Der moderne kritische Argwohn gegenüber der Metaphysik sei einem Missverständnis der Kantischen Kritik geschuldet: Dass wir die Dinge nicht erfahren, wie sie an-sich sind, sondern immer so, wie sie für ein Bewusstsein erscheinen, verführt zu dem „negativistischen Glauben“, man müsse sich „aller metaphysischer Gedankenrichtung überhaupt [...] enthalten“ (Hartmann 1965b, 34). Die stete Prominenz dieses Vorurteils sei hierbei vornehmlich auf den Kritizismus neukantischer Prägung zurückzuführen. Im Rahmen einer dezidierten Erkenntniskritik vermeinen die Anhänger desselben, so Hartmann, dass metaphysische Probleme und mithin alle ontologischen Probleme keine Berechtigung auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie hätten – sie seien hierin einfach falsch formulierte Probleme (vgl. Hartmann 1955, 17). Indes ist es gerade die Leugnung des metaphysischen Gehaltes, die zur Verfehlung des eigentlichen Erkenntnisproblems führt: Dass es Probleme gibt, die nicht lösbar sind, in denen immer ein unlösbarer, ein irrationaler Rest bleibt. Dies hätte „[a]lle besonnene Erkenntniskritik, auch die Kantische, [...] stillschweigend anerkannt“ (ebd., 12). Die Kritik der Erkenntnis, allen voran die Kantische, wendet sich nicht gegen das Metaphysische im Erkenntnisproblem, sondern „gegen die Metaphysik bestimmter ‚Lösungen‘“ (ebd., 12). Hierzu zählen die Spekulationen über einen Urgrund oder ein Telos, über Gott, die Seele oder über eine ganzheitliche Kosmologie (vgl. ebd., 13). Worauf Hartmann also hinweist: Zunächst sei zu klären, was Metaphysik dem Begriffe nach meint und sodann, wogegen sich eine Kritik derselben richtet. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen einer Metaphysik spekulativer Systeme, in deren Rahmen wir es mit Seiendem zu tun haben, wie es im Lichte eines systematischen Prinzips deduziert werden kann und derjenigen des Erkenntnisproblems. Gegen die vorkritisch spekulativen Metaphysiken richtet sich z.B. der moderne Szientismus. Doch dieser glaubt, dass lediglich das, was durch das naturwissenschaftliche Prinzip erklärt werden kann, überhaupt nur sinnvoll vorgestellt werden könne und stellt gerade hierin die Kantische Kritik gänzlich auf den Kopf. Indem der Szientismus nämlich eine Teildisziplin, die Wissenschaft von der Natur, zum ganzheitlichen Prinzip der Welt erklärt und hierin seine Abkehr von der Metaphysik begründen will, übersieht er, dass er in seinem Absolutheitsanspruch nicht weniger metaphysisch ist als das vorkritische Zeitalter. Und so sind es gerade die großen positivistisch-szientistischen Metaphysikkritiker unserer Zeit, welche heute blind dasjenige affirmieren, was eigentlich zu kritisieren sei: die Metaphysik des Systems. Wobei sie dasjenige, was eine solche Kritik

eigentlich notwendig macht, d.i. das Metaphysische im Erkenntnisproblem, verkennen. Denn es ist gerade das, was im Dunkel bleibt – für Hartmann ist dies das Irrationale oder eben Metaphysische im Erkenntnisproblem und nach Kant ist es das Ding an sich –, ohne das die Erscheinung nur „leerer Schein wäre“ (Hartmann 1955, 17). Dementsprechend hat die Metaphysikkritik der Erkenntnistheorie auf das Metaphysische im Erkenntnisproblem zu achten, um ihre wissenschaftlichen Methoden in Bezug darauf kritisch zu reflektieren. Leugnet sie es, fehlt ihr gerade dasjenige, weswegen es einer Kritik bedarf und sie wird in der Behandlung des Erkenntnisproblems metaphysisch und unkritisch. Deshalb auch stellt Hartmann der These Kants – „Keine Metaphysik ohne Kritik.“ – ihre „natürliche Antithese gegenüber [...]: keine Kritik ohne Metaphysik“ (Hartmann 1965b, 5).

Ausgehend von einer Erkenntniskritik, die am metaphysischen Problemgehalt orientiert ist, will Hartmann eine Systematik „erst aus dem sachlichen Gang der Untersuchung [der Phänomene] bilden“ (ebd., 8). Das Ding an-sich in diesem Sinn „positiv auszuwerten“, muss für eine Theorie, „die nicht gegen das Phänomen, sondern gegen den theoretischen Standpunkt kritisch sein will“, grundlegend sein (ebd., 184). Insofern aber gilt es, die „negative Ontologie Kants [...] in eine positive Ontologie“ zu transformieren (ebd., 184). Damit die Ontologie systembildend fungieren kann, müssen wir zunächst die Realität des Erkenntnisgegenstandes begründen und uns dieser auch methodisch versichern können.

Der Kritizismus bestreitet die Realität, d. h. das Ansichsein der Dinge unabhängig von unserem Denken. Denn an-sich Seiendes ist undenkbar: Wird es gedacht, ist es schon Gegenstand eines Bewusstseins – nicht an-sich, sondern für-es ist es da. Das System der kritischen Philosophie gründet sich auf dem Satz des Bewusstseins (vgl. Neeb 1795): „*Alles was für uns den Charakter des Seins hat, muss dem Bewusstsein entweder als Gegenstand oder als Erlebnis immanent sein*“ (Jaspers 1956, 49; Hervorhebung im Original – KF). Denn „die Immanenz des Setzens“, d. h. dass das Bewusstsein etwas als außer ihm seiend setzt, „ist gleichsam stärker als die Intention des Transzendenten“ (Hartmann 1965b, 62). Das Bewusstsein vermeint zwar etwas außer ihm Seiendes, d. i. von ihm Unabhängiges zu setzen, aber gerade in diesem Meinen ist das Seiende abhängig vom Bewusstsein, d. h. „eben doch *nur in ihm* gesetzt, gedacht, angeschaut, empfunden“ (ebd., 62; Hervorhebung im Original gesperrt – KF). Der Reinhold'sche Satz vom Bewusstsein, den er zum Grund seiner Elementarphilosophie erklärt, lautet daher: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen“ (Reinhold 2003, 113 [167]). Nicolai Hartmann versteht das Gegenüber von Subjekt und Objekt hingegen nicht als ein Immanenzverhältnis, sondern als eines „gegenseitiger Urgeschiedenheit“ oder Transzendenz (Hartmann 1965b, 44). Für ihn ist Erkenntnis „kein bloßes Bewusstseinsphänomen“, sondern „das Erfassen eines Ansichseienden“ (Hartmann

1955, 19). Erkenntnis soll nicht heißen: Erschaffen, Erzeugen, Hervorbringen, d. h. Setzen eines Gegenstandes, sondern soll heißen „ein Erfassen von etwas, was auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist“ (Hartmann 1965b, 1).

Hierbei zeugt das Grundphänomen der Erkenntnis von der Realität des Gegenstandes, denn primär wird nach Hartmann der transzendente Gegenstand erfasst und nicht das immanente Vorstellungsbild desselben. Sehe ich beispielsweise meinen Kater Levi, wie er da vor mir sitzt, dann nehme ich nicht das (immanente) Vorstellungsbild von Levi wahr, sondern meine Wahrnehmung ist auf meinen seienden Kater Levi gerichtet. Diese Tatsache durchbricht für Hartmann die Immanenz. Bestimmtheiten des Objektes können nur erfasst werden, wenn das Erkenntnissubjekt seine Sphäre verlässt und in die Sphäre des Objektes ‚hinübergreift‘ (ebd., 44). Erkenntnis ist somit der transzendente Akt des Ergreifens eines Jenseitigen. Wenngleich das Erkenntnissubjekt sich des Erfassens nur bewusst sein kann, wenn es andererseits bei sich ist. Doch das Erfasstwerden des Objektes wird nicht zugleich noch miterfasst, sondern ist sekundär. Die Besinnung auf Subjekt, Akt und immanentes Vorstellungsbild des Objektes im Subjekt ist „im schlichten, unreflektierten Erkenntnisakt [...] nicht gegeben“ (ebd., 45). Insofern wurzelt für Hartmann „[d]ie Möglichkeit des ‚Erfassens überhaupt‘“ nicht im Bewusstsein, sondern „im Wesen der seienden Sache“ (ebd., 76). Mit dieser ‚Wende zum Objekt‘ unterscheidet er im Erkenntnisphänomen Gegenstand und Sein: Nicht alles Seiende muss Gegenstand eines Bewusstseins sein und genauso wenig sind alle Gegenstände (wie es z. B. Denk- und Phantasiegegenstände nicht sind) Seiendes (Hartmann 1955, 20). Der große Fehler aller Bewusstseinsphilosophien läge darin, so Hartmann, „im Erkenntnisphänomen Gegenstand und Sein zu verwechseln – so die Neukantianer, so die meisten Positivisten, so Husserl“ (ebd., 20). Wir haben zwar vom Sein nur ein Wissen, sofern es schon Gegenstand der Erkenntnis ist – hier ordnet sich die Epistemologie der Ontologie vor, doch dieser Umstand ist für Hartmann sekundär. Das Grundphänomen jeder Erkenntnis ist das Realitätsbewusstsein, dass wir es eben nicht bloß mit Vorstellungen, sondern mit real Seiendem zu tun haben. Die Realität der Erkenntnisgegenstände muss nicht erst bewiesen werden. Umgekehrt fällt vielmehr dem Skeptiker die Beweislast zu, den vermeintlichen *Schein* der Realität zu erklären (Hartmann 1955, 18f.).

Die Bedingung der Möglichkeit für das Realitätsbewusstsein liegt Hartmann zufolge darin begründet, dass das Bewusstsein in Distanz zu den Dingen zu treten vermag. Er unterscheidet diesbezüglich geistiges (d. i. menschliches) Bewusstsein, welches zur Distanznahme fähig ist und geistloses (d. i. tierisches) Bewusstsein, welches eingespannt in die Welt, d. h. unmittelbar und distanzlos in dieser lebt: „Es geht nahezu auf im Zupacken, Zuspringen, Flüchten, Sich-Ängstigen“

(Hartmann 1949, 109). Geistiges Bewusstsein ist hingegen durch sein Mitwissen um das eigene In-der-Welt-Sein charakterisiert und tritt genau aus diesem Grund in Distanz zur Welt. Zur genaueren Charakterisierung des geistlosen und des geistigen Bewusstseins lehnt sich Hartmanns Darstellung der Formulierung nach an Plessners Konzeption der zentrischen und exzentrischen Positionalität an.⁵ Das tierische Bewusstsein sei frontal gegen seine Umwelt gestellt. Es bildet den Mittelpunkt oder das Zentrum für eine Welt, die es auf sich bezieht. Geistiges Bewusstsein tritt in Distanz zur zentrischen Unmittelbarkeit und „orientiert nicht mehr die Welt auf sich, sondern sich auf die Welt“ (ebd., 111). Die um das zentrische Bewusstsein orientierte Umwelt wird durch diese Umwendung zur Welt für ein Bewusstsein, das seiner Form nach exzentrisch positioniert ist (ebd., 111). Weil die Form der exzentrischen Position jedoch nicht Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität entspricht, sondern hiervon zu unterscheiden ist, kann Hartmanns Ansatz besser als a-zentrischer verstanden werden.

In der A-Zentrität des geistigen Bewusstseins findet Hartmann den methodologischen Ansatz, sich der Realität des Erkenntnisgegenstandes zu versichern. Erst in Distanz werden Dinge zu Objekten, d. h. nicht relativ auf ein unmittelbares Begehren, sondern als das, was sie sind, kommen sie zu Bewusstsein. An einem Beispiel Hartmanns lässt sich dies verdeutlichen: Für den Schimpansen ist die Banane zwar etwas Bestimmtes, denn er begehrt sie zu essen. Aber er erfasst sie nicht, wie sie an-sich ist, denn das Begehrtsein ist für die Banane nicht charakteristisch. Das geistige Bewusstsein hat hingegen Distanz zum unmittelbaren Begehren und kann so etwas von den Bestimmtheiten erfassen, die die Banane an-sich hat (vgl. ebd., 120). Hierbei ist es nicht wichtig, ob eine konkrete Vorstellung von dem Ding auch wirklich auf dieses zutrifft oder nicht. Vielmehr kommt es auf die Einstellung des Bewusstseins als solche an, sich vom Ort des Bewusstseins zu distanzieren, um sich ein Seiendes zu „objizieren“. Gleichwohl ist auch im Falle des Irrtums ein Seiendes zum Objekt des Bewusstseins gemacht (ebd., 116). Die Offenheit gegenüber jedem Standort garantiert der Autonomie des Seins gerecht zu werden, indem es unabhängig von einem erkennenden Bewusstsein ist, was es ist. Für Hartmann bedeutet dies, dass sich das Ansichsein oder die Realität der Welt nur a-theoretisch, nur deskriptiv erfassen lässt – unabhängig von jedem Systemstandpunkt. Das Problem der Bewusstseinsphilosophien ist es folglich, die Zentralität des geistlosen Bewusstseins beizubehalten

5 Wenngleich sich methodologisch, wie noch zu zeigen sein wird, Hartmann und Plessner deutlich voneinander unterscheiden und Plessners exzentrische Positionalität nicht mit Hartmanns geistigem Bewusstsein gleichgesetzt werden kann. Hartmann übernimmt hier lediglich einige Formulierungen Plessners, nicht aber dessen Theorie.

und mit dieser anthropozentrischen Auffassung von Welt ihre Realität zu entwerfen (vgl. ebd., 113).

Der offene Blick einer mittelpunktlosen Anschauung aus der Distanz heraus garantiert, dass ein Ding nicht von mir aus zu ihm hin, sondern von sich selbst her so und so aussieht. Insofern bleibt es immer ein Stück weit für mich unverfügbar. Am deutlichsten tritt das Metaphysische im Erkenntnisphänomen für Hartmann jedoch dort hervor, wo die Auseinandersetzung mit den Phänomenen aporetisch wird (Hartmann 1965b, 78). In dem beinahe schon pathologischen Zwang moderner Wissenschaftlichkeit, Probleme um jeden Preis lösen zu wollen, wird die hierfür nötige Kunst der Aporetik allerdings zunehmend verlernt. Weil z.B. die Immanenzphilosophie den Satz des Bewusstseins als Grundbedingung von Erkenntnis verstehen will, übersieht sie gerade die allgemeine Aporie der Erkenntnis: Wie ist die Erkenntnisrelation zwischen zwei einander transzendenten Sphären überhaupt möglich? Sie übersieht die Aporie, so Hartmann, „weil in ihr das Bewusstsein des Ansichseins, das alles Objektbewusstsein begleitet, als Phänomen übersehen ist“ (ebd., 63). Freilich, die Frage, wie die Erkenntnisrelation überhaupt möglich ist, kann für Hartmann nur ontologisch beantwortet werden: Nur weil es Seiendes gibt, kann es Gegenstand eines (seienden) Bewusstseins werden – womit er letztlich den Primat der Ontologie vor der Erkenntnistheorie behauptet.⁶ Die Aporie wird damit unter ontologischem Gesichtspunkt gelöst und das Ding an-sich von Hartmann in dieser Weise positiv gefasst – unter gnoseologischem Gesichtspunkt bleibt die Aporie aber erhalten (vgl. ebd., 233).

Helmuth Plessner bezeichnet den gegen jeden theoretischen Standort offenen Ansatz Hartmanns als dessen „natürlich-realistische“ Blickrichtung. Hartmanns a-zentrischer Ansatz gestattet quasi einen Blick von der Seite aus auf die Subjekt-Objekt-Relation zu werfen, während für die zentralistische Logik „jeder Blick selber wieder eine Subjekt-Objekt-Relation [stiftet] und [so] die Bewusstseinsimmanenz nicht durchbrechen [kann]“ (Plessner 1979, 68). Plessner bezweifelt nun allerdings, dass es sich bei dem offenen, dem sich eines jeden theoretischen Standpunktes enthaltenden Blicks Hartmanns wirklich um eine a-theoretische Einstellung handelt, und fragt, ob nicht auch die Standortlosigkeit selbst schon wieder einen Standort, eine Theorie, d. h. Philosophie darstellt.

⁶ Die Erkenntnisrelation „wurzelt“, so Hartmann, in der Seinsrelation (ebd., 60).

2 Philosophie aus der Ferne?

Zwei Kritikpunkte äußert Helmuth Plessner in der ansonsten überaus anerkennenden Rezension von Hartmanns *Problem des geistigen Seins*. Der erste Einwand betrifft die Annahme einer philosophisch neutralen Zone. Mit diesem Einwand bringt Plessner Nicolai Hartmann in die Nähe zu Husserl, aber auch zu Heidegger und Scheler, wenn er schreibt, dass der Glaube an die Offenheit des Blicks „bezeichnend für die ganze phänomenologische Richtung“ sei; „ein ‚Ismus‘, für den es noch keinen Namen gibt“ (ebd., 85). Plessner gibt hier zu bedenken, inwiefern die methodologische Anweisung einer zunächst reinen Deskription, auf die dann erst, quasi in einem zweiten Schritt, die Theoriebildung zu folgen hat, nicht selbst schon eine Theorie sei. Und darüber hinaus, ob nicht „in dem Vertrauen auf den nur blickaufschließenden Sinn des Sprachgebrauchs“ zur Beschreibung und Diskutierbarkeit der Dinge „bereits eine (uneingestandene und nicht formulierte) Auffassung oder Theorie [steckt]“ (ebd., 85).

Der Einwand gegen die Annahme einer philosophisch neutralen Zone trifft Hartmann freilich in anderer Weise als er sich bspw. gegen Edmund Husserl richtet, denn Hartmann geht, anders als Husserl, nicht von einem transzendental gereinigten Bewusstsein aus. Der, wie Hartmann ihn nennt, „naive“ Erkenntnisakt ist eine Abstraktion: „Zum schlicht Erfassten tritt“ immer auch die „Meinung über das Erfasste“ (Hartmann 1965b, 46). Daher gibt es für Hartmann auch keine absolute Sphäre mehr, keinen Standort, von dem aus ein Weltbegreifen ansetzen könnte; nur eine absolute Offenheit gegen jeden möglichen Standort. Offen also auch gegenüber dem Standort eines transzendentalen Egos Husserls oder gegenüber dem formal anthropologischen a priori – genannt „Dasein“ – eines Heideggers. Und eben daher wird, so Plessner, „das Mittel der phänomenologischen Beschreibung bei Hartmann erst zu der Freiheit voll entbunden, welche als eine wahre Gegengabe zur Überfülle der grenzenlosen Welt und unserer in sie sich eingliedernden selbstbeschränkenden Erfahrung gefordert ist“ (Plessner 1979, 87). Doch bei aller Achtung für den phänomenologischen Gehalt des Hartmann'schen Werkes hält Plessner Hartmanns Ansatz nicht für a-theoretisch. Hiermit wird nun der zweite Einwand gegen die spezifisch Hartmann'sche Sehweise verbunden: Plessner fragt, ob die für selbstverständlich genommene Art des Sehens der exzentrischen oder distanzierten Blickstellung Hartmanns nicht eigentlich erst im Laufe der Geschichte durch Menschen wie Kopernikus und Giordano Bruno erobert werden musste. Durch Personen also, die maßgeblich an der Revolution des geozentrischen Weltbildes beteiligt waren, indem sie „das Universum im Sinne einer mittelpunktlosen ‚Natur‘ zur Anschauung“ brachten (ebd., 85). Ist sie wirklich eine natürliche Blickstellung und nicht vielmehr eine

natürlich Gewordene? Für Plessner ist Hartmanns Art zu sehen, „unbeschadet ihrer Natürlichkeit für uns Menschen von heute“ (ebd., 87), selbst schon eine Philosophie – eine Philosophie, so ließe sich sagen, aus der Ferne. Und mittels ihrer wird (unbemerkt oder uneingestanden) eine Vorentscheidung darüber getroffen, wie sich die Dinge einem geistigen Bewusstsein gegenüber zu zeigen vermögen. Dies zeigt sich insbesondere in der Erfahrbarkeit des geistigen Seins, über das Plessner folgendes schreibt:

Um es mit einem Bilde zu sagen: er [Hartmann] sieht das geistig-geschichtliche Leben wie auf einem fremden Stern sich abspielen. Eingebettet in den unermesslichen Strom der Realzeit, in die Jahrmillionen alte Geschichte dieses Planeten, für kosmische Maßstäbe geringfügig, zeigt sich unserer Erfahrung dieses seltsame Sein und Geschehen des menschlichen Geistes (ebd., 85).

Die a-zentrische, die a-theoretische Blickstellung Hartmanns übersieht nicht nur den eigenen geistes-historischen Standort und leugnet insofern die Notwendigkeit seiner Reflexion. Die Fernstellung des distanzierten Blicks scheint zudem auch der falsche Abstand, um des (geistigen) Seins gewahr zu werden.

Um den letzten Punkt deutlicher zu machen, ist an dieser Stelle kurz auf Hartmanns Realontologie der Zeit einzugehen. Hartmann unterscheidet zwischen Anschauungs- und Realkategorie des Geistes. Als reales Sein ist der Geist, wie das geistlose Sein, in der Zeit, sie ist für beide identisch (Hartmann 1949, 87) und „stell[t] die Einheit der realen Welt her“ (ebd., 97). In der Anschauungskategorie der Vergegenwärtigung ist der Geist erhaben über die Zeit. Hier wird er als etwas aufgefasst, was er in Wirklichkeit nicht ist: als identisches Wesen, als beharrende Substanz. Real ist der Geist für Hartmann aber in der Zeit, von der er, wie alle Dinge, beständig fortgeführt wird:

Das Ganze des Geisteslebens spielt sich in einer steten Dynamik ab. Man kann wohl Schnitte hindurchlegen um der Betrachtung willen, aber die Statik der Schnitte ist Abstraktion, am lebenden Geist gibt es sie nicht. Hier haben die kontemplativen Theorien Verwirrung angerichtet. Der lebende Geist steht nicht als Zuschauer unbeteiligt dabei, während das reale Leben sich an ihm vorüberdrängt. Er steht immer selbst mitten im Drange (ebd., 99).

Insofern kann das geistige Sein als Ganzes im Grunde niemals *vergegenwärtigt* werden, weil es in die Dauer, den Wandel auseinandergezogen ist (vgl. ebd., 130 f.).

Distanz, schreibt Plessner in seinem Aufsatz „Mit anderen Augen“, ist notwendig, um zu sehen (Plessner 1982a, 102). Angesichts seiner Kritik am Hartmann'schen Ansatz eines gegenüber allen Standorten distanzierten Bewusstseins ist allerdings anzunehmen, dass Plessner ein anderes Verständnis der Distanzname entwickelt als Hartmann – nicht im Sinne einer Fernstellung, son-

dern als eigentümliche Fern-Nähe begreift er diese. Im Zuge der folgenden Darstellung des Plessner'schen Ansatzes werde ich auf die beiden obigen Kritikpunkte noch einmal Bezug nehmen. Ich hoffe damit, die bisher nur angezeigte Kritik Plessners am phänomenologischen Ansatz im Allgemeinen und konkreter an der spezifisch Hartmann'schen Sehweise in der Darstellung seines methodologisch anderen Ansatzes ausführlicher begründen zu können.

3 Der neue Realitätsbeweis in Plessners Ansatz am Leben

Das Problem der Bewusstseinsimmanenz stellt sich zunächst für Plessners naturphilosophischen Ansatz am Leben nicht. Denn statt danach zu fragen, wie ein Bewusstsein der Welt möglich ist, fragt er danach, wie ein Erleben der Welt möglich ist und „[d]as Erleben ist weiter als das Bewusstsein“, so Plessner (Plessner 2002, 85). Da Erleben Leben zur Voraussetzung hat, fragt er nach dem Begriff des Lebens, um von diesem ausgehend einen geeigneten Begriff vom Erleben zu entwickeln. Seine phänomenologisch fundierte Naturphilosophie des Lebens beansprucht insofern nicht, eine Naturphilosophie des Menschen oder des menschlichen Erlebens zu sein. Vielmehr wird, da für uns auch außermenschliche Entitäten als lebendig gelten, eine Vorrangstellung des Menschen vom Ansatz her vermieden. Seinen Begriff des Lebens will Plessner weder naturwissenschaftlich materialistisch noch metaphysisch vitalistisch begründen, sondern mit den Mitteln der Phänomenologie. Entsprechend vermeidet Plessners Ansatz zudem einen Reduktionismus auf entweder die physische oder die psychische Realität des Lebens. Plessner fragt nach dem *Phänomen* des Lebens und was dieses in der Anschauung von unbelebten Dingen unterscheidet.

Unbelebte Dinge erscheinen nur als einen Raum füllend, nur als Kontur, nur gestalthaft. Die Begrenzung zwischen einem Körper und das an ihn angrenzende Medium begreift Plessner als nicht mehr als einen einfachen Übergang, welcher entweder keinem von beiden oder beiden gemeinsam angehört. Lebendige Dinge erscheinen hingegen als sich selbstständig gegenüber ihrer Umwelt begrenzend, d. h. ab- und aufschließend, wie sich dies zum Beispiel am Stoffwechselvorgang der Atmung zeigt. In dieser Hinsicht ist das Phänomen eines lebendigen Dinges durch eine divergente Außen-Innenbeziehung charakterisiert. Nach Plessner gehört diese Grenze – in welcher die beiden Richtungen, nach innen und nach außen, jeweils in ihr Gegenteil umschlagen – ontisch dem belebten Ding selber

an.⁷ Und insofern die Grenze nicht nur einfacher Übergang ist, sondern dem Körper selbst angehört, ist für sein Erscheinen wesentlich, dass er in der Anschauung von sich selbst aus einen Raum zu behaupten scheint. Das in dieser Weise raumeinnehmende In-der-Welt-Sein lebendig erscheinender Dinge nennt Plessner „Positionalität“. Lebendige Dinge unterscheiden sich aber nicht grundsätzlich von Dingen überhaupt. „Frosch und Palme“, so Plessner, „unterliegen denselben Erscheinungsgesetzlichkeiten der Dinglichkeit, wie ein Stein“ (Plessner 1975, 89), d. h. genau wie dieser erscheinen sie in Raum und Zeit. Aber durch das Zueigensein der Grenze wird „nicht nur material die Erscheinung des betreffenden Dings, sondern darüber hinaus auch formal seine Erscheinungsweise verändert“ (ebd., 89). Es erscheint „als Einheit von Außen und Innen“ (ebd., 104), d. h. als übergestalthaftes Ganzes, welches nicht nur in Raum und Zeit erscheint, sondern darüber hinaus die Raum-Zeitstelle, an der es erscheint, selbst einnimmt.

Nachfolgend unterscheidet Plessner drei Stufen erscheinender Lebendigkeit, respektive drei Stufen von Positionalität: offen, zentrisch und exzentrisch. Die Stufen der positionalen Organisationsweisen sind durch verschieden komplexe Umweltbeziehungen charakterisiert. Dass die letzte Stufe der exzentrischen Positionalität nicht linear aus den beiden vorhergehenden Stufen entwickelt ist, daran erinnert u. a. der Titel von Plessners Hauptwerk „Die Stufen des Organischen *und* der Mensch“.⁸ Denn mit dem Begriff der exzentrischen Positionalität wird auf einen Bruch im selbstvollzogenen Umweltbezug des lebendigen Dings hingewiesen. Dieses erlebt nicht einfach und geht in seinem Erleben auf (wie das zentrische Lebewesen), sondern es erlebt sein Erleben. Es ist Subjekt seiner Erlebnisse im Hier und Jetzt und ist *zugleich* Objekt seiner Erlebnisse in Gegenstellung zu sich: Die Beziehung mit seiner Umwelt in der es steht, ist ihm selbst noch einmal gegeben und daher weiß es um sein Erleben. Vor dem Hintergrund der phänomenalen Gegebenheit meint der Begriff der exzentrischen Positionalität demnach, von sich aus eine Raum-Zeitstelle, einen Ort zu behaupten und *zugleich* außerhalb dieses Ortes zu sein. Das „ex“ ist folglich nicht (nur) als Präfix zu lesen: Der Begriff umfasst die Zentrität sowie die Exzentrität der Position.

7 Zu Plessners zentralem Begriff der Grenze siehe: Plessner 1975, 100 ff.

8 Hiermit wird deutlich, dass Plessner keinen Biologismus vertritt. Zwar gibt die zentralistische Organisationsform des Tieres die Basis für die Exzentrität ab, weil mit der Exzentrität keine neue Organisationsform ermöglicht wird. Dennoch hat aber das, was der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat – nämlich seine Physis, nach Plessner nur empirischen Wert. Wer die „Stufen“ evolutionstheoretisch (miss)interpretiert, übersieht gerade den Witz, der in Plessners Werk steckt, dass nämlich der Mensch als Wesen zweier Welten – der sogenannten natürlichen und der geistigen – nirgends zu Hause ist: „Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt“ (ebd., 293).