



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Herausforderung des Personenbegriffs mit Rückgriff auf
Max Scheler und Helmuth Plessner“

verfasst von / submitted by

Christina Feist, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	4
1.1. Historischer Überblick zum Thema.....	4
1.2. Beginn der Philosophischen Anthropologie als Wissenschaftsdisziplin.....	5
1.3. Max Schelers und Helmuth Plessners Rolle in der Philosophischen Anthropologie.....	6
1.3.1. Schelers und Plessners Ansätze im vergleichenden Überblick.....	7
1.4. Eingliederung der Fragestellung in den Kontext.....	9
1.4.1. Zum Personencharakter und dessen Manifestation in Max Schelers und Helmuth Plessners Werk.....	10
1.5. Bestimmung der Funktion der Philosophischen Anthropologie.....	13
1.5.1. Was macht eine philosophische Anthropologie aus?.....	13
2. Philosophische Anthropologie nach Max Scheler.....	15
2.1. Einführung in die Philosophische Anthropologie in Schelers Werk.....	15
2.1.1. Psychisches Subjekt und transzendentes Ich.....	16
2.1.2. Die Welt des Biopsychischen.....	18
2.2. Max Schelers Stufensystem – Pflanze, Tier, Mensch.....	20
2.2.1. Die Bedeutung des Instinkts bei Tier und Mensch.....	21
2.2.1.2. Instinkt als Spezialisierung des Gefühlsdrangs	23
2.2.2. Assoziatives Gedächtnis und Intelligenz.....	25
2.2.2.1. Stellenwert des assoziativen Gedächtnisses beim Tier - Die „organisch gebundene praktische Intelligenz“.....	26
2.2.2.1.2. Der Begriff „organisch gebundene praktische Intelligenz“.....	27
2.2.2.1.3. Menschliches Vermögen im Vergleich zu tierischem Können.....	27
2.2.2.1.4. Wodurch zeichnet sich intelligentes Verhalten aus?.....	29
2.3. Die Positions- und Organisationsformen nach Max Scheler.....	30
2.3.1. Das Verhältnis Mensch – Person bei Max Scheler.....	30
2.3.1.2. Mögliches „Person-Sein“ und die Sonderstellung des Menschen.....	31
2.3.1.2.1. Person und Mensch im Vergleich.....	32
2.3.1.2.2. „Zugehörige Welt“ und Umwelt.....	32
2.3.1.2.3. Das Phänomen „Person“.....	32
2.3.1.2.4. Person und Selbstbewusstsein.....	33
2.3.1.2.5. Person und menschliches Sein.....	33
2.3.1.2.6. Geist, Kultur und Religion.....	34
3. Philosophische Anthropologie nach Helmuth Plessner.....	36
3.1. Einführung in die Philosophische Anthropologie in Plessners Werk.....	36
3.1.1. „Die Stufen des Organischen und der Mensch“.....	37
3.1.2. Helmuth Plessners Kritik an vorangehenden Ansätzen.....	37
3.1.3. Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie gemäß Plessner.....	38
3.2. Helmuth Plessners Stufensystem - Pflanze, Tier, Mensch.....	39
3.2.1. Mensch und Tier im Vergleich.....	39
3.2.1.1. Spezielle Formen der Positionalität.....	40
3.2.1.1.1. Das „vermittelt unmittelbare Verhältnis zur Welt“.....	41
3.2.1.1.2. „physis“ und „psychē“ bei Mensch und Tier im Vergleich.....	41
3.2.1.1.3. Der Existenzkonflikt des Menschen.....	42
3.2.1.1.4. Zur Aktualität der spezifisch menschlichen Eigenschaften nach Plessner.....	42
3.3. Positionalität und Organisationsform.....	44
3.3.1. Wesentliche Unterschiede zwischen Tier und Mensch.....	46
3.3.1.1. Geschlossene Organisationsform, exzentrische Positionierung und dreifache Positionalität.....	47

3.4. Der Mensch als Vollzugswesen.....	49
3.4.1. Gesellschaft und Gemeinschaft.....	50
3.5. Kultur.....	51
3.5.1. Drei anthropologische Grundgesetze.....	51
3.5.1.1. Das „Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“.....	52
3.5.1.2. Das „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit“.....	52
3.5.1.3. Das „Gesetz des utopischen Standorts“.....	53
3.6. Das Verhältnis Mensch – Person bei Helmuth Plessner.....	54
3.6.1. Die Außenwelt.....	54
3.6.2. Die Innenwelt.....	54
3.6.3. Die Mitwelt.....	55
4. Zwischenresumé.....	56
4.1. Mensch und Tier in Max Schelers Werk.....	56
4.1.1. Schelers Modell des Geistes.....	57
4.1.1.1. Scheler, Plessner und der Leib-Seele Dualismus.....	57
4.1.1.2. Religion und Metaphysik bei Scheler und Plessner.....	58
4.2. Positionalität und Organisationsform bei Plessner.....	59
4.2.1. Der Mensch als höhere Lebensform.....	59
4.2.2. Der Mensch als höchste (bisher bekannte) Seinsform.....	60
4.2.3. Die „exzentrische Positionalisierung“ des Menschen.....	60
4.2.4. Tierischer Instinkt und Intelligenz.....	61
5. Die Person nach Max Scheler und Helmuth Plessner	62
5.1. Definition der Person nach Max Scheler.....	62
5.1.1. Die „Monopole des Menschen“.....	62
5.1.1.1. Sprache.....	62
5.1.1.2. Kultur.....	62
5.1.1.3. Person- und Sachwerte.....	63
5.2. Der Geist bei Scheler.....	64
5.2.1. Menschlicher Geist und tierischer Instinkt.....	65
5.3. Die Seele bei Scheler.....	66
5.3.1. Die Seele bei Plessner anhand von Scheler.....	66
5.4. Die Definition der Person nach Helmuth Plessner.....	68
5.4.1. Kultur und Geschichte nach Plessner.....	68
5.4.1.1. Der Weg zur Kultur.....	68
5.4.1.2. Der Weg zur Geschichte.....	69
5.4.1.3. Der Weg zur Religion.....	69
6. Zur Rezeption der Philosophischen Anthropologie nach Max Scheler und Helmuth Plessner.....	71
6.1. Die Affirmation von Max Schelers Werk.....	71
6.2. Die Kritik an Max Scheler und Helmuth Plessner im Zusammenhang mit Martin Heideggers Werk.....	73
6.3. Vergleichender Überblick über die Rezeption Helmuth Plessners und Max Schelers Werk.....	75
7. Neue Interpretation des Personenbegriffs mit Rückgriff auf Max Scheler und Helmuth Plessner.....	77
7.1. Die Basis.....	77
7.2. Erste Hypothese: Exzentrizität.....	77
7.3. Zweite Hypothese: Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung.....	79
7.4. Dritte Hypothese: Wunscherfüllung und Werkzeug.....	79
7.5. Zwischenbilanz.....	80
7.6. Vierte Hypothese: Sinn im Sein.....	81
7.7. Fünfte Hypothese: Kultur als Sinnstiftung.....	83
7.8. Sechste Hypothese: Welt- und Selbstbewusstsein.....	83

7.9. Siebente Hypothese: Fragen der menschlichen Existenz.....	85
7.10. Achte Hypothese: Schutz vor der Selbstverwirklichung.....	85
7.11. Zusammenfassung und Conclusio.....	85
8. Schlusswort.....	88
9. Bibliographie.....	91
9.1. Primärliteratur.....	91
9.2. Sekundärliteratur.....	91
9.3. Aufsatzsammlungen.....	92
10. Abstract.....	93

1. Einleitung

1.1. Historischer Überblick zum Thema

In Westeuropa wird, auf Basis der aristotelischen Philosophie, dem Menschen als wesentliches Unterscheidungsmerkmal vom Tier, die Vernunft zugeschrieben. Der Mensch wurde somit zum „homo sapiens“, zum „verstehenden Menschen“, oder in der christlichen Philosophie auch „anima rationalis“, der „vernünftige Geist“, genannt. Anhand dieser Nomenklatur lässt sich die Bestrebung, den Menschen zum „vernünftigen Tier“ zu erklären, deutlich erkennen. Trotz der über die Jahrhunderte variierenden Bilder des Lebewesens Mensch, wurde dem Menschen bereits im Mittelalter eine Sonderstellung im Reich der Lebewesen eingeräumt.

So betrachtete Martin Luther den Menschen als korrumpiert und verdorben, als gescheitertes Lebewesen, das seine Sünden büßen muss, und nach der Perfektion strebt. These 38 von Luthers „Disputatio de homine“¹ besagt: „So verhält sich der Mensch in diesem Leben zu seiner künftigen Gestalt, bis dann das Ebenbild Gottes wiederhergestellt und vollendet sein wird.“ Luther argumentiert, dass der ursprüngliche Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen wurde, der tatsächliche Mensch allerdings von Sünde verdorben wurde. Der Mensch erfährt seine Perfektion, die Vollendung der konstanten Annäherung an Gottes Ebenbild, erst in der Offenbarung des Wortes Gottes.

Im 17. Jahrhundert versuchten Rationalisten und Empiristen die Streitfrage, worin die Sonderstellung des Menschen bestünde, jeweils für sich zu entscheiden. Spätestens mit Immanuel Kant begannen die Wissenschaften sich mit der für Philosophie und philosophische Anthropologie grundlegenden Frage, „Was ist der Mensch?“² auseinanderzusetzen. Mit Henri Bergson³ wurde der Mensch zum „homo faber“, zum schaffenden und arbeitenden, vernünftigen Tier. Der Unterschied zwischen „homo faber“ und Tier blieb dabei gradueller Natur.

1 Luther, Martin: *Disputatio de homine*, Weimarer Ausgabe 39 I, 177,7-10; Übersetzung nach Gerhard Ebeling: *Lutherstudien. Bd. 2. Disputatio de homine. Teil 1. Text und Traditionshintergrund*. Tübingen 1977, S/23

2 Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Berlinische Monatsschrift*, Dezember 1784, 481-494, zitiert nach: Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleinere Schriften*, hrsg. von Horst D. Brandt. Hamburg 1999, S/20-22

3 Bergson, Henri: *L'Évolution créatrice*, 1907, Éd. PUF, Sammlung „Quadrige“, 1996, Kapitel 2, S/138-140

1.2. Beginn der Philosophischen Anthropologie als Wissenschaftsdisziplin

Am Beginn des 20. Jahrhunderts stehen die (Geistes-)Wissenschaften vor dem Problem der Neudefinierung des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt. Wenngleich Einigkeit darüber herrschte, dass der Mensch im Reich der Lebewesen eine Sonderstellung einnimmt, so blieb die Qualität dieser Sonderstellung ein Streitthema.

Der grundlegende Konflikt, der sich in dieser Zeit manifestierte, ist der zwischen Existenzialontologie und philosophischer Anthropologie. Die Frage nach der Art der Sonderstellung des Menschen im Reich der Lebewesen stand, trotz der konträren Herangehensweisen, bei beiden wissenschaftlichen Ansätzen im Zentrum der Forschung: Während die existenzialontologische Herangehensweise das Lebewesen Mensch als reine Existenz, jedoch nicht in der Ganzheit seines Seins, betrachtet, sieht der philosophisch-anthropologische Ansatz vor, den Menschen als ganzheitliches Lebewesen zu betrachten, und somit nicht nur neue Blickwinkel auf die Problemstellung ermöglichen, sondern auch neue Herangehensweisen und Ergebnisse. Die philosophische Anthropologie bedient sich zu diesem Zweck nicht nur der Philosophie, sondern auch anderer Wissenschaften, wie Soziologie, Biologie, Physik, usw. Als Basis für die Forschungsarbeit der philosophischen Anthropologie dienen somit alle Aspekte des menschlichen Seins und Wesens. Diese, wie auch die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, die zum Forschungsergebnis beitragen, werden als gleichrangig betrachtet. Somit gibt es keinen Leit-Aspekt, keine dominante Wissenschaft⁴.

Dadurch werden dieser neu begründeten philosophischen Disziplin Möglichkeiten zu Erkenntnissen über das Lebewesen Mensch in der Ganzheit seines Seins ermöglicht, die der Existenzialontologie verborgen bleiben. Der Anspruch an die philosophische Anthropologie, abseits von Transdisziplinarität, ist, keinen abschließend-theoretischen Wert, sondern vielmehr aufschließend-exponierenden Wert zu haben. Schließlich hat sie das Lebewesen Mensch, den „homo absconditus“⁵, und dessen scheinbar unergründliche Sonderstellung zum Forschungsobjekt, widmet sich somit einer offenen Frage, die durch die Wissenschaften nicht abstrahiert werden kann.

4 Wobei nicht der Charakter der Einheit der gleichwertigen Aspekte den Rahmen für die Wissenschaft bildet, sondern deren Ursprünglichkeit.

5 „homo absconditus“ übersetzt: „der unergründliche Mensch“; vgl. Plessner, Helmuth;

1.3. Max Schelers und Helmuth Plessners Rolle in der Philosophischen Anthropologie

Bei der Suche nach einer möglichen Antwort auf die Frage nach der Sonderstellung des Menschen stechen in den Jahren 1920 bis 1940 besonders Max Scheler und Helmuth Plessner, später auch Arnold Gehlen, als Denker hervor. Sie alle versuchten sich an individuellen Theorien zur Erklärung der menschlichen Sonderstellung. Im Zuge dessen widmeten sie sich den zentralen Fragen der beginnenden philosophischen Anthropologie: Welche Organisationsform kommt den Lebewesen in Bezug auf materielles Sein zu? Was macht den Menschen aus? Wie ist dessen Sonderstellung im Reich der Lebewesen definiert?

Als Scheler und Plessner begannen sich mit der Frage nach der (Sonder-)Stellung des Menschen im Reich des Lebendigen auseinanderzusetzen, erfuhr die Frage nach der Stellung des Menschen und die möglichen Antworten darauf, eine grundlegende Neubearbeitung, die den Beginn der philosophischen Anthropologie als eigenständige Disziplin zur Folge hatte.

Wenngleich sich die Ansätze von Scheler, Plessner und Gehlen, der drei Hauptvertreter der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert, in ihren Grundansätzen von einander unterscheiden, so ist ihnen dennoch gemein, dass sie versuchen den Menschen und seine Stellung im Reich der Lebewesen aus *allgemeiner wissenschaftlicher Perspektive* zu erforschen, statt – wie zuvor – aus einzelwissenschaftlicher Perspektive. Scheler, der von Ausbildungswegen Soziologe war, und Plessner, der Biologie studiert hatte, bemühten sich um transdisziplinäre Ansätze um ihr Vorhaben, den Menschen in seiner Ganzheit zu erforschen, durchführen zu können. Sie hatten erkannt, dass einzelwissenschaftlichen Theorien Weitblick und Flexibilität bezüglich der Erkenntnisse anderer Wissenschaften fehlte. Die philosophische Anthropologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin sollte durch Transdisziplinarität den Weg zur Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen erleichtern und gleichzeitig für ein möglichst hohes Ausmaß an Vollständigkeit in der Beantwortung dieser Frage garantieren.

1.3.1. Schelers und Plessners Ansätze im vergleichenden Überblick

Max Scheler, der die philosophische Anthropologie als eigenständige Wissenschaft etablierte, steckte noch tief in der phänomenologischen Tradition seiner Vorgänger: Sein Personenbegriff geht von einer materialen Wertethik⁶ aus, die das transzendente Ich der Person dem psychischen Subjekt gegenüberstellt. Gemäß dieser Definition erlebt die Person sich selbst nur im Aktvollzug. Der Mensch ist als Person demnach einem permanenten Schaffensdrang unterworfen, in dessen Konsequenz er sich selbst als Person erlebt. Die Person als transzendente Einheit ist somit absolut und gleichzeitig geistige, der Weltordnung zugewandte, Seinsweise. Da Schelers unkonventionelle Ethik auf Wertfühlen und Emotionalität, statt auf Vernunft und Wille, beruht, ist im Fall von Schelers anthropologischer Skizze von einer „Leibphänomenologie“ zu sprechen: Denn der Mensch ist bei Scheler eine Wesenseinheit von Gott, vom absoluten Weltgrund, her. Gemäß des Scheler'schen Ansatzes ist es der Geist, der dem Menschen erlaubt Person zu werden. Zugleich ist „Geist haben“⁷ das Merkmal, das den Menschen als Lebewesen wesentlich vom Tier abgrenzt. Die Sonderstellung des Menschen manifestiert sich demnach in der metaphysisch-personalen Einheit und nicht im naturalen Dasein des Menschen.

Im Gegensatz zu Scheler, bedient sich Plessner eines apriori und aposteriori integrierenden Ansatzes: Plessner versucht sich an einer Theorie, die das Konzept „Mensch“ mittels der Termini „Positionalität“ und „Grenzphänomen“ erklärt. Demzufolge organisiert sich der Mensch indem er über sich selbst hinausgeht, seine eigenen Grenzen und somit seine Positionalität überschreitet, sich seiner Selbstbegrenzung jedoch bewusst sei. Das bedeutet, dass der Mensch - als einziges Lebewesen sich seiner selbst bewusst ist, Selbstbewusstsein hat, und sich über die eigenen Grenzen zumindest insofern bewusst ist, als dass er sie permanent überschreiten kann und muss. Vom Tier unterscheidet den Menschen seine Positionalität, die Plessner als „exzentrisch“⁸ bezeichnet (im Gegensatz zur „zentrischen“⁹ Positionalität des Tiers). Somit ist der Mensch bereits von der Plessner'schen Nomenklatur her Grenzgänger, lebt in der Plessner'schen Theorie als Grenzphänomen. Apriori ist der Mensch „exzentrisch“ positioniert, eine Eigenheit, die ihn zu seinem aposteriorischen Leiden, dem Grenzübertritt der eigenen Beschränkungen, führt.

6 Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Elibron Classics series, 2007

7 Im Sinne von: Der Mensch hat Geist, ist ein „begeistigtes“ Lebewesen.

8 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

9 ibid

Gemein ist den Ansätzen nach Scheler und Plessner, dass sie auf einem Stufensystem basieren, dass die Entwicklungsphasen und -niveaus der Natur und der Lebewesen erklären soll. So bestehen beide Systeme im Wesentlichen aus drei Stufen: Pflanze, Tier, Mensch¹⁰. Die verschiedenen Variationen der einzelnen Stufen nach Scheler und Plessner, sei es „Geist“ oder „(exzentrische) Positionalität“, führen zu unterschiedlichen Ergebnissen und Strukturen der Theorien; dennoch sind die beiden Ansätze in ihrer Grundstruktur sehr ähnlich. Dies führte auch zu einem Plagiatsstreit zwischen Scheler und Plessner, wobei der ältere Scheler dem aufstrebenden Plessner vorwarf die stufenartige Struktur abgeschrieben und mehr oder minder unreflektiert oder unabgeändert übernommen zu haben. Es dauerte einige Jahre bis Max Scheler einräumte, dass Plessners Ansatz obgleich es sich ebenfalls um eine Stufentheorie handle, in seinen Grundfesten so verschieden vom Schelerschen Ansatz sei, dass der Plagiatsstreit schließlich beigelegt werden konnte.

10 in aufsteigender Reihenfolge

1.4. Eingliederung der Fragestellung in den Kontext

Vergleicht man die Schelersche mit der Plessnerschen Stufentheorie, so spricht Scheler von einem „intellectus archetypus“¹¹, während es sich bei Plessner um ein Konzept des „homo faber“¹² handelt. Somit ist der Mensch bei Scheler, gemäß der Definition des Dudens durch „das Urbild prägendes, göttliches, schauend-schaffendes Denken im Unterschied zum menschlichen, diskursiven Denken“¹³ charakterisiert. Hier zeigt sich, dass das Göttliche bei Scheler, wie eingangs bereits erwähnt, eine wesentlich größere Rolle als bei Plessner, der sich von der Phänomenologie bereits lösen konnte, spielt. Das bedeutet, dass der Schelersche Mensch sich durch sein eigenes Schaffen konstituiert und sich selbst nur im Schaffen als Person erlebt. Gleichzeitig ist der Mensch vom Konzept des Göttlichen so abhängig, dass er ohne nach dem Göttlichen zu suchen, oder „zu schauen“, seine Existenz nicht vollziehen kann.

Diesem Menschenbild steht das Plessnersche Konzept des „homo faber“ gegenüber, das – auch hier gemäß Duden – den Menschen folgendermaßen charakterisiert: „(als Typus gesehener) Mensch mit seiner Fähigkeit, für sich Werkzeuge und technische Hilfsmittel zur Bewältigung und Kultivierung der Natur herzustellen“¹⁴. Durch diesen Unterschied in der Terminologie¹⁵ wird deutlich, dass der vorhin erwähnte Plagiatsvorwurf Schelers an Plessner tatsächlich nicht gerechtfertigt war, da Plessner den Menschen von einem vollkommen anderen Ausgangspunkt betrachtet: Bei Plessner hat das Göttliche mit der Möglichkeit der menschlichen Perzeption der (eigenen) Identität der Person apriori nichts zu tun. Der Mensch ist bei Plessner „nur“ auf Schaffen und Erschaffen ausgerichtet. Kultur und „Bewältigung (...) der Natur“¹⁶ sind somit die höchste Motivation für den menschlichen Schaffensdrang. Als Mittel zur Erschaffung dienen dem Menschen dabei sein eigener Körper und die damit verbundenen „einsatzfähigen“ Gliedmaßen, sowie Werkzeug und andere „Hilfsmittel“¹⁷, die der Mensch aufgrund seines Verstandes und seines Schaffensdrangs selbst erschaffen hat. Zusammenfassend bedeutet dies, dass der Plessnersche Mensch apriori auf das Göttliche verzichten kann und in seinem egozentrischen Drang nach der Perzeption der eigenen Person, Kultur schafft.

11 http://www.duden.de/rechtschreibung/Intellectus_archetypus; Stand 15.12.2015

12 Bei Plessner unterliegt der Mensch einem permanenten Schaffensdrang. Daher „homo faber“, „der schaffende Mensch“. Auch bei Bergson charakterisiert sich der Mensch nicht über sein Wissen, sondern über sein Schaffen und Tun.

13 http://www.duden.de/rechtschreibung/Intellectus_archetypus; Stand 15.12.2015

14 http://www.duden.de/rechtschreibung/Homo_Faber; Stand 16.12.2015

15 im Vergleich zur Schelerschen Begriffswahl

16 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

17 ibid

1.4.1. Zum Personencharakter und dessen Manifestation in Max Schelers und Helmuth Plessners Werk

Wie bereits kurz umrissen wurde, beruht die Schelersche philosophische Anthropologie auf einer Stufentheorie, gemäß derer der Mensch zwar an oberster Stelle steht; dies meint aber nicht, dass der Mensch dadurch auch hierarchisch höher steht. Der Personencharakter eines Menschen manifestiert sich in dessen „Geistigkeit“¹⁸, demnach in der „Sphäre des Geistes“, die dem Menschen als einzigem Lebewesen zukommt. Die personale Identität des Menschen ist somit untrennbar mit dessen „Geistigkeit“ verbunden, steht also in unmittelbarem Zusammenhang mit der „Sphäre des Geistes“. Gleichzeitig plädiert auch Scheler mit seinem Konzept des „intellectus archetypus“ auf den Schaffensdrang des Menschen und die Manifestation der Person im menschlichen Handeln, da das menschliche Sein sich nur im Werden begreift. Das heißt, dass der Mensch niemals still stehen kann, konstant tun muss um sein eigenes Sein begreifen zu können. Die Person wiederum könne im Ergebnis der Handlungen erkannt werden, da sich das „Person-Sein“ des Menschen nur in der Abstraktion¹⁹ menschlicher Handlungen manifestiert.

So ist der Vollzug der Handlungen nicht nur Bedingung für die Charakterisierung des Menschen als „intellectus archetypus“, sowie für die Manifestation des Person-Seins, sondern auch für den Zusammenhang zwischen Individuen als Personen und deren respektiver individueller Welt. Denn dieser Zusammenhang und die Verwirklichung dessen besteht in Wechselwirkung und Teilhabe, vereinfacht ausgedrückt in Handlung, als Interaktion mit der Umwelt, und Ergebnis. Wissen, um ein veranschaulichendes Beispiel zu nennen, ist, als rein menschliche Charakteristik, Ausdruck des Werdens des Menschen.

Plessner betrachtet die Person aus einer anderen Perspektive. So zeichnet sich das menschliche In-Der-Welt-Sein durch die Attribute Ich, Geist und Reflexion aus. Der Mensch findet sich dementsprechend in der Diskrepanz zwischen Körper und Seele gefangen, da er nicht nur Körper, sondern auch Seele hat²⁰; die psychophysische Einheit zwischen Körper und Seele ist durch einen verbindenden Hiatus gewährleistet²¹.

18 Gemeint ist hier, dass dem Menschen Geist zukommt.

19 Mit „Abstraktion“ ist hier nicht nur das unmittelbare Ergebnis der Taten gemeint, sondern dessen Bedeutung für den Einzelnen, die Gruppe, oder die Kultur als Ganzes.

20 Der Mensch ist auch Körper und Seele, an dieser Stelle ist es jedoch wichtig von Körper und Seele als menschlichen Attributen zu sprechen und nicht als Identifizierungsmerkmal.

21 Wobei der „Hiatus“ hier einen Bruch bezeichnet, der nicht überbrückt werden kann, gleichzeitig doch eine untrennbare Einheit ausmacht.

Des Menschen exzentrische Lebensform manifestiert sich in Charakteristika wie Lachen und Weinen, die unter den Lebewesen nur dem Menschen eigen sind. Befindet sich der Mensch in Grenzlagen, kann er sich, ungleich dem Tier, nicht auf seinen Instinkt verlassen, da er diesen aufgrund seiner Positionalität und seiner Abgrenzung zu jener, und seines Bewusstseins über jene, unterdrückt und überwunden hat. Plessner unterscheidet bei den Grenzlagen, in denen sich der Mensch befinden kann, zwischen unbeantwortbarer und lebensbedrohlicher Grenzlage, sowie unbeantwortbarer aber nicht lebensbedrohlicher Grenzlage. Beide Situationen führen vorerst zu Desorientierung und Desorganisation des Menschen. In weiterer Folge kommt es zur Kapitulation, wobei in lebensbedrohlichen Grenzlagen der Mensch als Person kapituliert²², in nicht lebensbedrohlichen Grenzlagen kapituliert der Mensch als Körper²³. Beim Lachen wird das Verhältnis zum Körper gesprengt, beim Weinen wird das Verhältnis zum Körper aufgegeben.

Durch seine exzentrische Positionalität ist der Mensch in der Lage zu lachen und zu weinen, seinen Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Hier zeichnet sich ein Unterschied zwischen Tier und Mensch deutlich ab, denn das Tier vermag weder zu lachen, noch zu weinen. Durch seine Fähigkeit zur Vergegenständlichung und aufgrund seiner exzentrischen Position²⁴ ist der Mensch zu Leidenschaft, Passion, Ergriffenheit, Erleiden und Selbstverlust in der Lage. Der Selbstverlust ist es, der dem Menschen erlaubt sich in Lachen und/oder Weinen fallen zu lassen. Auch Liebe und Hass sind Empfindungen, die nur dem Menschen eigen sind.

Die menschliche Fähigkeit zur Emotionalität stellt bei Plessner eine Form des Ausdrucks dar. Da der Mensch bei Plessner konstitutiv heimat- und ortlos ist, unterliegt er einem Zwang zur Expressivität, den er apriori bereits hat. Andere Formen des Ausdrucks sind Sprache, Kultur, Wissenschaft und Religion. Erst diese Formen des Ausdrucks, allen voran die Kultur, sind es, die dem Menschen den Übergang vom „bloßen“ Lebewesen²⁵ zur Person erlauben.

Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es nun die beiden Ansätze zu elaborieren, in der Folge zu vergleichen, um im Anschluss daran den Versuch zu unternehmen beide Theorien zu einer neuen zu vereinen. Wobei der Anspruch an diesen neuen Ansatz ist, zunächst die Kulturbegriffe nach Scheler und Plessner zu einem neuen zu vereinen, ohne dabei wesentliche Abstriche machen zu müssen. Basierend auf diesem neuen Begriff der Kultur und deren (menschlichen) Ursprungs, soll ein neuer Personenbegriff entwickelt werden, der sich in seinen Grundzügen ebenfalls an den Ansätzen von

22 Diese Form der Kapitulation äußert sich physisch als Schwindel, Erbrechen, etc.

23 Diese Form der Kapitulation äußert sich in Lachen und Weinen.

24 Plessner scheint zwischen "Position" und "Positionalisierung" nicht zu unterscheiden.

25 Hier ist keine Degradierung des Terminus „Lebewesen“ gemeint, sondern viel mehr der Hinweis auf den Unterschied zwischen dem körperlich Tier bleibenden Menschen und dem Menschen, der zur Person wird und sich somit selbst überwindet.

Scheler und Plessner orientieren wird. Dennoch wird es Aufgabe (der Entwicklung) des an die heutige Zeit (und zugehörige philosophische Anthropologie) angepassten Personenbegriffs sein, als von dem metaphysischen Anspruch befreite Definition aufzutreten. Dies bedeutet, dass die zu bildende Definition der Person, und damit einhergehend auch der neue Kulturbegriff, der als Basis für den Personenbegriff dienen wird, ohne Metaphysik, spezifischer ausgedrückt ohne Religion als respektive notwendiges Nebenprodukt oder notwendige Bedingung, auskommen müssen. Kurz gefasst, ist das gewünschte Ergebnis der vorliegenden Arbeit den Personenbegriff vom metaphysischen Anspruch, wie bei Plessner, bzw. vom metaphysischen Hiatus, wie er bei Scheler auftritt, zu befreien, ihn von der Religion zu entlasten und dem Menschen durch Kultur und Geschichte zu erlauben, zur Person zu werden.

Strukturell bedeutet dies, dass zunächst die Basis der Schelerschen philosophischen Anthropologie, wie auch der daraus folgende Personenbegriff erläutert werden, da diese gleichermaßen das Fundament legen. In einem weiteren Schritt wird die Dreistufentheorie Plessners erörtert um über den Plessnerschen Kultur-, Geschichts- und Religionsbegriff zu einer weiteren Definition der Person zu gelangen, die in erster Linie die Schaffung von Kultur, Geschichte und Religion impliziert. Die letzte Etappe der Arbeit konzentriert sich auf die Vereinbarkeit der beiden Personenbegriffe um einen neuen, beiden Theorien genügenden, Begriff der Person zu finden.

1.5. Bestimmung der Funktion der Philosophischen Anthropologie

Die Aufgaben einer philosophischen Anthropologie im Allgemeinen zu bestimmen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, daher werden in diesem Abschnitt nur die für das hier gewünschte Ergebnis relevanten Funktionen der philosophischen Anthropologie skizziert:

Wie eingangs bereits erläutert, besinnt sich eine philosophisch-anthropologische Theorie im Wesentlichen auf die Frage nach dem Wesen des Menschen. Dennoch geht die philosophische Anthropologie nach Scheler und Plessner noch einen Schritt weiter, hinterfragt das Wesen der Person, den „Übergang“ des Lebewesens Mensch zur Person und deren Funktion.

Ziel der philosophischen Anthropologie ist es, die Scheuklappen des einzelwissenschaftlichen Ansatzes abzulegen und mittels einer transdisziplinären Herangehensweise möglichst fundierte Definitionen der Termini „Mensch“ und „Person“ aufzustellen. Trotz dieser breit gefächerten Perspektive, grenzt sich die philosophische Anthropologie stark von anderen sogenannten Wissenschaften vom Menschen, wie Biologie, Physik, Soziologie oder „reiner“ Anthropologie ab, da auch hier die große Gefahr besteht die Möglichkeit des transdisziplinären Ansatzes zu ignorieren und sich auch hier der (einzel-)wissenschaftlichen Scheuklappen zu bedienen.

1.5.1. Was macht eine philosophische Anthropologie aus?

Die Definition der philosophischen Anthropologie im Duden lautet: „Wissenschaft vom Menschen und seiner Entwicklung“²⁶. Diese Begriffserklärung ist für die Zwecke dieser Arbeit – wenn auch unvollständig und zu allgemein gefasst – fast schon ausreichend. Denn es handelt sich in der Tat um eine wissenschaftliche Teildisziplin, die sich der Erforschung und vor allem Erklärung des Phänomens „Mensch“ und dessen (Weiter-)Entwicklung widmet, wobei die philosophische Anthropologie den Anspruch erhebt möglichst viele Teilaspekte, die den Menschen als Lebewesen und als Person betreffen, einzubeziehen. Wie weit die spezifische philosophische Anthropologie in ihren Überlegungen zur Entwicklung des Menschen tatsächlich geht, bleibt jedem Denker selbst überlassen. Um zwei Beispiele zu nennen: Max Scheler und Helmuth Plessner schrieben annähernd präzise²⁷ über den jeweiligen Kulturbegriff, begründeten und erklärten ihren jeweiligen Personenbegriff jedoch nur unzureichend. So bleibt eine präzise Definition des Terminus „Person“

²⁶ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Anthropologie>; Stand: 25.12.2015

²⁷ Dies ist keine Wertung, sondern ein Hinweis auf die dennoch vorhandene Unvollständigkeit der Ansätze bzw. deren Ausführungen.

vollständig aus.

Die Funktion der philosophischen Anthropologien nach Scheler und Plessner beschränkt sich in der vorliegenden Arbeit auf Erschließung der Basis für die neue philosophische Anthropologie, Inspiration zu dieser, sowie kritische Auseinandersetzung mit den (mittlerweile) veralteten Konzepten, die es bis dato in der heutzutage wieder auflebenden Teildisziplin der philosophischen Anthropologie gab.

2. Philosophische Anthropologie nach Max Scheler

2.1. Einführung in die Philosophische Anthropologie in Schelers Werk

In diesem Abschnitt wird der philosophisch-anthropologische Ansatz Max Schelers präziser erläutert als in der bisher vorgenommenen Einleitung dieser Arbeit. Es wird an einiges bereits in der Einleitung gesagtes erinnert um ein vollständiges Bild der Schelerschen Theorie zeichnen zu können.

Max Scheler (1874 - 1928), der bereits als Phänomenologe anerkannt war, als er sein anthropologisches Hauptwerk „Der Mensch und seine Stellung im Kosmos“²⁸ schrieb, legt mit dieser Schrift die Basis für die moderne philosophische Anthropologie, die er somit am Beginn der 1920er Jahre als eigenständige Disziplin etabliert. Er vereint dabei die drei Kernwissenschaften, die die Basis für die philosophische Anthropologie bilden: Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. Präziser ausgedrückt, handelt es sich dabei um folgende Teildisziplinen: Wissenssoziologie, Metaphysik und Anthropologie. Scheler führt diese in seinem Ansatz zur Grundlegung der Sonderstellung des Menschen im Reich der Natur, zusammen. Das zentrale Anliegen seines Textes „Der Mensch und seine Stellung im Kosmos“²⁹ ist die Gegenüberstellung von Wesensbegriff des Menschen und natursystematischem Begriff. Diese Gegenüberstellung fundiert Scheler mittels der Frage, ob der (damals) aktuelle Wesensbegriff des Menschen zu Recht bestünde und vor allem, ob er die Sonderstellung des Menschen im Reich der Lebewesen und ganz allgemein, im Reich der Natur, begründe.

In der Vorbemerkung zu seinem Text „Zur Idee des Menschen“³⁰ hält Scheler fest, dass alle zentralen Fragen der Philosophie in der Frage „Was ist der Mensch?“ münden. Zur Beantwortung dieser Frage könne man sich entweder des Psychologismus und der kritischen Transzendentalphilosophie bedienen, oder des Anthropologismus und der Phänomenologie. Scheler wählt die zweite Option, und schafft auf Basis der Phänomenologie eine erste philosophisch-anthropologisch untermauerte Theorie zur Begründung und Erklärung der menschlichen Sonderstellung:

28 Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 2010

29 ibid

30 Scheler, Max: *Zur Idee des Menschen*, in: *Abhandlungen und Aufsätze von Max Scheler*, Bd 1; Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1915; S/317 – S/367

Im Vorwort zu seiner Abhandlung „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“³¹, stellt Scheler den Ausgangspunkt für sein Werk vor. Es handelt sich dabei um eine Grundlegung der ethischen Disziplin, die vor allem in der Kritik der Kant'schen Ethik besteht. Scheler fährt fort, dass die Person in Kants formaler Ethik als Vernunftperson, und somit als Subjekt der Vernunftbetätigung, betrachtet wird. Die Person ist dabei weder Ding noch Substanz, sondern unmittelbar miterlebte Einheit des Er-lebens: „In diesen Bestimmungen ist - [...] - Eines ganz richtig: daß nämlich Person niemals als ein *Ding* oder eine *Substanz* gedacht werden darf, die irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte, darunter auch ein „Vermögen“ oder eine „Kraft“ der Vernunft usw. Person ist vielmehr die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Er-lebens, - nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.“³² Die Person manifestiert sich also nur im Aktvollzug, hat aber keine eigentliche Existenz, ist kein eigenes Sein.

In seiner „materialen Wertethik“³³ stellt Max Scheler seinen eigenen Personbegriff dem Kantschen gegenüber. Der Schelersche Personenbegriff oszilliert zwischen transzendentelem Ich und psychischem Subjekt, wobei das transzendentele Ich als Erkenntnis-Subjekt fungiert. Das psychische Subjekt wiederum kommt dem Welt Ding gleich. Sowohl transzendentele Ich als auch psychisches Subjekt stehen dem Konzept der Person, die weder Ding noch Substanz somit psychophysisch indifferent ist, konträr gegenüber. Die Person erlebt sich selbst nur im Aktvollzug, und ist demnach eine absolute und der Weltordnung zugewandte geistige Seinsweise. Der metaphysische Hiatus, der bei dieser Definition entsteht, ist charakteristisch für Schelers Werk, und zieht sich durch selbiges.

Vereinfacht ausgedrückt verfolgt Scheler hier einen Ansatz, der einen bewussten metaphysischen Sprung beinhaltet. Ungleich anderer philosophischer Theorien, die solche Schnitte zu vermeiden oder gar auszufüllen versuchen, bekennt sich Scheler zur Diskrepanz in der sich die Schelersche Person befindet: Es handelt sich dabei um die Spannweite zwischen dem Extrem des gefühlten bewussten Ichs (psychisches Subjekt) und dem des abstraktem, nicht fasslichen Ichs (transzendentele Ich).

2.1.1. Psychisches Subjekt und transzendentele Ich

Während das psychische Subjekt ohne weitere Hilfsmittel erkannt und sozusagen „empfunden“ werden kann, braucht es zur Erkenntnis und Perzeption des transzendentalen Ichs, gemäß Scheler, Metaphysik, im Idealfall Religion. Die Person und deren Erkenntnis befindet sich somit im

31 Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Elibron Classics series, 2007

32 *ibid*; S/385

33 *ibid*

Graubereich zwischen Fassbarkeit und Unfassbarkeit (zumindest ohne Hilfsmittel). Da sich die Person als Konzept jedoch weder genau zwischen den beiden genannten Extremen, noch näher bei dem einen oder anderen, befindet, konstatiert Scheler, dass sich die Person permanent zwischen diesen Varianten des Ich hin und her bewegt.

Während die anthropologische Skizze Schelers Elemente wie Sympathie, Liebe und Hass, Emotionalität und Religiosität miteinschließt, und den Menschen als Wesenseinheit von Gott, dem absoluten Weltgrund, her betrachtet, spielen Vernunft und Wille hierbei keine Rolle. In Schelers Ethik, die als „Leibphänomenologie“ bezeichnet werden kann, stehen Wertfühlen und Emotionalität sogar konträr zu Vernunft und Wille. Die Sonderstellung des Menschen besteht demnach bloß in dessen metaphysisch-personaler Einheit, die sich wesentlich vom naturalen Dasein der Pflanze und des Tiers unterscheidet.

Der Mensch ist daher als einziges Lebewesen „zu Person fähig“, als einziges Lebewesen zu „mehr“ als bloß Lebewesen zu sein, in der Lage. Die Metaphysik in Verbindung mit der Fähigkeit Person zu sein/zu werden³⁴ macht die Sonderstellung des Menschen aus, zeichnet ihn als Unikat³⁵ unter den Lebewesen aus. Seine Sonderstellung macht ihn einzigartig, gleichsam einsam und verloren³⁶ im Reich der Lebewesen.

In seiner Vorrede zur ersten Auflage seines Hauptwerks „Die Stellung des Menschen im Kosmos“³⁷, formuliert Scheler den Arbeitsauftrag für den genannten Text folgendermaßen: „Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?“³⁸. Er verweist außerdem auf einige seiner anderen Texte, die zur weiterführenden Recherche zu diesem Thema dienlich sein können.

Durch die Art der Formulierung dieser zentralen Frage, wird schnell deutlich, dass Scheler apriori annimmt der Mensch nehme eine Sonderstellung im Reich der Lebewesen ein. Hier ist jedoch keine Rede von einer höher gestellten Seinsweise des Menschen im hierarchischen Sinne. In Schelers Fragestellung wird subtil impliziert, dass der Mensch eine Sonderstellung einnimmt, wobei nicht näher spezifiziert wird, worin das Wesen dieser Sonderstellung besteht.

Die Annahme, der Mensch nehme eine besondere Stellung im Reich des Seins ein, scheint wenig überraschend, hatten doch viele Denker bereits vor Scheler dem Menschen eine tatsächlich

34 An dieser Stelle ist es noch nicht möglich sich auf „sein“ oder „werden“ festzulegen, weil dies bei Scheler nicht klar formuliert ist. Dem wird erst bei der Formulierung des eigenen Personenbegriffs nachgekommen.

35 In Abgrenzung zum Individuum.

36 Dies Attribute machen sich im Plessner'schen Werk unter dem Terminus „konstitutiv heimat- und ortlos“ bemerkbar.

37 Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 2010

38 *ibid*

hierarchisch übergeordnete Sonderstellung eingeräumt. Liest man Schelers Werke wird jedoch schnell klar, dass er sich keineswegs in dieser antiken Tradition verhaftet sieht, sondern, ganz im Gegenteil, die Sonderstellung des Menschen sich zwar an der Spitze der Schelerschen Dreistufentheorie befindet, dies dennoch keinerlei hierarchische Überordnung impliziert. Der Mensch bei Scheler ist vielmehr einzigartig komplex unter den Lebewesen. Diese Komplexität, die Lebewesen im Allgemeinen aber in ihrer höchsten Form den Menschen ausmacht (*beistriche!*), ist es, die den Menschen gleichermaßen auf die oberste Stufe der Schelerschen Theorie katapultiert.

Während das zentrale Anliegen von „Die Stellung des Menschen im Kosmos“³⁹ bereits erläutert wurde, macht der Weg zur Beantwortung dieser Frage einen entscheidenden Teil der Arbeit Schelers aus. So widmet er sich im Hauptteil des genannten Werks zunächst einer Einführung in die Disziplin der philosophischen Anthropologie. Er schreibt, dass es nur einseitige Ansätze zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Stellung im Kosmos gibt: So gebe es naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Ansätze, jedoch keinerlei einheitliche Theorie vom Menschen. Genau das setzt sich Scheler zum Ziel für seinen Text: eine transdisziplinäre, dennoch einheitliche Idee vom Menschen.

Die biopsychische Welt, die theoretische Vereinbarung und Vermischung der „inneren Funktionen und Bedürfnisse“ (Biologie) eines Lebewesens mit dessen „Innenleben“ (Psychologie), spielt eine entscheidende Rolle bei Max Scheler. Denn mit seiner Konzeption der Sonderstellung des Menschen tritt er in eben jene biopsychische Welt ein. Er konstruiert eine Stufenfolge der psychischen Kräfte und Fähigkeiten der Lebewesen (bei ihm kategorisiert nach Pflanze, Tier, Mensch), und stellt die Vermutung an, dass die Grenzen des Psychischen und des Lebendigen zusammenfallen. Er stellt lebendige Dinge, die das Für-Sich-Sein und ein Inne-Sein auszeichnen, den anorganischen Körpern gegenüber. Er folgert, dass lebendige Dinge sich selbst gegeben sind und sich selbst inne werden, und nennt dies das „psychische Urphänomen“.

2.1.2. Die Welt des Biopsychischen

Die biopsychische Welt ist die Sphäre in der Psychisches auf Biologisches trifft, der Bereich in dem das Lebewesen den Grenzgang zwischen „psychischem Urphänomen“ und „biologischen Urmechanismen“ geht. Der Mensch ist ein solches Lebewesen, das trotz all seiner biologisch bedingten Mechanismen, Automatismen und Bedürfnisse, sich seines eigenen psychischen

39 ibid

Urphänomens nicht erwehren kann. Der Mensch ist in seinem Körper so weit verhaftet und „eingesperrt“, dass er in der Bewusstwerdung über denselben, keine andere Wahl hat, als sich über sich selbst und sein eigenes Innenleben bewusst zu werden. Das Tier, das dem Menschen als Lebewesen am nächsten kommt, hat ein solches Bewusstsein, wie auch die Notwendigkeit der Erlangung dieses Bewusstseins, jedoch nicht. Das Tier erreicht den Moment des Selbstbewusstseins nicht, der Mensch hingegen schon. Trifft der Mensch in seiner körperlichen Gefangenheit nun auf sich selbst als psychē kommt es zur Berührung, zur Grenzüberschreitung zwischen Biologie und Psyche des Menschen. Genau hier setzt Scheler das Reich des Biopsychischen an: In der Verschmelzung zwischen psychischen Faktoren mit biologischen Trieben. Dies ist die Basis der Schelerschen Dreistufentheorie, wie im Folgenden gezeigt wird.

2.2. Max Schelers Stufensystem – Pflanze, Tier, Mensch

Schelers Reich des Biopsychischen basiert auf einer Stufentheorie, die einerseits die gravierendsten Differenzen zwischen Mensch, Tier und Pflanze aufweist, andererseits auch die Schelersche Dichotomie zwischen Welt und Umwelt begründet:

Die **erste Stufe** bildet der Gefühlsdrang. Er kommt der Pflanze zu, und erlaubt keine Trennung zwischen Trieb und Gefühl. Er wird von Scheler als „ekstatischer Gefühlsdrang“⁴⁰ bezeichnet, da die Pflanze kein zentrales Macht- und Nervensystem, somit kein Bewusstsein hat, und richtet sich ausschließlich nach Außen. Im Gefühlsdrang manifestiert sich der Lebensdrang, der das unermüdliche Streben nach Sein, nach weiterhin Bestehen darstellt. Der Gefühlsdrang lässt keine Unterscheidung zwischen Trieb und Gefühl zu, da sein einziger Drang aus Wachstum und Fortpflanzung besteht. Der Lebensdrang ist der entscheidende Faktor für ein Lebewesen, nicht „aufzugeben“, sondern stattdessen (unermüdlich) zu sein. Selbst im Tod manifestiert sich der Lebensdrang, so beispielsweise in der menschlichen Angst vor dem Tod, im Bekämpfen des Todes, im Hinauszögern des Lebensendes.

Im Gefühlsdrang, der weder Bewusstsein, noch Empfindung, noch Vorstellung beinhaltet, werden Gefühlslage und Triebregung vereint. Es ergeben sich demnach zwei grundsätzliche Zuständlichkeiten, die am Beispiel der Sonnenblume, die sich zur Sonne dreht, erläutert werden können. Die Sonnenblume, die sich „hin zur Sonne“, einer ihrer entscheidenden Lebensquellen, drehen kann, sowie im Zuge dieser Bewegung „vom Schatten weg“ bewegen kann, veranschaulicht diese beiden Zuständlichkeiten. Das pflanzliche Leben konstituiert sich folglich aus zwei möglichen Bewegungen, oder Zuständlichkeiten: „hin ... zu“ und „von ... weg“. Die Pflanze „empfindet“ objektlose Lust und objektloses Leiden, da sie sich ihrer selbst nicht bewusst ist, und ihre Umwelt nur insofern wahrnimmt, als dass sie „nach“ ihrer Umwelt und deren Einflüssen lebt, sich ihrer dennoch nicht bewusst ist. Der Pflanze kommt keinerlei Erkenntnisvermögen zu, weshalb sie den Konnex zwischen sich und Umwelt nicht herstellen kann, sich selbst auch nicht (in ihrer Umwelt) wahrnimmt.

Wenngleich die Pflanze sich allein durch den Gefühlsdrang auszeichnet, so kommt er ebenfalls Tier und Mensch zu. Wobei die Modifikation darin besteht, dass der Mensch mittels Gefühlsdrang Realität und Wirklichkeit hat, da der Gefühlsdrang die Überschneidung zwischen inneren und äußeren Zuständen und Befindlichkeiten des Menschen ermöglicht. Der Mensch wird sich, ob seines Bewusstseins und seiner Fähigkeit zur Erkenntnis, über den Grenzbereich, wie auch über die

40 Witteriede, Heinz: *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie*. Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2009; S/27

beiden Grenzphänomene des Biologischen und Psychologischen bewusst. Denn der Mensch hat Geist, ist somit Person, kann seine Umwelt versachlichen und erfährt seine eigene psychologische und physiologische Beschaffenheit gegenständlich. Dadurch erfährt er im Gefühlsdrang Wirklichkeit.

Die **zweite Stufe** stellt der Instinkt dar, der Tier und Mensch gleichermaßen zukommt, sich allerdings nur auf das (Über-)Leben der Art, nicht jedoch auf das (Über-)Leben des Individuums bezieht. In diesem Zusammenhang spricht Scheler auch von einem „Triebüberschuss“: „Alles assoziative Gedächtnis steht unter der determinierenden Kraft von Trieben, Bedürfnissen und deren Aufgaben.“⁴¹. Besagter Überschuss an Trieben weist bereits eine gewisse Sinnmäßigkeit, in Form von eigen- und fremddienlichem Zweck, auf.

Der Instinkt ist unabhängig von physiologischen Bewusstseinsseinheiten und kann nur vom Verhalten des Lebewesens aus definiert werden. Jedes Verhalten eines Tieres oder Menschen ist somit Ausdruck der jeweils korrespondierenden Innenzustände, da sich innerseelische Vorgänge *immer* mittelbar oder unmittelbar im Verhalten ausdrücken. Er obliegt einem festen und unveränderlichen Rhythmus, ist konditioniert und a priori „fertig“. Das heißt, dass er nicht erst gebildet und trainiert werden muss, sondern vorab ein Verhalten, das sich aus Vorwissen und adäquater Handlung zusammensetzt, beinhaltet.

2.2.1. Die Bedeutung des Instinkts bei Tier und Mensch

Der Instinkt ist eine kollektive Eigenschaft des Individuums, das bedeutet, dass er sich niemals auf das einzelne Lebewesen bezieht, sondern immer auf das Kollektiv, also die Art. Der Instinkt impliziert einzelne Automatismen, die das Überleben der Art sichern. Dementsprechend ist der Instinkt nicht erlernbar oder formbar, er ist angeboren und von vornherein fertig. Die Automatismen des Instinkts treten in Kraft, wenn das Lebewesen sich auf eine bestimmte Weise verhält. Ein Beispiel aus dem Alltagsleben: Spielt ein Kind in der Schule „Völkerball“, wird es automatisch versuchen dem Ball auszuweichen, beziehungsweise sich im Zweifelsfall sogar eher ducken, als tatsächlich zu versuchen den Ball zu fangen. Dieser Flucht- und Schutzmechanismus ist angeboren, kann vom Menschen jedoch beherrscht und überwunden werden. Ein Pferd hingegen, kann seinen Fluchtmechanismus nicht überwinden, es wird immer ein Fluchttier bleiben, unabhängig davon wie viel Vertrauen es zum Menschen bereits gewonnen hat. Die vollständige Beherrschung des Fluchtmechanismus wird beim Pferd niemals eintreten.

41 Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 2010; S/20

Des Weiteren ist der Instinkt nicht nur von äußeren Einflüssen abhängig, sondern ebenso von inneren Vorgängen. Da Reaktionen oft als Resultate innerer Vorgänge auftreten, ist die Verbindung zwischen ihnen und den korrespondierenden Innenzuständen als mittelbar oder unmittelbar zu definieren. Dies lässt sich ebenfalls anhand eines Beispiels erläutern:

Hat der Mensch eine Lebensmittelvergiftung, fühlt er sich schlecht. Aufgrund innerer Vorgänge, die hier nicht näher beschrieben werden sollen, setzt beim Menschen der Würge- und Brechreiz ein. Hier ist die Verbindung zwischen inneren Zuständen („Schlechtheitsgefühl“) und äußerlicher Reaktion (würgen, erbrechen) unmittelbar.

Stellen sich einem Menschen bei Auftreten des Kratzgeräuschs von Fingernägeln an der Tafel, die Haare auf, so kann ihm dieselbe Reaktion beim bloßen Gedanken an eben jenes Geräusch gleichermaßen „passieren“⁴². Hier ist der Zusammenhang zwischen Innenzustand und Außenreaktion mittelbar, also indirekt.

Somit gibt es für das Verhalten eines Tieres oder Menschen immer eine psychologische *und* physiologische Erklärung. Instinktives Verhalten ist demnach sinnmäßig, für das Lebewesen selbst *als Ganzes* sinnvoll: „Instinkt ist also durchaus keine „mechanisierte Verstandestätigkeit“, sondern eine andere Art und Form des Geistes; [...] er ist der die mannigfaltigsten Bewegungen zu einer sinneinheitlichen Handlung durchherrschende Geist.“⁴³ Da es sich um Automatismen handelt, verläuft der Instinkt in festem und unveränderlichem Rhythmus. Instinktives Verhalten ist *niemals* Reaktion auf die individuelle Situation des Lebewesens, sondern *immer nur* Reaktion (zum Beispiel Verteidigungsmechanismus) auf (Gefahren-)Situationen die das Artleben betreffen., meint Scheler. Das Kind, das beim Völkerballspiel dem Ball ausweicht, tut dies also nicht als Reaktion auf dessen individuelle Situation, sondern als automatische Verhaltensweise, die das Überleben der Art sichern soll. Wie ist dies zu verstehen? Das Kind, das sich vor dem Ball duckt, tut dies instinktiv, weil der Treffer eines Gegenstands Schmerzen verursacht. Dieses Ergebnis trifft nicht nur auf das individuelle Kind zu, denn jedes andere gesunde Kind würde ebenfalls Schmerzen empfinden. Hier handelt es sich also um artkonformes Verhalten. Ähnlich verhält es sich beim Pferd oder auch mit dem Brechreiz des Menschen: Flüchtet das Pferd, werden seine Artgenossen die Flucht als Warnsignal verstehen und ihm folgen. Hier wird am deutlichsten, dass das Überleben der Art der Grund für die instinktive Reaktion des Pferdes ist. Menschlicher Würgereflex sowie Brechreiz sind ebenfalls Manifestation des „größeren Ganzen“, des übergeordneten Zusammenhangs, der

42 Die Formulierung ist hier beabsichtigt, denn „dem Menschen passiert die Reaktion“. Instinkte sind Automatismen, weshalb es ein hohes Maß an Selbstkontrolle braucht um Automatismen zu überwinden.

43 Scheler, Max: *Zur Idee des Menschen*; in: *Abhandlungen und Aufsätze von Max Scheler, Bd 1*; Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1915; S/344

Sicherung des Überlebens der Art. Denn würde der Mensch im Falle von Vergiftung nicht instinktiv würgen und brechen, so könnte er an den Folgen der Vergiftung sterben. Dies betrifft nicht nur das einzelne Individuum, sondern die gesamte Art. Das Artüberleben ist demnach durch den Würgereflex des Einzelnen gesichert.

Da Scheler an dieser Stelle ebenfalls von „Triebüberschuss“ spricht, sei dies noch kurz erläutert: Triebe sind von Natur aus, ungeordnet, richtungslos und nicht steuerbar. Sie haben kein tatsächliches „Verdienst“ außer das des Überlebens. Der Instinkt hingegen bündelt diese Triebe, gibt ihnen Richtung und Gehalt. In ihrem Auftreten sind Triebe sinnlos, erfüllen keinen Zweck. Als Instinkt jedoch, können sie zu fremd, - und eigendlichen Zwecken werden. Sie werden zum Nutzen des instinktiven Verhaltens instrumentalisiert.

Instinktives Verhalten ist kein angeleitetes, erprobtes Verhalten das auf „try and error“, Selbstdressur, Lernen oder Verstandesgebrauch beruht, sondern angeboren, erblich und apriori fertig, somit unabhängig von der Zahl der Versuche ist. Instinktives Verhalten entsteht somit auch nicht durch äußere Sinneserfahrungen, sondern wird *nur* durch Reize ausgelöst. Die Vorstellungen und Instinkte des Tieres sind apriori bestimmt. Instinkthandlungen sind, im Gegensatz zu Triebhandlungen, die auch sinnlos sein können, *immer* sinnmäßig. Dennoch hat das Tier kein Wissen, das über den nächsten Handlungsschritt hinausgeht.

2.2.1.2. Instinkt als Spezialisierung des Gefühlsdrangs

Wenngleich das Wissen des Tiers nicht über dessen nächsten Handlungsschritt hinausgeht, und sein Verhalten instinktiv ist, so ist es dennoch, wie im vorherigen Abschnitt elaboriert wurde, Garant für das Überleben der Art. Da der Gefühlsdrang, von Scheler auch Lebensdrang genannt, nichts anderes ist, als die Manifestation der unbewussten Lebensanstrengung, und der Instinkt das Überleben der Art sichern soll, ist der Instinkt ebenso Lebensdrang.

Die **dritte Stufe**, die Assoziation, ermöglicht die Unterscheidung zwischen Art und Individuum und kommt Tier und Mensch gleichermaßen zu. Hier sind Verhalten und Handlungen auf das Individuum und dessen Überleben fixiert. Die bewusste Unterscheidung zwischen Art und Individuum hat hier ihren Raum. Das assoziative Gedächtnis⁴⁴ bewirkt die kontinuierliche Anpassung des Verhaltens eines Lebewesens auf Basis der Erfahrung. So wird automatisiertes

44 „Mneme“; Die Grundlage der „Mneme“ bildet dennoch ein bedingter Reflex.

Verhalten an äußere Umstände angepasst. Um bei dem Beispiel des Schulkindes beim Völkerballspiel zu bleiben: Erkennt das Kind, dass es das Ziel des Spiels ist, den Gegner mit dem Ball zu treffen, und lernt es, dass es dazu notwendig ist, den Ball zu fangen (auch um selbst nicht getroffen zu werden), so kann es sein instinktives Verhalten an die Gegebenheiten anpassen. Auch das Pferd, kann, wenn es denn erkannt hat, dass ihm vom Menschen keine Gefahr droht, seinen Fluchttrieb soweit anpassen, dass es erst bei hektischen, zu schnellen Bewegungen flüchtet. Genauso der Brechreiz beim Menschen, der von Pathologen und Kriminalbeamten insoweit beherrscht werden kann, dass der beißende Geruch einer Leiche keinen Würgereflex und anschließendes Erbrechen mehr hervorruft.

Vor dem Hintergrund des assoziativen Gedächtnisses ist das Verhalten eines Lebewesens abhängig von der Anzahl der Versuche und deren Ergebnissen, wobei der Wiederholungstrieb angeboren ist. Ein Tier wird sein Verhalten demnach mehrmals auf unterschiedliche Art modifizieren, und im Anschluss daran, je nach „outcome“, also Ergebnis, des „try and error“ der Versuchsphase, sein Verhalten, dem besten „outcome“ entsprechend, anpassen. So ist es beispielsweise möglich einen Hund darauf zu trainieren Pfote zu geben, sofern er anschließend dafür belohnt wird.

Das assoziative Gedächtnis wird von Trieben, Bedürfnissen und deren Aufgaben und Zielen beeinflusst. Im Alter entwickelt der Mensch ein hohes Niveau an Gewohnheit.

Die **vierte Stufe** ist die Intelligenz, von der Scheler meint, dass sie dem Menschen auf jeden Fall zukomme, allerdings offen lässt, ob sie auch dem Tier zugesprochen werden kann. Wenngleich die Intelligenz im Reich des Biopsychischen die höchste Stufe darstellt, ist sie dennoch organisch gebunden und praktisch orientiert. Sie ermöglicht dem Menschen Antizipation, Voraussicht und Konsequenzdenken.

Die Intelligenz ist somit die anfänglich erwähnte, höchste Stufe der Komplexität. Gemäß Scheler kommt sie dem gesunden Menschen in jedem Falle zu. Sie beschert dem Menschen vorausschauendes Denken, somit planendes und konzipiertes Handeln. Der Mensch kann berechnen, wird in seiner Intelligenz auch berechnend und berechenbar. Er kann durch seine Voraussicht Taten planen, deren Ausgang antizipieren und so seinen eigenen Wünschen, wie auch denen seiner Mitmenschen nachgeben. Er kann auf seine Umwelt in der höchstmöglichen Form eingehen und diese ebenso beeinflussen, wie sie ihn beeinflusst.

Trotz all dieser Eigenschaften bleibt die Intelligenz organisch gebunden, das heißt, dass sie vom zentralen Macht- und Nervenzentrum nicht entbunden werden kann. Vereinfacht ausgedrückt: Das Gehirn als Machtzentrum des Menschen (und Tieres), kann vom Körper nicht getrennt werden ohne seine es wesentlich auszeichnende Funktion zu verlieren.

Daher ist die Intelligenz ebenso praktisch orientiert, wie sie organisch gebunden ist: Sie kann sich nicht von der ihr eigenen praktischen Veranlagung lösen, die sie aufgrund des Wesens des Menschen (oder Tieres) hat. Der Mensch⁴⁵ kann eben wegen seiner Triebe und Urinstinkte, wenngleich er diese in gewisser Weise lenken oder unterdrücken kann, nicht umhin als praktisch veranlagt zu sein, an der Praxis orientiert zu denken und zu handeln.

2.2.2. Assoziatives Gedächtnis und Intelligenz

Intelligenz kommt in Situationen zum Zug, die sowohl neu für das Individuum als auch artneu und atypisch sind. Sie bewirkt plötzliches (angepasstes) Verhalten unabhängig von der Anzahl der vorhergehenden Versuche. Am Beispiel des berühmten „Aha-Erlebnisses“ lässt sich dieses gut veranschaulichen: So kann der Mensch spontan, ohne vorheriges Ausprobieren („try and error“), sein Verhalten insofern anpassen und ändern, dass der Ausgang der Handlung der von ihm ersehnte ist, oder diesem zumindest sehr nahe kommt. In dem berühmten Comic „Asterix bei den Olympischen Spielen“⁴⁶ ruft der Redner des Olympischen Rates „Heureka!“⁴⁷ aus, als er die Lösung des Problems, wie die Römer denn auch einmal einen Preis bei den Olympischen Spielen gewinnen könnten, findet. Hier zeichnet sich ein klassischer „Aha-Moment“ ab, ein (Lösungs-)Einfall, der plötzlich kommt, und nicht auf mehrfachen Modifikationen der immer gleichen Handlung beruht. Manche Leser mögen argumentieren, dass die Römer bereits wiederholt versucht hatten, die Olympischen Spiele zu gewinnen, und sich somit sehr wohl ein „try and error“-Prozess abzeichnet; es ist jedoch festzuhalten, dass das „try and error“-Prinzip impliziert, immer wieder die gleiche Handlung zu vollziehen; und das so lange bis durch die (geplanten) Veränderungen das gewünschte Ergebnis eintritt. Beim „Heureka-Effekt“ im „Asterix“-Comic handelt es sich um einen spontanen Einfall, der unabhängig von den wiederholten Versuchen der Römer, die Olympischen Spiele zu gewinnen, steht.

Während das assoziative Gedächtnis in jedem Fall dem Menschen zukommt, so ist es im Tier jedoch nur als Anlage vorhanden. Dem Tier mangelt es an der Fähigkeit zur Umsetzung. Dies zeigt sich insbesondere, wenn man den Wiederholungstrieb betrachtet. Denn dieser stellt die Basis des reproduktiven Gedächtnisses und dessen Ergebnissen dar.

Die Tradition, als Ausgangspunkt, erfüllt für Mensch und Tier unterschiedliche Funktion. Für das Tier fungiert sie als konkret gebundenes, für den Menschen als abstraktes, frei erinnerndes Prinzip

45 Hier als einziges zu intelligentem Handeln fähiges Lebewesen.

46 Goscinny, René und Uderzo, Albert: *Asterix bei den Olympischen Spielen, Band XII*; Egmont Ehapa Verlag, 1972

47 Von griech: „Ich hab's gefunden!“

zur Regulation der Gefahren des assoziativen Gedächtnisses. Dieses Prinzip nennt Scheler auch „organisch gebundene praktische Intelligenz“⁴⁸, wobei sich „organisch gebunden“ auf das Verhalten und die Triebbefriedigung eines Lebewesens bezieht, während der Sinn der praktischen Intelligenz rein in der Triebbefriedigung besteht, so Scheler.

2.2.2.1. Stellenwert des assoziativen Gedächtnisses beim Tier - Die „organisch gebundene praktische Intelligenz“⁴⁹

Die Tradition ist beim Menschen frei und ungebunden. Das heißt, dass der Mensch Erinnerung und Bewusstsein an/von Traditionen hat. Er kann über diese Erinnerungen beliebig verfügen. Die Tradition ist beim Menschen „frei und ungebunden“⁵⁰, weil er sie zwar hat, beziehungsweise sich ihrer erinnert, sie aber nicht zwangsläufig auch berücksichtigen muss. Das heißt, er kann von ihr Gebrauch machen, oder sie ignorieren. Er verfügt beliebig über die Tradition.

Der Zweck der Tradition ist, dem Menschen ins Bewusstsein zu rufen, dass gewisse Vorgehensweisen in der Vergangenheit bereits erfolgreich erprobt worden sind. Daher bewahrt die Tradition den Menschen davor, Fehler, oder gar ganze Versuchsreihen zur Fehlerbehebung zu begehen.

Beim Tier ist die Tradition weder frei, noch ungebunden. Sie ist im Tier so fest verankert, dass es über kein aktives Bewusstsein über die Tradition verfügt. Daher nutzt sie dem Tier nur insofern, als dass es – ähnlich dem Menschen – auf Erfahrungswerte zurückgreifen kann, diese jedoch nicht abstrahieren kann. Greift das Tier nun auf Erfahrungswerte zurück, ist es sich dieser Aktion nicht bewusst. Es handelt sich dabei fast schon um einen unbewussten Automatismus. Dieser erfüllt allerdings beim Tier denselben Zweck, wie beim Menschen: Das Tier soll davor bewahrt werden immer gleiche Fehler zu begehen. Gleichzeitig werden erfolgreiche Versuchsreihen und zugehörige Lernprozesse an nachfolgende Generationen weitergegeben, damit diese die jeweiligen Lernprozesse nicht immer wieder „neu“ starten müssen.

Der wesentliche Unterschied, der sich zwischen der Tradition des Menschen und der des Tieres abzeichnet, ist jener, dass der Mensch frei über seine Traditionen verfügen kann, während das Tier keine andere Wahl hat. Dem Tier sind Traditionen zu einem so hohen Grade immanent, dass es sich

48 vgl. dazu: „Der Umwelt gegenüber aber verhält sich das Tier immer noch ekstatisch – auch da noch, wo es sich „intelligent“ verhält. Und seine Intelligenz bleibt organisch-triebhaft-praktisch gebunden.“ in: Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 2010; S/30

49 ibid

50 ibid

ihrer nicht erwehren kann. Der Mensch kann seine Traditionen erweitern, spontan modifizieren, abstrahieren, ignorieren; das Tier bleibt in seinen Traditionen unbewusst verhaftet. Es kann sie zwar ebenso modifizieren, allerdings nicht spontan. Auch das Abstraktionsvermögen bleibt dem Tier verwehrt.

2.2.2.1.2. Der Begriff „organisch gebundene praktische Intelligenz“⁵¹

Dem Lebewesen wird durch die „organisch gebundene praktische Intelligenz“⁵² intelligentes Verhalten ermöglicht. Diese Art der Intelligenz ist deshalb „organisch gebunden“, weil sie für die rein körperliche Trieberfüllung des Lebewesens zuständig ist. Sie gibt den körperlichen Trieben nach und ist dafür „zuständig“ diese mittels Rückgriff auf die Tradition zu erfüllen. Des Weiteren verlangt die „organisch gebundene praktische Intelligenz“⁵³ sowohl inneres, als auch äußeres Verfahren. Das bedeutet, dass sie nicht nur die Erinnerung an die Tradition, sondern auch die tatsächliche, äußerliche, Umsetzung derselben beinhaltet. Dadurch bleibt diese Form der Intelligenz „organisch gebunden“, da sie vom *organischen* Körper und dessen Trieben nicht zu trennen, also an sie *gebunden* ist.

„Praktisch“ ist diese Form der Intelligenz deshalb, weil sie praktisch veranlagt ist. Sie kümmert sich somit nicht um die abstrakte Trieberfüllung. Vielmehr behält sie den, durch ihren als Trieberfüllung vorgegebenen Endzweck, praktischen Bezug zum Körper. Dieser Endzweck wird durch praktisches Handeln erreicht. Auch hier ist die aktive, äußere Umsetzung der Triebhandlung zu beachten, die die praktische Anwendbarkeit dieser Intelligenz betont. Die von Scheler gewählte Bezeichnung der „organisch gebundenen praktischen Intelligenz“ ist somit logisches Resultat aus der Funktion dieser Form der Intelligenz.

2.2.2.1.3. Menschliches Vermögen im Vergleich zu tierischem Können

Wengleich die Differenz zwischen Mensch und Tier auf den ersten Blick nur graduell zu sein scheint, so verhält es sich bei genauerem Hinsehen doch anders. Während das Tier als Lebewesen über sein bloßes Tier-Sein nicht hinaus kann, ist sich der Mensch „ein drittes Mal gegeben“⁵⁴. Heinz Witteriede fasst zusammen, dass sich „in einer dem pflanzlichen und tierischen Leben vollkommen unmöglichen Stufe der Reflexion, des sich Sammelns über das einfache Leibschemata hinaus, des gänzlich neuen Rückwendens und Zentrierens der eigenen Existenz, [...] sein geistiges

51 ibid

52 ibid

53 ibid

54 Witteriede, Heinz: *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie*. Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2009; S/27

Aktzentrum nochmals selbst gegenwärtig [wird], erlangt er *'Selbstbewußtsein'* und ist sich damit in Alleinstellung im Reich des Lebendigen 'noch ein drittes Mal' gegeben."⁵⁵. Somit ist der Mensch sich, im Gegensatz zum Tier, seiner selbst bewusst, hat Selbstbewusstsein. Dadurch ist der Mensch zu Erkenntnis und Weltoffenheit fähig. Das Tier bleibt in seinem Tier-Sein gefangen, kann, ob seines mangelnden Selbstbewusstseins, nicht erkennen. Der Mensch wiederum kann sowohl sich selbst als auch ihm Gegebenes versachlichen und zum Gegenstand seiner Erkenntnis machen.

Die vierte Stufe der Schelerschen Stufentheorie, die „organisch gebundene praktische Intelligenz“, erlaubt dem Menschen Wahlfähigkeit, Handlungsfreiheit, Vorzugsfähigkeit in Bezug auf bestimmte Güter, wie auch Partner zur Fortpflanzung. Im Tier ist diese Art der Intelligenz nur angelegt, aber nicht praktisch anwendbar. Es bleibt auch hier in seinem Tier-Sein verhaftet.

Gemäß der Schelerschen Theorie, kommen dem Lebewesen Mensch sowohl Vitalzentrum, als auch Geistzentrum zu. Das bedeutet, dass der Mensch nicht nur Macht- und Nervenzentrum, in Form seines Gehirns (Vitalzentrum), hat; sondern auch „Geist“. Durch sein „Geistzentrum“ ist es dem Menschen möglich über seine körperlichen Triebe hinaus, zu leben. Er ist sich selbst „ein drittes Mal gegeben“. Das Geist-Haben erlaubt dem Menschen mehr als eine „bloße Existenz“ zu führen, mehr als „bloßes Funktionieren“ auf Basis der körperlichen Triebe. Es erlaubt ihm zu leben. Durch das Geistzentrum ist der Mensch in der Lage zur Selbstreflexion, da er Bewusstsein über sich selbst hat. Weil der Mensch lebt und nicht nur existiert, sucht er nach Sinn in seinem Leben. Er sehnt sich nach Zielen, nach (Daseins-)Zwecken. Aus diesem Verlangen entsteht eine kontinuierliche Suche nach Lebenssinn, und -inhalt. Die Gefahr dieser permanenten Suche und Orientierungslosigkeit, besteht darin, dass der Mensch (s)einen Lebenssinn nicht findet. Daher bedarf es einer Schutzfunktion, die ihn vor der drohenden Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens bewahrt. Für Scheler erfüllt die Religion diese Funktion.

Auf Grund dieser wesentlichen Unterschiede zwischen Mensch-Sein und Tier-Sein, kann die Differenz zwischen Mensch und Tier nicht nur graduell sein, sondern muss zwangsläufig existenzieller Natur sein. In seiner Komplexität hebt sich der Mensch gleichermaßen selbst auf die höchste Komplexitätsstufe der Schelerschen Stufentheorie.

Einer der gravierendsten Unterschiede zwischen Mensch und Tier liegt darin, dass das Tier lediglich Umwelt „hat“⁵⁶, der Mensch hingegen Weltbewusstsein hat. Dadurch sind dem Menschen

55 ibid

56 Es sieht sich in die Welt hinein gesetzt, kann diese jedoch nicht begreifen.

reflexive Akte möglich. Der Mensch ist durch die ihm mögliche, wesentliche Unterscheidung zwischen Leib und Selbst, dazu in der Lage sich seiner (Um-)Welt bewusst zu werden. Auch hier spielt das Vorhandensein des Geistzentrums die entscheidende Rolle. Denn ohne Geistzentrum, hat der Mensch kein Selbstbewusstsein. Ohne Selbstbewusstsein kann der Mensch nicht zwischen Leib und Selbst unterscheiden. Ohne diese Differenzierung ist die dem Menschen eigene Weltoffenheit nicht möglich.

Scheler schränkt diese Unterscheidung zwischen Tier und Mensch jedoch insofern ein, als dass er Kindern und primitiven Menschen die Weltoffenheit abspricht. Gemäß Scheler mangelt es diesen Personen am Vermögen zwischen Leib und Selbst zu differenzieren. Der erwachsene Mensch, im Vollbesitz seiner geistigen Fähigkeiten, kann seinen Leib, konform mit der Kantschen Ethik, als Mittel zum Zweck nutzen. Das Selbst ist von der Mittel-Zweck-Verkehrung insofern ausgenommen, als dass es niemals als Mittel „missbraucht“ werden kann oder darf.

2.2.2.1.4. Wodurch zeichnet sich intelligentes Verhalten aus ?

Intelligentes Verhalten zeichnet sich dadurch aus, dass es dem Lebewesen keiner Probierversuche bedarf um plötzlich neues und zielgebundenes Verhalten, unabhängig von der Anzahl der Versuche, zu entwickeln. An dieser Stelle sei an den vorhin geschilderten „Heureka-Effekt“ oder das „Aha-Erlebnis“ erinnert. Bei diesem Phänomen handelt es sich um ein gutes Beispiel von intelligentem Verhalten: Das eigene Verhalten wird spontan modifiziert, abgeändert, um zum gewünschten Ergebnis zu gelangen. Dabei bedarf es keiner kontinuierlichen Versuchsreihe, sondern eines spontanen (unabhängigen) Einfalls, eines „Aha-Erlebnisses“, das die eventuell gegebene Versuchsreihe unterbricht und sofort eine Lösung bietet, die zur Erreichung des gewünschten Ziels führt.

2.3. Die Positions- und Organisationsformen nach Max Scheler

2.3.1. Das Verhältnis Mensch – Person bei Max Scheler

Scheler nennt in seinem Werk „Die Stellung des Menschen im Kosmos“⁵⁷ zwei wesentliche Ansätze um den Ursprung, die Herkunft und Abstammung des Menschen zu erklären: Laut Scheler stechen diesbezüglich zwei Theorien besonders hervor. Dabei handelt es sich, gemäß Schelers Titulierung, um die „sentimentalen Affenromantiker“⁵⁸ und die „reaktionären Demokraten“⁵⁹. Während die „sentimentalen Affenromantiker“ einen evolutionsgeschichtlichen Ansatz wählen, dem zu Folge sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat; vertreten die „reaktionären Demokraten“ die Position, dass der Mensch, ob seiner Vernunftbegabung, sich gar nicht aus dem „unvernünftigen“ Tier entwickelt haben *kann*. In seinen Ausführungen schließt sich Scheler dem darwinistischen Ansatz an, bezeichnet den Menschen als „homo naturalis“ und unterstreicht mit dieser Bezeichnung den natürlichen Ursprung des Menschen. Gerhard Arlt zitiert Scheler folgendermaßen: „Ein dem Wesen und der Art – nicht dem Grade – nach *Neues* beginnt nicht beim homo naturalis, sondern es beginnt erst im gottbezogenen 'historischen' Menschen; in jenem Menschen, der seine Einheit erst durch das empfängt, was er sein und werden *soll*: Eben durch die Idee Gottes und einer unendlichen vollkommenen Person.“⁶⁰ Der Mensch muss sich also aus dem Tier entwickelt haben. Scheler geht in seinem Werk jedoch noch einen Schritt weiter und differenziert in der Folge zwischen Mensch und Person. Während der Mensch das bloße Lebewesen ist, so ist die Person „Mensch mit Geist“. Das Geistzentrum des Menschen lässt ihn Person werden. Denn durch das Geistzentrum ist sich der Mensch „noch ein drittes Mal gegeben“, hat Selbstbewusstsein. Dadurch wird der Mensch mehr als ein tierisches Lebewesen, er wird zur Person. Der Mensch ist sich seiner Umwelt und seines Daseins bewusst. Er sucht in seiner Existenz, wie auch in seinem Bewusstsein, nach Sinn.

Gemäß des natursystematischen Begriffs des Menschen, dessen sich auch Scheler bedient, weist der Mensch morphologische, physiologische und psychologische Gemeinsamkeiten mit dem Tier auf. Dennoch hält der Mensch eine Sonderstellung im Reich des Seins inne. Diese beruht auf einer Stufenfolge seiner psychischen Kräfte, wie in den vorherigen Abschnitten bereits ausgeführt wurde. Der Mensch ist also in biologischer, anthropologischer und evolutionstheoretischer Hinsicht dem Tier ähnlich. Weil der Mensch auf Grund seiner Komplexität, seines Potenzials Person zu sein, seiner Vernunftbegabung und seines Geistzentrums, sich über das tierische Sein hinaushebt, ist der

57 Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 2010

58 *ibid*

59 *ibid*

60 Arlt, Gerhard: *Philosophische Anthropologie*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001; S/76

Mensch dem Tier eben nur *ähnlich*. Der „homo naturalis“ zeichnet sich durch seine Komplexität vom Tier ab.

Das Konzept der Sonderstellung des Menschen basiert auf Anthropologie . Auf Basis der körperlichen Mängelausstattung des Menschen, seines tierisch unzureichenden Seins ins physischer Hinsicht, erbringt Scheler den Beweis für die Sonderstellung des Menschen im Reich des Seins.

2.3.1.2. Mögliches „Person-Sein“ und die Sonderstellung des Menschen

Wenngleich die Stufentheorie nach Scheler die Sonderstellung des Menschen postuliert , so muss diese Sonderstellung dennoch erst bewiesen werden. Der Mensch hebt sich vom Tier durch Wahlfähigkeit und Intelligenz ab. Diese menschlichen Qualitäten allein reichen jedoch nicht aus die Sonderstellung des Menschen zu begründen. Scheler schreibt dem Menschen im nächsten Schritt Geist zu. Dieser macht den Menschen zur Person. Die Person ist nicht trieb- oder umweltgebunden, sondern umweltfrei und weltoffen. Dadurch ist sie im Stande ihre Umwelt als gegenständlich zu erfassen, kurzum: sie ist zur Sachlichkeit fähig.

Diese Eigenschaft ermöglicht es der Person mit ihrer Umwelt aktiv zu interagieren, diese zu ihrem Vorteil zu nutzen, zu beeinflussen und zu modifizieren. Die Person ist der Mensch auf seiner höchsten Stufe der Komplexität. Sie ist von den menschlichen Trieben abstrahierter Mensch, der nicht mehr bloß von seinen leiblichen Bedürfnissen abhängig ist, sondern dieser Herr ist.

Der Mensch ist in Personengestalt dazu in der Lage sich selbst *in* seiner Umwelt, in der Welt, zu erkennen, darüber Bewusstsein zu erlangen und aus dieser Erkenntnis Nutzen zu ziehen. Die Person kann bewusst Handlungen setzen, während der Mensch als Lebewesen seinen Trieben Folge leistet.

Die Personalität der Person, als sie auszeichnende Eigenschaft, manifestiert sich mittels des Geistzentrums der Person; die Wechselwirkung zwischen Person und Welt wiederum in der Teilhabe der Person an der Welt. Die Teilhabe zeigt sich im Aktvollzug der Person. Der Kontakt einer individuellen Person mit der ihr zugehörigen Umwelt besteht nur im Moment der unmittelbaren Interaktion mit derselben. Durch den Handlungsraum wird die Welt Teil der Handlung der Person. Da die Person einem permanenten Handlungsdrang und -zwang unterliegt, entsteht eine konstante Wechselwirkung zwischen Welt und Person. Die Person ist somit ontologische Instanz.

2.3.1.2.1. Person und Mensch im Vergleich

Die Person lebt in der (ihr zugehörigen) Welt, während der Mensch als Lebewesen, wie auch Pflanze und Tier, nur in seiner Umwelt lebt. Ergo ergibt sich der Gegensatz zwischen Person als Geistwesen und Mensch als (bloßem) Lebewesen.

2.3.1.2.2. „Zugehörige Welt“ und Umwelt

Die Umwelt ist die nicht versachlichte Welt, in der sich ein Lebewesen befindet. Es kann diese nicht „nutzen“, wie die Person die ihr zugehörige Welt nutzen kann. Das Lebewesen hat keinerlei Teilhabe, keinen direkten Bezug zur Umwelt. Das Lebewesen existiert in ihr, jedoch interagiert es mit ihr nicht. Das Lebewesen weiß nicht um seine Umwelt, ist sich ihrer und vor allem der eigenen Position in der Umwelt nicht bewusst. Die Vergegenständlichung der Umwelt durch das Lebewesen ist somit ausgeschlossen. Die Person hingegen schafft diesen Schritt: Sie ist sich ihrer selbst als Lebewesen *in* der Umwelt bewusst. Sie kann mit ihrer Umwelt interagieren, sie zum eigenen Vorteil nutzen und versachlichen.

Die Person bei Scheler hat Bewusstsein über das Plessnersche „In-der-Welt-Sein“. Scheler ist zu sehr in der phänomenologischen Tradition verhaftet, um der Person die Erkenntnis der eigenen Umwelt auf weniger abstrakte Weise zu erlauben. Bei Plessner hingegen ist das „In-der-Welt-Sein“ pragmatisch, praktisch angelegt. Beide Phänomene, beide Ansätze, sind in den jeweiligen Theorien zum Person-Sein des Menschen jedoch essentiell.

2.3.1.2.3. Das Phänomen „Person“

In seinem Text „Person und Selbst, Selbstbewusstsein, Stolz, Eitelkeit, Bescheidenheit, Demut“⁶¹ erklärt Scheler, dass die Person sich durch das Selbst, das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl als Person bestimmt. Wie ist diese Definition zu verstehen? Ungleich dem Lebewesen Mensch ist sich die Person ihrer Selbst bewusst, hat somit Selbstbewusstsein. Sie ist in der Lage sich selbst als solches, als Selbst, zu erkennen und zu verstehen. Dieses Verständnis führt dazu, dass die Person Selbstbewusstsein hat.

61 Scheler, Max: *Person und Selbst, Selbstbewußtsein, Stolz, Eitelkeit, Bescheidenheit, Demut*; in: *Max Scheler, Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, in: *Gesammelte Werke Bd. 10, 2. Auflage*, hrsg. Maria Scheler, Francke Verlag, Bern, 1957; S/150 – S/152

2.3.1.2.4. Person und Selbstbewusstsein

Die Basis für das Selbst ist das erkannte und verstandene Ich in Kombination mit Selbstbewusstsein. Diese Verbindung äußert sich darin, dass Gedanken und Gefühle als eigene verstanden werden, und das Individuum unmittelbares Bewusstsein von sich selbst als Individuum hat. Die Person ist überbewusstes Sein im Aktvollzug: „Der Geist ist das einzige Sein, das selbst *gegenstandsunfähig* ist – er ist reine, *pure Aktualität*, hat sein Sein nur *im freien Vollzug seiner Akte*. Das Zentrum des Geistes, die „Person“, ist also weder gegenständliches noch dingliches Sein, sondern nur ein stetig selbst sich vollziehendes (*wesenhaft bestimmtes*) *Ordnungsgefüge von Akten*. Die Person ist nur in ihren Akten und durch sie.“⁶² Die Person beherrscht das Selbst. Sie ist sich ihrer selbst nur im Aktvollzug bewusst, begreift das eigene Selbst nur im permanenten Handeln. Sie ist dem Lebewesen Mensch übergeordnetes Sein, wächst über das bloße Lebewesen-Sein hinaus, kann vergegenständlichen und abstrahieren. Die Person ist die konkrete und selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten, die allen wesenhaften Aktdifferenzen vorhergeht: „[...] Wesensdefinition aussprechen: *Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*, die an sich [...] allen wesenhaften Aktdifferenzen [...] vorhergeht. *Das Sein der Person „fundiert“ alle wesenhaft verschiedenen Akte*.“⁶³ Da die Person das eigene Selbst nur in der Handlung begreift, ist sie die Summe der Akte und der Unterschiede zwischen ihnen. Demnach fundiert das Sein der Person alle wesenhaft verschiedenen Akte. Die Person erlaubt individuelles, von der Tradition getrenntes, Handeln, leidet allerdings unter konstantem Handlungsbedarf.

2.3.1.2.5. Person und menschliches Sein

Das menschliche Sein begreift sich nur im Werden und obliegt der permanenten Veränderung. Wissen, als menschliches Attribut, dient eben diesem Werden und entfaltet sich auf dreierlei Art: Bildungswissen, das dem Werden und der Entfaltung der Person als Individuum dient; Erlösungswissen, das das Werden der Welt zum Ziel und Zweck hat; und schließlich Herrschafts- und Leistungswissen, das die praktische Beherrschung und Umbildung der Welt zur Verwirklichung von menschlichen Zielen und Zwecken ermöglichen soll.

Von den drei genannten Wissensformen bildet das Herrschafts- und Leistungswissen die Basis für Bildungswissen, und jenes die Grundlage für Erlösungswissen. Die Umwelt des Menschen wird als Welt der Person somit zum eigenen Vorteil genutzt und verändert. Auf Basis dieses Gebrauchs der Welt, ist die Person in der Lage ihren individuellen Vorteil aus der eigens von ihr durchgeführten Umbildung der Welt zu ziehen. Die Person verändert sich, strebt nach mehr und befindet sich durch

62 Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 2010; S/35

63 Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Elibron Classics series, 2007; S/397ff.

den permanenten Drang nach Handlung im konstanten Werden.

Das höchste Ziel des menschlichen Wissens ist, gemäß der Schelerschen Theorie von (tierischem) Instinkt, das sogenannte „größere Ganze“. Es handelt sich dabei nicht nur um die Erhaltung der eigenen Art, sondern auch und vor allem um die sinnvolle Entwicklung der Welt, die dann wiederum zum eigenen Vorteil genutzt werden kann.

2.3.1.2.6. Geist, Kultur und Religion

Geist, Kultur und Religion sind von Natur aus wesensverschieden und schaffen Ordnung der Dinge: „Man empfindet dunkel: Es gibt *eine* Idee vom Mensch, nach der der Mensch der Ort ist für das Auftauchen und Insichtreten einer Ordnung der Dinge, die von aller Natur wesensverschieden ist: Sie heißt Geist, Kultur und Religion!“⁶⁴ Die Person, die aufgrund ihres Geistes wegen ihres konstanten Handlungsbedarfs nach Sinn ihrer eigenen Existenz sucht, widmet sich Kultur und Religion. Der Mensch, als Lebewesen, wie auch als Person, tritt dabei als Kulturschöpfer und Gottsucher auf. Denn er sucht nach Existenzberechtigung, nach Sinn. Seine Menschlichkeit geht als Leidenschaft über sich hinaus. Damit übersteigt sie das eigene Individuum und die eigene Art. In diesem Übersteigen, im „über sich hinaus“, verliert sich der Mensch selbst. Natürliche Einheit des Menschen gibt es nicht. Es kann nur Einheit des Menschen durch die (gemeinsame) Idee Gottes als unendliche und einzig vollkommene Person geben. Denn der Mensch ist sich seiner eigenen Unvollkommenheit bewusst, strebt nach mehr, strebt „über sich hinaus“. Den Zweck seines Strebens, seiner eigenen Existenz, findet der Mensch in Gott. Denn Gott – so Scheler - als einzig vollkommenes Wesen, wird zum Ideal, zum sinngebenden Gedanken des Menschen. Der Mensch schafft sich Kultur und Religion als Anhaltspunkt, als Wegweiser, als sinnstiftendes Element in seiner ewig suchenden Existenz.

Hier ist die phänomenologische Position Schelers deutlich herauszulesen: Gott, als verbindendes und gleichzeitig konstituierendes Merkmal der Person, der menschlichen Gemeinschaft. Bei Plessner ist die Religion und mit ihr die Idee Gottes, als Nebenprodukt zu verstehen. Bei Scheler ist sie jedoch konstituierendes Element der Person. Plessner legt das Hauptaugenmerk auf die Kultur, während für Scheler der Geist die Basis für die Kultur darstellt. Religion, Kultur und Geist sind zwar wesensverschieden, dennoch legt der Geist gleichermaßen den Grundstein für Religion und Kultur. Während es Scheler in seinem Kulturbegriff hauptsächlich um die praktische Anwendung der menschlichen Fähigkeiten, beispielsweise den Werkzeuggebrauch, geht, sieht Plessner im

⁶⁴ Scheler, Max: *Zur Idee des Menschen*, in: *Abhandlungen und Aufsätze von Max Scheler, Bd 1; Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1915; S/357*

Zweck, im Gebrauch der Kultur, ein „größeres Ganzes“ vor. Inwiefern die Religion bei Plessner noch als die Person konstituierendes Element von Nöten ist, bleibt jedoch offen.

3. Philosophische Anthropologie nach Helmuth Plessner

3.1. Einführung in die Philosophische Anthropologie in Plessners Werk

Helmuth Plessner (1892 - 1985), vom Ausbildungsweg her Biologe, findet über seine wissenschaftssoziologische Arbeit um 1920 im Rahmen seiner Habilitationsschrift „Die Einheit der Sinne“⁶⁵ den Zugang zur philosophischen Anthropologie. Er betrachtet die Anthropologie als „Naturphilosophie“ oder „philosophische Biologie“, wie er in „Mit anderen Augen“⁶⁶ schreibt.

Mit seinem Werk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“⁶⁷ wird Plessner zum Mitbegründer der philosophischen Anthropologie als eigenständiger Disziplin. Aufgrund der Ähnlichkeit des Plessnerschen Ansatzes mit der Schelerschen Stufentheorie kam es zum Plagiatsvorwurf an Plessner – ein Streit der Jahrzehnte in Anspruch nahm⁶⁸. Im Vorwort dieses seines Hauptwerks bezieht sich Plessner zwar auf Scheler und nennt dessen Ansatz sogar als „Grundstein“⁶⁹ für die philosophische Anthropologie. Dennoch hält Plessner fest, dass sein Ansatz wesentliche Unterschiede zur Schelerschen Theorie aufweise. Während Schelers Stufentheorie die einzelnen Lebewesen den verschiedenen Stufen zuordnet, macht es Plessner genau umgekehrt und ordnet Positions- und Organisationsformen den Lebewesen zu. So versucht sich Plessner ebenfalls an einer Stufentheorie. Anhand der Diskrepanz zwischen der „Einbettung“ des Menschen in die physische Welt und seiner psychischen Beschaffenheit, sowie der Doppelaspektivität zwischen Leib und Körper, führt Plessner das Konzept der Positionalität und des „Grenzphänomens Mensch“ ein; mittels dieser Begrifflichkeiten erläutert er seinen Lebensbegriff.

Während Scheler in der Tradition der Phänomenologie steht, wendet sich Plessner bewusst gegen die phänomenologische Grundlage der philosophischen Anthropologie. In der Plessnerschen Stufentheorie fehlen die (Schelerschen) psychologischen Kategorien. An ihrer Stelle führt Plessner das Konzept der Positionalität ein. Er unternimmt damit den Versuch, den Menschen als Ganzes zu erfassen. Das heißt, den Menschen sowohl in seiner naturbedingten Position im Reich des Lebendigen, als auch in seinem Bezug zur Welt, zu begreifen.

65 bei Hans Driesch in Köln

66 Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009

67 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

68 „Die Stufen“ erfuhren keine ernsthafte Kritik, da die Wirkung des Werks vom Plagiatsvorwurf überschattet wurde.

69 *ibid*; S/5

3.1.1. „Die Stufen des Organischen und der Mensch“⁷⁰

In „Die Stufen des Organischen und der Mensch“⁷¹ stellt Plessner empiristischen und aprioristischen Ansatz gegenüber. Empiristen vertreten die Ansicht, der Mensch sei das letzte Glied einer organischen Entwicklung und nehme somit eine Sonderstellung ein. Spezifisch menschliche Ausprägungen wie Kultur, Intellekt, Bewusstsein, Gewissen und Geist, werden demnach als Naturprodukt gewertet. Folgt man dem Apriorismus kommen Geist und Bewusstsein dem Menschen von vornherein (daher „apriori“) zu. Daher werden Naturgeschehen und partikuläre menschliche Charakteristika, wie die oben genannten, zur (künstlichen) Konstruktion des Menschen erklärt.

Diese beiden Betrachtungsweisen werfen für Plessner die Frage nach der Bedingung für die Betrachtung des Menschen auf. Sein Hauptaugenmerk richtet er dabei auf die Betrachtung des Menschen als Subjekt geistig – geschichtlicher Wirklichkeit und als sittliche Person mit Verantwortungsbewusstsein. Die Frage, der sich Plessner daher vorab stellen muss, ist der Modus, die Frageform, nach dem Ursprung des menschlichen Geistes und Bewusstseins. Denn in der Formulierung der Frage und den verwendeten Termini liegt gleichzeitig der Weg zur Antwortfindung.

Der Mensch als (geistiges) Subjekt einer Realität, die Geschichte und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hat, muss in der Betrachtungsweise Bedingungen unterworfen werden, die eine spezifische Anschauung ermöglichen. Das selbe gilt für den Mensch als Person im moralischen Sinne, dem Verantwortungsbewusstsein und Gewissen zukommen. Ohne vorab festgelegte Bedingungen ist keine spezifische Anschauung, sondern nur eine allgemeine Betrachtungsweise möglich. Plessner erklärt in seiner Kritik den Fehler, den die philosophische Anthropologie mache: Sie bietet eine gesamtwissenschaftliche Betrachtungsweise, die bestimmten, den Ansatz einschränkenden Bedingungen, unterworfen ist. Eine so formulierte Fragestellung kann dem transdisziplinären Ansatz jedoch nicht mehr genügen.

3.1.2. Helmuth Plessners Kritik an vorangehenden Ansätzen

Durch die Auseinandersetzung mit Empirismus und Apriorismus, setzt sich Plessner nicht nur der Frage nach dem Ursprung des menschlichen Bewusstseins und Geistes aus. Er weist mit der Entscheidung zwischen diesen beiden Theorien auch den entscheidenden Weg für seinen Kultur- und Personbegriff.

70 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

71 *ibid*

Plessner zufolge scheitern sämtliche Ansätze, wie Naturalismus, Empirismus, Spiritualismus, Idealismus, und Apriorismus, da jede dieser Theorien eine Doppelwahrheit zwischen Bewusstseinsaspekt und Körperaspekt beinhaltet. Er fährt fort, dass die Einzelwissenschaften und ihre Begriffe aufgrund ihrer Beschränktheit nicht für eine grundsätzliche Darlegung des Menschen ausreichen. Daher schlägt er einen systematischen Ansatz vor, der die Existenzweise und Stellung des Menschen in der Natur grundlegend hinterfragt. Denn, wie oben beschrieben, darf die gesamtwissenschaftliche Betrachtungsweise nicht durch Bedingungen eingeschränkt werden.

Die philosophische Anthropologie betreffend, ist ein einzelwissenschaftlicher Ansatz jedoch auch nicht möglich, da dieser dem Anspruch den Menschen in seiner Ganzheit zu erfassen, nicht genügen würde. Die philosophische Anthropologie verlangt daher nach einem transdisziplinären Ansatz, dessen Perspektive nicht durch einzelwissenschaftliche Ansprüche eingeschränkt wird.

Plessner elaboriert weiterhin, dass es ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen und ohne Philosophie des Menschen keine Theorie menschlicher Erfahrung geben kann. Dieser Zusammenhang ist unumgänglich: Der Mensch, ein natürliches Wesen, das in seiner Umwelt, also in der Natur existiert, kann nur begriffen werden, indem sowohl Natur als auch natürlicher Ursprung des Menschen erfasst werden. Demnach behält Plessner recht, wenn er konstatiert, dass es ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen geben kann.

Die menschliche Erfahrung setzt sich wiederum aus den dem Menschen eigenen Mechanismen und Charakteristika, wie auch dem Einfluss der Natur auf den Menschen, zusammen. Somit müssen zuerst Natur und Mensch (inklusive zugehöriger Mechanismen) verstanden werden, um in weiterer Folge die menschliche Erfahrung, deren Zustandekommen, wie auch deren Gehalt und Wertigkeit, beziehungsweise Stellenwert im menschlichen Dasein erkennen und erklären zu können.

3.1.3. Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie gemäß Plessner

Um reine Geschichts- und/oder Kulturphilosophie zu vermeiden, ist es, gemäß Plessner, Aufgabe der philosophischen Anthropologie den Menschen in seinem natürlichen und existenzialen Umfeld zu erforschen. Der philosophischen Anthropologie bedarf es demnach eines eigenen Begriffsapparats *ohne* einzelwissenschaftlichen Ansatz.

An diesen tastet sich Plessner über mehrere Etappen sowie phänomenologische Deskription heran: Zunächst wird mit Hilfe der Hermeneutik eine geisteswissenschaftliche Grundlage geschaffen, die dann zur Konstruktion einer philosophischen Anthropologie führt. Diese Anthropologie wird auf Basis der Philosophie der Lebewesen und ihrer natürlichen Horizonte durchgeführt. Im Rahmen

dieses systematischen Ansatzes steht der Mensch im Mittelpunkt, insoweit er sich selbst Gegenstand und Zentrum ist.

3.2. Helmuth Plessners Stufensystem - Pflanze, Tier, Mensch

Nachdem die Grundlagen der Plessnerschen Anthropologie nun erläutert worden sind, wird im folgenden Abschnitt die Plessnersche Stufentheorie bezüglich Tier und Mensch im Kontrast zur Pflanze elaboriert:

Während Plessner die Pflanze *unmittelbar* in ihre Umgebung eingliedert, sind Mensch und Tier *mittelbar* in ihrer Umgebung. Plessner spricht Tier und Mensch eine geschlossene Organisationsform zu, der Pflanze jedoch eine offene Organisationsform. Was bedeutet das in weiterer Folge?

Auf Grund ihrer geschlossenen Organisationsform ergibt sich bei Tier und Mensch eine Dichotomie zwischen *formbarem* und *aufgelegtem* Leib. Wobei der Körper die Rolle des formbaren Leibes einnimmt. In seiner Formbarkeit ist er allerdings vom Leib abhängig. Tier und Mensch oszillieren daher konstant zwischen Körper-Haben und Körper-Sein. Tier und vor allem Mensch kommen in der ihnen eigenen Dichotomie nicht zur Ruhe. Sie *sind* Körper, aber *haben* auch Körper. Dieses permanente Hin- und Herschwingen zwischen den beiden Gegensätzen, ermöglicht, ja zwingt fast schon, Tier und Mensch zu einer Distanzhaltung gegenüber dem jeweils eigenen Leib.

3.2.1. Mensch und Tier im Vergleich

Wenngleich Tier und Mensch durch ihre geschlossene Organisationsform einander ähneln, ergeben sich in der vergleichenden Gegenüberstellung einige Unterschiede zwischen diesen beiden Lebewesen. Diese Differenzen, aber auch die auftretenden Gemeinsamkeiten zwischen Tier und Mensch, werden im folgenden Absatz dargestellt:

Tier und Mensch sind sich selbst vorweg, haben Gegenwart, Bewusstsein, Vergangenheit und Gedächtnis. Wenngleich das Tier auch Gedächtnis und Zeitbewusstsein hat, mangelt es ihm dennoch an Reflexionsvermögen. Nach Arlt⁷² kann der Mensch daher als Tier mit reflexiv gewordenem Körper bezeichnet werden. Der Mensch ist über seine Mitte hinaus, weiß aber um die Mitte seiner Existenz.

Während der Mensch körperlich Tier bleibt, kommen dem Tier „menschliche“ Eigenschaften wie Selbst, Handeln, Spontaneität, Gedächtnis, und Intelligenz zu, die das Tier dem Menschen annähern. Trotz seiner dem Tier ähnlichen physischen Beschaffenheit, liegt einer der wesentlichen

⁷² Arlt, Gerhard: *Philosophische Anthropologie*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001

Unterschiede, die den Menschen vom Tier abheben, in seiner exzentrischen Positionierung: „Oder aber die Begrenzung gehört zum Körper, beispielsweise durch eine Membran in sich. Solche Körper heißen organisch. Sie sind in sich, auch wenn sie äußerlich begrenzt sein mögen. Sie haben Positionalität. Offener Form der pflanzlichen Positionalität steht die geschlossene der tierischen gegenüber. Und diese zentrisch der exzentrischen Positionalität des Menschen.“⁷³ Der Mensch hat durch die ihm gegebene Selbstdistanz ein doppeltes Verhältnis zu seinem eigenen Körper: Er *ist* Körper, aber er *hat* Leib. Der Leib widerfährt dem Menschen, ist fast schon Bürde vor der es kein Entrinnen gibt. Durch dieses „Leiden“ unter dem eigenen Leib, distanziert sich der Mensch immer mehr von sich selbst, schafft es auf sich selbst zu schauen. Er bleibt in sich, ruht dort jedoch nicht. Er tritt aus sich heraus, sieht und erkennt sich selbst durch seine Exzentrizität als Körper *mit* Leib. Das Tier wiederum ruht in sich, kann aus sich und seiner Mitte nicht heraustreten, ist nicht exzentrisch. Dem Tier fehlt es demnach an Selbstreflexion. Ihm gelingt der letzte Schritt des aus sich Heraustretens nicht. Es kann sich selbst nicht objektivieren. Wenngleich es, wie der Mensch, zwischen Körper und Leib oszilliert, so ist es dennoch nicht exzentrisch, sondern zentrisch positioniert.

3.2.1.1. Spezielle Formen der Positionalität

Der Mensch lebt im Hier-Jetzt, lebt im Unmittelbaren, und steht dabei seiner Umwelt entgegen. Durch seine exzentrische Positionalität ist der Mensch zur Objektivierung fähig. Der Mensch kann nicht nur sich selbst aus der Distanz zum eigenen Körper-Leib betrachten, sondern ist auch in der Lage seine Umwelt zu Objektivieren. Daher lebt der Mensch nicht nur in seiner Umgebung, in der Natur, sondern gleichermaßen in (s)einer Objektwelt. Durch die Distanzierung von sich selbst, hat der Mensch nicht nur „Mich“, im Sinne von „mir widerfährt etwas“; sondern auch „Ich“, im Sinne von „ich tue etwas“. In seinem Wissen um sich selbst, und um das eigene Zentrum, wie auch wegen seines Selbstbewusstseins und seines Vermögens „Ich“ zu haben und zu sein, wächst der Mensch über sich und seine tierische Existenz hinaus. Die Positionierung des Menschen ist somit eine, die über den Fokus auf die unbewusste eigene Mitte hinausgeht. Der Mensch ist über seine Existenz, über sein Zentrum, hinaus. Plessner nennt den Mensch daher „exzentrisch“.

Das Tier wiederum ist zentrisch positioniert. Das bedeutet, dass dem Tier seine eigene Mitte verborgen bleibt. Es ruht zwar in seiner Mitte, kann aus dieser aber nicht hinaus, kann diese nicht als solche erkennen. Daher hat das Tier, im Gegensatz zum Menschen, zwar ein „Mich“, jedoch kein „Ich“. Da dem Tier das „Selbst Sein“ fehlt, und es keine Beziehung zu seiner positionalen

⁷³ Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009; S/6

Mitte hat, kann es über seine eigene Mitte nicht hinauswachsen. Dennoch sind Umgebung und Körperleib des Tiers auf seine positionale Mitte bezogen. Das Tier geht im Hier-Jetzt, in der unmittelbaren Gegenwart, auf. Es lebt aus seiner Mitte heraus und in seine Mitte hinein, aber niemals *als* Mitte. Hier manifestiert sich der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier. Da das Tier als Gesamtkörper *noch nicht* vollkommen reflexiv ist, kann es den letzten Schritt nicht gehen; es kann sich seiner Mitte nicht bewusst sein, sie nicht als solche begreifen. Das Sein des Tieres oszilliert somit um dessen Mitte, weshalb das Tier, gemäß Plessner, „zentrisch“ positioniert ist.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Tier und Mensch beschränken sich somit auf das körperliche Tiersein des Menschen, die Körper-Leib-Dichotomie und das vermittelt unmittelbare Verhältnis zur Welt aufgrund der geschlossenen Organisationsform.

3.2.1.1.1. Das „vermittelt unmittelbare Verhältnis zur Welt“⁷⁴

Mensch und Tier leben im Hier-Jetzt, wobei das Tier im Hier-Jetzt aufgeht, der Mensch nicht. Das „vermittelt unmittelbare Verhältnis zur Welt“⁷⁵ bezieht sich auf eben jenes Leben im Hier-Jetzt und den dadurch bedingten Zugang zur Welt. „Unmittelbar“ ist das Verhältnis von Tier und Mensch zur Welt deshalb, weil sie beide im Hier-Jetzt sind und durch ihre Zeitwahrnehmung dieses auch als solches erkennen können. Von der unmittelbaren Erfassung der Welt trennt Mensch und Tier kaum noch etwas. Dennoch ist das Verhältnis „vermittelt“, weil der Bezug zur Welt durch die eigene Mitte führt. Durch das Oszillieren zwischen Leib und Körper, gewinnen Tier und Mensch an Selbstdistanz, die wiederum die Welt als solche vermittelt.

3.2.1.1.2. „physis“ und „psychē“ bei Mensch und Tier im Vergleich

Physisch sind Mensch und Tier einander ähnlich, weisen eindeutige Gemeinsamkeiten auf. Die morphologischen Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier sind unübersehbar und evolutionär begründet. Die geschlossene Organisationsform nach Plessner, bringt Mensch und Tier einander noch näher. Dennoch ist das Tier der „in sich ruhende Mensch“⁷⁶, während der Mensch das „Tier außer sich“ ist. Das Tier ist, mangels Erkenntnis über die eigene Mitte, nicht dazu in der Lage. Es erkennt sich nicht selbst, es ruht in sich, in seiner Mitte. Der Mensch tritt durch seine Exzentrizität aus seinem Tier-Sein hinaus und existiert an und für sich als Subjekt-Objekt von Natur und Kultur. Der Mensch lebt demnach in einem konstanten Existenzkonflikt. Der wesentliche Unterschied

⁷⁴Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

⁷⁵ ibid

⁷⁶ ibid

zwischen Mensch und Tier manifestiert sich also in der *psychē*, während Mensch und Tier in ihrer *physis* einander kaum ähnlicher sein könnten.

3.2.1.1.3. Der Existenzkonflikt des Menschen

Der Mensch oszilliert zwischen seinem Empfinden als Subjekt und seinem Bewusstsein über die eigene Objektivität. Das bedeutet, dass der Mensch sich einerseits einem konstanten Schaffensdrang unterworfen sieht, andererseits Mittel und Raum braucht um diesem Drang Ausdruck zu verleihen. Er bewegt sich zwischen „physis“ und „psychē“, muss versuchen seine psychische und physische Beschaffenheit zu vereinen. In Kombination mit seinem permanenten Schaffensdrang, erschafft der Mensch Kunst, Wissenschaft und Sprache, kurzum: die Kultur. Letztere ist die Äußerung der menschlichen psycho-physischen Einheit. Ohne den basalen Existenzkonflikt des Menschen, wäre menschlich geschaffene Kultur undenkbar. Durch die Oszillation zwischen „physis“ und „psychē“ konfligiert der Mensch mit seiner Existenz. Der Mensch versucht mittels der Kulturschaffung einen Ausweg aus seinem Existenzkonflikt zu finden.

3.2.1.1.4. Zur Aktualität der spezifisch menschlichen Eigenschaften nach Plessner

Aus der eben erfolgten Erläuterung zur wesensmäßigen Unterscheidung zwischen Tier und Mensch ergeben sich einige spezifisch *menschliche* Eigenschaften. Zu diesen zählen die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung, symbolische Codierung in Form von Schrift, Reflexionsfähigkeit, umsichtiges und geplantes Handeln, schöpferische Gestaltung von sozialen (Lebens-)Verhältnissen, und technische Umgestaltung der Lebenswelt. Selbstdistanzierung wie auch Möglichkeit und Anlage zur Reflexion, sowie vorausschauendes und gezieltes Handeln gehören zu den grundlegenden menschlichen Eigenschaften, die unmittelbare Konsequenzen der exzentrischen Positionierung des Menschen sind. Plessner zählt auch Sprache zu den menschlichen Monopolen. Eine Feststellung, die in den Anfängen der Philosophischen Anthropologie durchaus zulässig war, da der damalige Wissensstand der Zoologie nicht dem heute aktuellen Stand entsprach.

Heute ist die Frage, ob Tiere Sprache haben, anders zu formulieren als im 20. Jahrhundert. Ging es damals noch um die Frage nach dem „ob überhaupt“, geht es heutzutage um die Frage nach dem „wie“. Dass Tiere sich mit einander verständigen und dazu ein sprachähnliches Codierungssystem verwenden, ist bereits nachgewiesen. Die Forschung widmet sich mittlerweile der Form des artspezifischen Codierungssystems. Die moderne Wissenschaft hat die Plessnersche Sprachtheorie also zum Teil widerlegt. Seit Jahren werden Delphine, die sich mit Klicklauten verständigen, in der Hoffnung ihre Sprache entschlüsseln zu können, erforscht. Ähnliches gilt für Primaten. Die Frage

nach dem Umfang des „Vokabulars“ der tierischen Sprachen ist zwar noch ungeklärt; fest steht allerdings, dass auch Tiere Sprache haben.

Bezüglich der Sprache als menschliches Unikat, spezifiziert Plessner weiter, dass symbolische Codierung, in Form von Schrift eine rein menschliche Erfindung sei. Auch hier ist der Plessnerschen Theorie zu widersprechen: Wenngleich Tiere keine Schrift im traditionell-menschlichen Sinne haben, so fliegen beispielsweise Bienen oder Vögel in bestimmten Formationen und nach besonderen Mustern, um mit Ihren Artgenossen zu kommunizieren, im Zweifelsfall etwas zu signalisieren. In diesem Fall ist zwar nicht von Schrift als solcher zu sprechen, dennoch von symbolischer Codierung.

Der aktuelle Wissensstand bezüglich der Kommunikationsformen von Tieren widerspricht der Sprachtheorie Plessners und deutet darauf hin, dass Sprache kein menschliches Spezifikum ist. Dennoch ist festzuhalten, dass die zoologische Forschung noch nicht weit genug fortgeschritten ist, um Plessner in allen Einzelheiten zu widerlegen.

3.3. Positionalität und Organisationsform

Im Folgenden wird präzisiert, wie es sich mit Positionalität und Organisationsform der Lebewesen in allgemeiner Hinsicht verhält:

Plessner unterscheidet zwischen organischem und anorganischem Körper, wobei Tier und Mensch in die erste Kategorie, die Pflanze in die zweite fallen. Demnach ist festzuhalten, dass der organische Körper Positionalität hat und von der Umwelt abgegrenzt ist. Dennoch sind alle Lebewesen (Pflanze, Tier und Mensch) in *und* gegen ihre Umgebung gestellt. In ihre Umgebung sind sie gestellt, als Lebewesen, das in seiner Umwelt lebt. Gegen ihre Umgebung sind sie wiederum gestellt, weil sie nicht nur in ihrer Umwelt existieren, sondern auch mit ihr interagieren können. Das schließt die Photosynthese der Pflanze, wie auch das Jagdverhalten des Tiers und den Schaffungs- und Gestaltungsdrang des Menschen mit ein.

Durch ihre Positionalität sind die Lebewesen sowohl in sich hinein, als auch über sich hinaus gesetzt.

Plessner unterscheidet weiterhin zwischen offener und geschlossener Organisationsform. Während die offene Form den Pflanzen zukommt, kommt die geschlossene Form den Tieren, somit auch dem Menschen, zu.

In „Die Einheit der Sinne“⁷⁷ hält Plessner fest, dass, der Mensch sich auf Grund der Positionalität des eigenen Körpers, selbst gegenwärtig ist. Der Pflanze jedoch mangelt es, auf Grund ihrer offenen Organisationsform, an Zentrum. Somit steht sie Tier und Mensch, die wegen ihrer geschlossenen Organisationsform Vermittlung und Selbstvermittlung haben, konträr gegenüber. Dies wird anhand nachstehender Tabelle veranschaulicht.

Lebewesen	Zentrum	Mitte eingenommen
Pflanze	Nein (offene Form)	x
Tier	Ja (geschlossene Form)	unvermittelt → zentrisch
Mensch	Ja (geschlossene Form)	vermittelt → exzentrisch

Da es der Pflanze an einem Zentralorgan, und somit auch an (Selbst-)Bewusstsein sowie einer Form der Repräsentation des Organismus als Ganzes mangelt, weist sie auch nur äußerlich Individualität auf. Des Weiteren ist sie ortsgebunden, und somit zwangsläufig zu einem hohen Grad an ihre unmittelbare Umgebung angepasst, da es ihr grundsätzlich an flexibler ortsabhängiger Anpassungsfähigkeit fehlt. Aus all diesen wesentlichen Merkmalen lässt sich ableiten, dass die

⁷⁷ Plessner, Helmuth: *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, Bouvier Verlag, 1965

Pflanze in ihrer Körperlichkeit vollkommen aufgeht. Die Ortsbewegung ist an sich ein Monopol des Tiers, wenngleich festsitzende Pflanzen, wie beispielsweise die Sonnenblume, durchaus im Stande sind eine Bewegung zu vollziehen. Es handelt sich dabei jedoch nur um eine Bewegung *an* der Pflanze, nicht *von* der Pflanze *ausgehend*.

Trotz ihres positionalen Charakters, hat die Pflanze keinerlei Beziehung zu ihrer Positionalität.

Die geschlossene Organisationsform gliedert den Organismus mittelbar in seine Umgebung ein und bietet somit das Potenzial zur Objektivierung von Situationen. Die Beziehung des Organismus zum Medium ist ein Kreislauf zwischen passiv hinnehmend und aktiv gestaltend. Der Körper bildet die Zwischenschicht zwischen dem Lebendigen und dem Medium. Es handelt sich folglich um eine vermittelt-mittelbare Beziehung.

Das Tier ist in die eigene Mitte gesetzt. Es ist zentrisch positioniert. Es erlebt sich aber nicht selbst und weiß nicht um seine Setzung in die eigene Mitte. Es kann nicht aus seiner Mitte hinaus, demnach nicht über sich selbst hinaus. Tiere sind mittelbar in ihre Umwelt eingegliedert, haben ein Zentralorgan, das als vermittelndes Element zwischen ihnen und ihrer Umwelt agiert. Da das Tier mittelbar in den Lebenskreis eingegliedert ist, kommt es zu einer doppelten Positionalisierung, nämlich *als* Körper einerseits und *im* Körper als Leib andererseits.

Das Tier oszilliert permanent zwischen Körper und Leib, lebt also im Doppelaspekt. Dennoch kann dem Tier kein Bewusstsein über seine eigene Positionierung und sich selbst zugeschrieben werden; wenngleich es sich selbst bereits zwei Mal gegeben ist (also ein Mal mehr als die Pflanze sich gegeben ist) und somit die Anlage zur Bewusstheit hat. Das Tier erfasst sich selbst nur als „Mich“, aber niemals als „Ich“.

Der Mensch ist exzentrisch positioniert. Er kann über sich hinaus und bleibt, im Gegensatz zum Tier, nicht zentrisch verhaftet. Er schafft den Schritt aus der eigenen Mitte. Die Positionalität des Menschen ist komplex: Der Mensch, der ebenfalls geschlossen organisiert ist, hat jedoch Ich-Bewusstsein, weil er sich selbst auf Grund seiner Exzentrizität drei Mal gegeben ist: Er ist sich *als* Körper, *im* Körper als Seele, und *außer* dem Körper *als* exzentrischer Blickpunkt gegeben. „Positional liegt ein Dreifaches vor: Das Lebendige *ist* Körper, *im* Körper [...] und *außer* dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt.“⁷⁸ Eben diese dreifache Positionalität ist es, die aus dem Menschen eine Person macht,

⁷⁸ Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009; S/11

deren Existenz wiederum auf nichts gestellt ist. Somit beobachtet der Mensch sich selbst, erlebt sich selbst zugleich als Einheit von Seele und Körper, wie er auch den Hiatus zwischen Seele und Körper erlebt.

Die Organe des Körpers mit Positionalität sind dem Positionsfeld gegenüber offen. Der Kreis des Lebens gliedert sich in Organismus und Positionsfeld, wobei der Organismus in das Positionsfeld eingegliedert ist. Der Körper erlangt seine Zentralität nur mittels seiner Organe, ist daher unselbstständig, weil er auf seine Organe angewiesen ist. In Bezug zu seinem Positionsfeld ist der Organismus exzentrischer Mittelpunkt. Dadurch wird der Hiatus zwischen Organismus und Umgebung überbrückt. Die aktive, wie auch die passive Interaktion mit der Umwelt werden ermöglicht. Der jeweilige Körper des Organismus und das entsprechende Positionsfeld, bilden den Organismus. Dieser ist den Einwirkungen anderer Körper ausgesetzt, da er in und gegen seine Umwelt gesetzt ist, und der Hiatus zwischen Organismus und Umgebung überbrückt wurde. Der lebendige Körper muss für beständige Korrektur offen sein. Er muss daher über das geschlossene System des Positionsfelds hinaus, zu einem offenen System gelangen. Das Positionsfeld ist Gegenwartswesen, ist Hier-Jetzt. Es ist somit offen auf die Zukunft bezogen.

Zusammenfassend bedeutet dies, dass alle drei Organismen gegen ihr Umfeld positioniert sind, wobei die Pflanze nur passiv gegen ihre Umwelt gesetzt ist, und somit eine offene Organisationsform hat; während Mensch und Tier, ob ihrer geschlossenen Organisationsform, gegenüber ihrer Umwelt eine offene Positionsfeldform aufweisen. Durch diese Positionalitäts- und Organisationsformen bilden Pflanze, Tier und Mensch, in aufsteigender Reihenfolge, die drei Stufen der Plessnerschen Theorie.

3.3.1. Wesentliche Unterschiede zwischen Tier und Mensch

Der Mensch unterscheidet sich rein physisch in folgenden Punkten vom Tier: aufrechter Gang, Großhirnentwicklung, Entwicklung von Händen⁷⁹. Weitere wesentlich menschliche Merkmale sind der Ausdruck in Sprache (statt Lauten), Werkzeugherstellung und Abstraktionsvermögen. Doch wie verhält es sich mit Positionsfeld- und Organisationsform? Inwiefern unterscheiden sich Mensch und Tier von einander, wenn man von den oberflächlich offensichtlichen Charakteristika absieht?

⁷⁹ die unter anderem keine Stützfunktion mehr ausüben, wie beispielsweise bei Affen.

3.3.1.1. Geschlossene Organisationsform, exzentrische Positionierung und dreifache Positionalität

Lebewesen der geschlossenen Organisationsform sind sich selbst gegenwärtig, wissen um ihr Umfeld und ihren eigenen Leib. Sie erleben „sich“.

Mensch und Tier unterscheiden sich wesentlich darin, dass letzteres zentrisch positioniert ist, und sein eigenes Zentrum ihm damit unmittelbar gegeben ist. Der Mensch wiederum, auf Grund seiner exzentrischen Positionalität, ist direkt ins Zentrum gesetzt. Er ist im Zentrum und außerhalb dessen zugleich, hat also kein identisches Selbst.

Aus dieser Unterscheidung ergeben sich folgende Monopole der menschlichen Positionalität: Der Mensch hat als einziges Lebewesen ein Ich, dem Reflexionsfähigkeit und Geist zukommen. Alle drei Attribute sind vor dem Hintergrund des leibkörperlichen In-Der-Welt-Seins zu verstehen. Die Hauptmerkmale der menschlichen Körperlichkeit sind daher Rückbezüglichkeit, Instrumentalität, Exteriorität, Expressivität. Der Mensch hat „Ich“ und „Mich“ (Rückbezüglichkeit), kann objektivieren (Instrumentalität), ist in sich und außer sich (Exteriorität) und leidet unter einem permanenten Schaffensdrang (Expressivität).

Das Tier als Erbmotoriker, muss nichts mehr erlernen, verlässt sich auf den ihm angeborenen Instinkt und seine Fähigkeiten. Der Mensch wiederum ist Erwerbsmotoriker, muss also erst erlernen, kann sich dementsprechend auch anpassen und seine Fähigkeiten je nach Bedarf und Situation variieren; kurzum, der Mensch ist im Stande seinen Leib zu verdinglichen. Gleichzeitig ist er sich über den ihm angeborenen Doppelaspekt von Körper und Leib bewusst.

Die dreifache Positionalität macht den Menschen zur Person, zum Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen, seiner Aktionen, seiner Initiative, seines Wissens und seines Wollens. Seine Existenz ist auf Nichts gestellt. Dadurch unterscheidet sich der Mensch wesentlich vom Tier, dennoch bleiben seine physischen Merkmale die eines Tiers.

Der Mensch ist exzentrisch positioniert und frontal gegen sein Umfeld gestellt. Er erlebt sein Erleben und findet sich in einem Doppelaspekt wieder. Es handelt sich dabei um die Dichotomie zwischen Sein innerhalb des eigenen Leibes, und Sein außerhalb des eigenen Leibes. Er lebt als Seele und als Körper, als psychophysisch neutrale Einheit beider Sphären. Er nimmt sich selbst als Ich wahr, hat Bewusstseinsimmanenz. Für ihn ist jede Erfahrung Bewusstseinsinhalt. Der Mensch weiß um sich selbst als Seele und Körper. Genau diese Attribute sind es, die dem Menschen erlauben zur Person zu werden. Denn als Person ist der Mensch Subjekt seines Erlebens, seiner

Wahrnehmungen, seiner Aktionen, seiner Initiative, seines Wissens, seines Wollens. Dennoch ist seine Existenz auf Nichts gestellt. Er sucht nach sinnstiftenden Elementen in seinem Leben, sucht nach Existenzgrund und -berechtigung. Sein konstanter Schaffensdrang nötigt ihn dazu. Erst die Person ist es, der dieses Leiden bewusst wird und die einen Ausweg aus demselben sucht.

3.4. Der Mensch als Vollzugswesen

Wie bereits erläutert ist der Mensch konstitutiv ort- und heimatlos und verfügt über die Fähigkeit sich von sich selbst zu distanzieren. Er ist sich seines Ichs bewusst und kann auf sich selbst „zurückgreifen“. Durch diese Prämissen, nämlich (organisches) Zentrum der Positionalität und Distanz zu sich selbst, ist sich der Mensch als Mitte gegeben. Festzuhalten ist, dass das positionale Moment, das Zentrum der Positionalität, die notwendige Bedingung für die menschliche Distanz zu sich selbst sind. Es bewirkt die Rückbezüglichkeit des Körpers und des Menschen Bewusstsein über die Zentralität seiner Existenz, oder vereinfacht ausgedrückt: über die eigene Mitte. Die positionale Mitte existiert jedoch nur im Vollzug, ist nur durch das permanente Tun des Menschen für ihn erkennbar. Durch die konstitutive Ort- und Heimatlosigkeit sieht sich der Mensch zu konstantem Handeln gezwungen und erfährt seine Mitte permanent. Er befindet sich demnach in einem regressus ad infinitum des Selbstbewusstseins, der sich in Außenfeld, Innenfeld und Bewusstsein spaltet. Das Außenfeld bezeichnet hier die Umgebung des Menschen, mit der er interagieren und sie für sich nutzen kann. Das Innenfeld ist die positionale Mitte des Menschen, das Bewusstsein über die eigene Existenz, kurzum: das Innenleben des Menschen. Das Bewusstsein ist das reflexive Vermögen des Menschen, das ihn wesentlich vom Tier unterscheidet.

Aufgrund seiner Exzentrizität und seines aufgezwungenen Tatendrangs, muss der Mensch „[a]ls exzentrisch organisiertes Wesen [...] sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*.“⁸⁰. Daher befindet er sich im kontinuierlichen Vollzug seiner selbst. Durch diesen Widerspruch entsteht eine Antinomie zwischen dem Menschen, der sein Leben führen muss, und dem selben Menschen, der sein Leben bereits lebt. Einfacher ausgedrückt zwischen „zu dem machen“ und „was er schon ist“. Diese gespaltene Existenz ist die Basis für die konstitutive Ort- und Heimatlosigkeit des Menschen. Der Mensch ist also zum Vollzug gezwungen.

In seiner exzentrischen Positionsform, die seine Mitweltlichkeit und seine Sozialität bedingt, entwickelt der Mensch, als *zoon politikon*, einen unerschöpflichen Schaffensdrang. Die Folge des unermüdlichen Schaffens ist ein Hang zur Künstlichkeit. Denn der Mensch selbst ist künstlich, ist ein Konstrukt seiner selbst, und existiert nur im Vollzug tatsächlich. Das schöpferische Tun des Menschen ist nichts anderes als eine Ausdrucksleistung. So erfindet der Mensch nur eine Form des Ausdrucks dessen, was es bereits gibt⁸¹. Um diesem Vollzugsdrang Ausdruck zu verleihen, schafft

80 Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009; S/16

81 Am Beispiel des Grammophons und der Schallwellen lässt sich dies manifestieren. Schallwellen gab es bereits, bevor der Mensch sie für sich nutzte. Mit der Erfindung des Grammophons, lernte der Mensch mit den Schallwellen

der Mensch das Werkzeug, das in der Konsequenz den Grundstein für die Erschaffung der Kultur legt. Seine aufgezwungene Expressivität drängt den Menschen permanent dazu, sich selbst zu verwirklichen. Von Beginn seiner Existenz an, verwirklicht(e) der Mensch sich selbst. Durch die konstante Erweiterung und Weiterentwicklung der Kultur des Menschen entsteht (Kultur-)Geschichte. Der Mensch hat also nicht nur Gegenwart und Zukunft, sondern ist sich auch seiner Vergangenheit bewusst. Denn der Mensch erfährt die Realität einerseits vermittelt durch die Erscheinung von Dingen, andererseits unmittelbar durch die aktuelle Gegebenheit eines Dings. Somit hat der Mensch Bewusstseinsimmanenz. Alles Erfahrene ist für ihn Bewusstseinsinhalt, ist Geschichte.

Während sich das Lebewesen Mensch so konstituiert, ist die Existenz der Person gleichsam auf Nichts gestellt: „[...] heißt *Person*. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt.“⁸²

3.4.1. Gesellschaft und Gemeinschaft

Nach Plessner stellt die Gesellschaft den Modus sozialer Realisierungen dar. Da es ihr an Unmittelbarkeit mangelt, erlaubt die Gesellschaft Rollenspiel, Schauspiel und Täuschung. Dadurch spielt die Anerkennung der jeweils Anderen in der Öffentlichkeit der Gesellschaft eine entscheidende Rolle. Da die Gesellschaft Täuschungen u.ä. erlaubt, wird die Anerkennung der anderen Individuen in der Gesellschaft im Rahmen von Rollenspielen und Machtspielen gefordert. Konträr dazu steht die Gemeinschaft, die die soziale Unmittelbarkeit, in Form von Geborgenheit und Einigkeit (im Sinne von Verschmelzung), darstellt. In der Gemeinschaft mangelt es an Individualität. Rollenspiele und Machtspiele sind hier jedoch obsolet, da die Anerkennung innerhalb der Gemeinschaft aufgrund ihrer sozialen Unmittelbarkeit a priori gegeben ist.

umzugehen, sie zu gebrauchen. In weiterer Folge entstanden nicht nur Musikaufnahmen sondern auch Sprachaufnahmen.

82 Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009; S/11

3.5. Kultur

Den Ursprung der Kultur sieht Plessner in zwei Ansätzen fundiert: Er unterscheidet zwischen Spiritualismus und Naturalismus. Der Spiritualismus erklärt die Kultur auf Basis des Geistes. Demnach ist die Kultur entweder Schöpfung Gottes oder des Menschen. Der Naturalismus wiederum sucht die Basis kultureller Betätigung in der Geistigkeit des Menschen.. Nach Plessner gibt es eine positive und eine negative Modifikation der naturalistischen Theorie zum Ursprung der Kultur:

- Die positive Modifikation, gemäß Darwin, besagt, dass der Mensch mittels seiner Intelligenz und der Ausbildung der Hände, die Kultur als Lebenserhaltung, als Lebensförderung schafft.
- Die negative Modifikation, nach Nietzsche und Freud, sieht den Menschen als krankes Tier, das wegen seiner Triebverdrängung die Kultur schafft, um diese Mängel zu kompensieren.

Plessners Ansatz ist zwischen diesen beiden Theorien zu orten. So sieht er die Schaffung der Kultur als Konstrukt des Menschen, gleichzeitig aber als Lebenserhaltung. Denn ohne seinen konstitutiven Schaffensdrang zu verwirklichen, würde der Mensch in seiner Ort- und Heimatlosigkeit zu Grunde gehen. Die Kultur und alles, was mit ihr einhergeht, ist also Lebenserhaltung des Menschen. Dennoch ist hier nicht die Form der Lebenserhaltung im Sinne der positiven Modifikation des Naturalismus gemeint, sondern eine abstraktere Form derselben. Gleichzeitig ist die Kultur etwas Künstliches, das der Mensch geschaffen hat. Plessners Zugang ist demnach als spiritualistische abstrakte Form der positiven Modifikation der naturalistischen Theorie zu verstehen.

Nach Plessner besteht der Grund zur Kultur also im konstitutiven Ungleichgewicht des Menschen, das dieser vergebens versucht wiederherzustellen. Wegen seiner Exzentrizität stellt der Mensch Anforderungen an sich selbst und befindet sich im konstanten Vollzug in dem er sich selbst permanent zu übertrumpfen versucht. Der Ursprung der Kultur sind Werkzeug, Sitte und Werk.

3.5.1. Drei anthropologische Grundgesetze

Die Person ist nur im Aktvollzug. Der Mensch muss „sich erst zu dem machen, was er schon ist“⁸³, befindet sich somit konstant im Prozess des Werdens. Da die Welt des Menschen aus Kultur, Geschichte und Gesellschaft (im Sinne der Vergesellschaftung) besteht, ergeben sich drei Vollzugsmöglichkeiten der menschlichen Selbstvermittlung, oder, einfacher ausgedrückt:

83 Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009; S/16

Drei anthropologischen Grundgesetze:

- Natürliche Künstlichkeit
- Vermittelte Unmittelbarkeit
- Utopischer Standort

Alle drei anthropologischen Grundgesetze vermitteln zwischen dem Doppelaspekt, dem der Mensch sich ausgesetzt sieht. Darunter fällt auch die Dichotomie zwischen Körper und Leib.

3.5.1.1. Das „Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“⁸⁴

Das „Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“⁸⁵, beinhaltet den Prozess der menschlichen Kultivierung. Der Mensch fühlt sich, ob seiner exzentrischen Positionalität, hälftenhaft, ergänzungsbedürftig und konstitutiv heimatlos, wie Witteriede schreibt: „Der Mensch ist auf Grund seiner exzentrischen Positionsform existenziell ergänzungsbedürftig, hälftenhaft und konstitutiv heimatlos.“⁸⁶ Um seinen konstanten Schaffenstrieb zu befriedigen, schafft der Mensch die Kultur und nutzt diese als seine Lebensgrundlage, wobei die Kultur den Endzweck der Erfindung und Erschaffung des Werkzeugs darstellt.

Der Mensch, der sich von seinem Lebendigsein abhebt, findet sich in einem konstanten Schaffens- und Schöpfungsprozess wieder, der ihm erlaubt „sich zu dem zu machen, was er schon ist“. Seine Weltzugehörigkeit drückt er in Erfindungen und Entdeckungen aus, wobei letztere den Sinnzusammenhang mit der Welt herstellen, und bereits vor der Erfindung des ersten Werkzeugs existierten⁸⁷.

Durch seine Exzentrizität und das „Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“, führt der Mensch ein produktives Leben, das den Anlass zur Kultur bietet – durch sein rastloses Tun tritt der Mensch in einen kulturstiftenden Prozess ein.

3.5.1.2. Das „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit“⁸⁸

Das „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit“⁸⁹ bezieht sich auf das konstante Ausdrucksbedürfnis des Menschen. Demnach unterliegt der Mensch einem permanenten Bedürfnis nach Mitteilung und

84 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

85 ibid

86 Witteriede, Heinz: *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie*. Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2009; S/78

87 Auch hier steht der Mensch als Lebewesen dem Tier konträr gegenüber. Das Tier kann finden, aber nicht *erfinden*, und somit auch nicht entdecken.

88 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

89 ibid

Gestaltung, das sich in rastlosem Tun und Gestalten äußert. Aus diesem entsteht ein unstillbares Verlangen nach Ausdruck, das den Menschen dazu antreibt immer wieder aufs Neue zu erschaffen und zu erfinden. Plessner unterscheidet hier streng zwischen Geschichte und Kultur: Während er die Kultur als ahistorisch und künstlich bezeichnet, ermöglicht erst die Geschichte den (kulturellen) Ausdruck (des Menschen) fasslich zu machen. Der historische Charakter des Menschen liegt allein in seiner Expressivität begründet.

3.5.1.3. Das „Gesetz des utopischen Standorts“⁹⁰

Das „*Gesetz des utopischen Standorts*“⁹¹ erklärt vor dem Hintergrund der exzentrischen Position des Menschen, dessen konstante Ortlosigkeit. Da der Mensch sich seiner selbst bewusst ist, somit „hinter sich“⁹² gekommen ist, leidet er an Ort- und Wurzellosigkeit, muss sich somit einen utopischen Standort schaffen. Den Ausweg aus der Ortlosigkeit findet er in der Religion.

Durch seine konstitutive Wurzellosigkeit, die sich in der Realität der Weltgeschichte widerspiegelt, und durch die Erkenntnis von Individualität und Einmaligkeit der Welt, sucht der Mensch nach einem notwendigen Weltgrund. Diesen findet er im Absoluten, in Gott. Durch die Religion findet der Mensch Sinn in seinem Leben und Sinn in seinem Tod. Dennoch hegt er, auf Grund seines utopischen Standorts, permanent Zweifel an der Existenz Gottes. Die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz liegt bei Plessner in der Religion. Bei Scheler findet der Mensch in erster Linie Halt in der Metaphysik. Dieser Unterschied zwischen den Theorien von Plessner und Scheler erklärt sich durch die phänomenologische Verhaftung Schelers. Dennoch sieht auch er die Religion als Nonplusultra der menschlichen Existenz. Ohne Religion, ohne Metaphysik, ist der Mensch in seiner Existenz verloren. Wie auch bei Plessner, ist bei Scheler das Sein der Person auf Nichts gestellt. Den Ausweg aus dieser Orientierungslosigkeit bieten Religion und Metaphysik, beziehungsweise der Glaube an ein absolutes, vollkommenes Wesen, nämlich Gott. Dass der Mensch die Sinnhaftigkeit seiner Existenz auch ohne Religion erklären kann, wird im letzten Abschnitt dieser Arbeit erläutert.

90 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

91 *ibid*

92 „[...] so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es *Ich*, der „hinter sich“ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol.“ - Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975; S/290

3.6. Das Verhältnis Mensch – Person bei Helmuth Plessner

Die Beziehung zwischen Mensch und Welt ist eine dreifache. Sie besteht aus Innenwelt, Außenwelt, und Mitwelt. In diesen „Welten“ oder Sphären, äußert sich die dreifache Positionalität des Menschen:

3.6.1. Die Außenwelt

Die *Außenwelt*, in der sich die raum-zeitliche Ausdehnung der Umwelt widerspiegelt, umgibt die Person, und fungiert als positionale Steigerungsform des Umfelds des Tieres. Das Tier hat – im Gegensatz zum Menschen – nur Gegenwart. Es hat weder Vergangenheit noch Zukunft. Es ist sich daher der raum-zeitlichen Ausdehnung seiner Umwelt nicht bewusst. Der Mensch ist in der Außenwelt also bereits über sein tierisches Sein hinaus. Umfeld und Außenwelt sind dennoch nicht in einander überführbar. Sie bestehen als Doppelaspekt, der vom Menschen als solcher erkannt wird. Die Außenwelt erlaubt ihm sein Umfeld als Körper und Leib zu erleben und wahrzunehmen. Sie ist das von Dingen erfüllte Umfeld, also die direkte Umgebung des Menschen.

3.6.2. Die Innenwelt

In der *Innenwelt* spiegelt sich die Zerfallenheit des Menschen mit sich selbst wieder. In der Innenwelt erlebt der Mensch die Welt im Leib, und hat Wissen um sein „Selbst-sein“. Sie steht der Außenwelt konträr gegenüber und erlaubt dem Menschen die Distanz zu sich selbst zu wahren. Die Innenwelt spiegelt demnach die Welt des Menschen *im* Leib wieder. Der Mensch erlebt, erleidet, spürt und bemerkt in der Innenwelt, kurzum: er erlebt sein Ich. Bei der Gegenüberstellung von Realität der Innenwelt und Realität der Außenwelt, also von Sein und Erscheinung, entsteht ein Hiatus. Dieser erfüllt die Person.

Durch seine Exzentrizität und die Innenwelt erkennt der Mensch sein „Selbst-Sein“ und hat Handlungsfreiheit. Die Differenz der besonderen Positionalität zwischen allgemeinem Ich und individuellem Ich kann der Mensch als Person jedoch nur im Zusammenhang mit anderen Personen erkennen.

In der Innenwelt des Menschen bilden Exzentrizität und Person den Doppelaspekt zwischen Seele und Erlebnis, wobei die Seele das Erleben bedingt. Ohne Seele ist der Mensch nicht fähig seine Umwelt zu erleben. Die Seele ist hier zwar nicht gleichzusetzen mit „Person“; es gilt dennoch

anzumerken, dass der Mensch als bloßes Lebewesen - wie in vorherigen Abschnitten bereits erläutert – das weiterentwickelte Tier darstellt. Erst als Person hat der Mensch Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt.

3.6.3. Die Mitwelt

Die *Mitwelt*, die vom Rang her über Außen- und Innenwelt steht, ist die Manifestation der menschlichen Exzentrizität. Sie trägt die Person durch ihre Handlungen. In der Mitwelt befindet sich auch die soziale Sphäre, die Sphäre des „Wir“ und des Geistes, wobei der Geist weder Seele, noch Subjekt, noch Bewusstsein, noch weitere Realität darstellt, sondern schlichtweg exzentrische Positionsform. Die Mitwelt ist die Welt des Geistes und ist dem Menschen durch seine Exzentrizität gegeben, selbst wenn der Mensch sich nicht in einem sozialen Umfeld befindet. In der Sphäre des Geistes wird der Mensch auf Grund seiner Positionsform zur Person.

Die Mitwelt ist die soziale Sphäre des Menschen; sie zeigt dem Menschen seine soziale Umwelt, die aus anderen Personen besteht, seine Vergesellschaftung, seine a priori Eingebundenheit in eine Gesellschaft. In der Mitwelt erfasst der Mensch seine eigene Position durch die Vergesellschaftung mit seinen Mitmenschen. Der Mensch erfasst sich selbst als Teil eines „größeren Ganzen“⁹³ durch die Mitwelt. Die Mitwelt ist ebenfalls die Welt in der der Mensch die Wir-Form des eigenen Ichs erfassen kann. Er erkennt sich selbst nicht nur als Individuum, sondern auch als Teil einer Gesellschaft, in der er agiert.

93 Im Sinne der Vergesellschaftung.

4. Zwischenresumé

Die philosophische Anthropologie, als transdisziplinäre Wissenschaft vom Menschen, wurde von Scheler in ihren Ansätzen fundiert und sowohl von ihm als auch von Plessner weitergeführt. Während Scheler in der phänomenologischen Tradition verhaftet bleibt und die Metaphysik zu einem wesentlichen Teil seiner philosophischen Anthropologie macht, schafft Plessner den Sprung über die Phänomenologie hinaus. Er wendet sich mehr dem Menschen als Lebewesen zu, als es Scheler getan hat, und greift stärker auf anthropologische Ansätze zurück. Im Folgenden wird in aller Kürze zusammengefasst, was bisher erklärt wurde um in einem letzten Schritt einen neuen Personenbegriff fundiert darzulegen.

4.1. Mensch und Tier in Max Schelers Werk

Scheler legt nicht fest, ob dem Tier, gleich dem Menschen, Intelligenz zukommt. Er wirft jedoch die Frage auf, ob der *Unterschied zwischen Tier und Mensch nur gradueller Natur* ist, oder doch ein Wesensunterschied?

Das Verhältnis zwischen Tier und Umwelt beschränkt sich, im Vergleich zum menschlichen Verhalten, das eine gewisse Weltoffenheit widerspiegelt, auf eine wechselseitige Beeinflussung und Veränderung. Das bedeutet, dass das Tier lediglich auf Umwelteinflüsse reagiert, die Umwelt jedoch nicht für sich nutzen kann. Dagegen könnte man einwenden, dass Vögel beispielsweise Nester bauen und so die Natur für sich nutzen. Der Nestbau der Vögel ist jedoch als bloße Reaktion auf Umwelteinflüsse (in diesem Fall die Gefährdung durch andere Tiere) zu interpretieren. Der Vogel vermag es nicht, den Nestbau für sich entdecken. Er reagiert vielmehr auf seine Instinkte, derer er sich jedoch nicht bewusst ist. Der frühe Mensch wusste die Natur für sich zu nutzen, und sich Hütten aus Holz zu bauen. Er konnte den Hüttenbau für sich entdecken, die Umwelt für sich nutzen.

Der Mensch als Lebewesen ist und bleibt Tier. Daraus schließt Scheler, dass der Mensch ein weltoffenes Tier ist, dessen Weltoffenheit durch den Geist bedingt ist. Der Mensch verfügt somit über Gegenstandserkenntnis, und kann seine physiologische und psychologische Beschaffenheit ebenfalls vergegenständlichen. Er kann seine Hände als Werkzeug nutzen, um künstliches Werkzeug zu schaffen. Er kann als Person im Rahmen von Rollenspielen, Schauspielerei und Täuschung andere Individuen manipulieren, wie Plessner später konstatiert. Der Mensch hat gemäß Scheler also nicht nur Geist, sondern auch Zentrum und Möglichkeit zur Rückmeldung der Umwelt

an eben jenes Zentrum. Er ist sich dreifach gegeben und ist Person. Das Tier hat zwar eine Möglichkeit zur Rückmeldung, ist sich jedoch nur zweifach gegeben. Die Pflanze, wenngleich sie ein „Innesein“ und somit Beseeltheit hat, hat keine Möglichkeit zur Rückmeldung der Umwelt an ein Zentrum. Sie ist sich nur einfach gegeben. Witteriede schreibt dazu: „Sind lebende Dinge doch wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß sie – im Gegensatz zu *anorganischen Körpern* – neben den Beobachtern objektiv ersichtlichen Phänomenen der Selbstbewegung, -formung, -begrenzung etc. ein „Fürsich- und Innesein besitzen“. Sie werden sich selbst inne, sind sich selbst gegeben – und eben dieses Wesensmerkmal ist es, von dem sich in seiner Anschauung zeigen läßt [sic!], daß [sic!] es eine „innigste Seinsgemeinschaft“ mit objektiven Lebensphänomenen bildet, daß [sic!] es „die psychische Seite“ selbständiger Lebensäußerungen – das *psychische Urphänomen* des Lebens“ ist.“⁹⁴

4.1.1. Schelers Modell des Geistes

Das Zentrum des Geistes ist die Person. Sie ist weder gegenständliches, noch dingliches Sein. Sie ist ein sich konstant selbst vollziehendes Gefüge von Handlungen. Demnach ist sich die Person ausschließlich in und durch ihre Handlungen gegeben. Der Geist befähigt den Menschen seine Triebe zu unterdrücken. Er (der Geist) fungiert somit als Freudsches Über-Ich.

Der Mensch hat weiters Ding- und Substanzkategorie. Er hat einen eigenen Raum dessen Zusammenhang ihm durch seine Sinne gegeben ist. Der Mensch hat Geist. Dieser ist jedoch gegenstandsunfähig und reine, pure Aktualität. In den folgenden Abschnitten wird die Schelersche Theorie des Geistes erarbeitet und letztendlich zusammengefasst.

4.1.1.1. Scheler, Plessner und der Leib-Seele Dualismus

Bei Scheler besteht zwischen physiologischem und psychologischem Lebensprozess ein rein phänomenaler Unterschied, da die beiden Lebensprozesse nur zwei verschiedene Seiten eines übermechanischen Lebensvorgangs darstellen. Dementsprechend gibt es bei Scheler keinen realen Leib-Seele Dualismus, da für ihn das psychophysische Leben eine Einheit darstellt. Er unterscheidet hingegen zwischen Geist und Leben. Sie stehen in wechselseitiger Bedingung zu einander, da das Leben den überräumlichen und überzeitlichen Geist aktiviert, der Geist jedoch das Leben ideiert.

Plessner wiederum unterscheidet nach Descartes'scher Tradition zwischen „physisch“ und „psychisch“, also zwischen „res extensa“ und „res cogitans“. Die Welterkenntnis des Menschen

⁹⁴ Witteriede, Heinz: *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie*. Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2009; S/22

gliedert sich in Erkenntnis des Körpers und Erkenntnis des Ichs, also auch hier in „physis“ und „psyché“. In Bezug auf Wissenschaften teilt sich die Erkenntnis in Physik und Psychologie. Konkret bedeutet das, dass die Innenwelt des Menschen psychisch, die Außenwelt physisch ist. Der Leib-Seele Dualismus ist bei Plessner wesentlicher Teil seiner philosophischen Anthropologie.

4.1.1.2. Religion und Metaphysik bei Scheler und Plessner

Da die Existenz des Menschen bei Scheler, wie auch die der Person bei Plessner auf Nichts gestellt ist, sieht der Scheler'sche Mensch respektive die Plessner'sche Person sich mit Fragen nach dem Weltgrund und nach dem Grund für das individuelle Sein konfrontiert. Welt-, Selbst- und Gottesbewusstsein sind untrennbar von einander und bilden eine Struktureinheit. Denn der Mensch ist weltexzentrisch und entdeckt gleichsam die Inhalte der Welt. Zur Beantwortung der menschlichen grundlegenden Fragen kann sich der Mensch entweder der Metaphysik oder der Religion bedienen. Wobei letztere als Schutz, beziehungsweise Bergungs- und Stützbewegung, somit als Ausweg aus dem Nihilismus, dient.

Hier zeichnet sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Schelers und Plessners Zugang zur Religion ab. Scheler sieht die Religion als Stützbewegung, als Reaktion auf die mögliche Existenz des absoluten Nichts. Bei Plessner entwickelt der Mensch die Religion auf Grund seiner Wurzellosigkeit, um sich – zumindest im Abstrakten – geborgen zu fühlen.

Scheler konstatiert, dass das vom Menschen erfundene Werkzeug mehr als rein okkasionelles (Hilfs-)Mittel zur Erfüllung eines Zwecks ist. Es ist Mittel zur Bedürfnisbefriedigung, und der Verstand wird zur Expression eines Mangels an Organen. Der Mensch kompensiert seine physisch benachteiligte Situation (im Vergleich zum Tier) mittels Verstand und Werkzeug, in weiterer Folge entsteht Kultur. Scheler bedient sich einer Form der negativen Modifikation des Naturalismus, wie Plessner es nennt. Bei Scheler ist der Mensch das kranke, das physisch benachteiligte Tier, das diesen Nachteil kompensieren muss. Es kommt zur Ausbildung von Werkzeug.

Plessner wiederum, wie bereits erläutert, wendet sich eher der positiven Modifikation zu, wenngleich auch in abstrakter Form. Auch hier zeichnen sich deutliche Unterschiede zwischen Schelers und Plessners philosophischen Anthropologien ab.

4.2. Positionalität und Organisationsform bei Plessner

Bei Plessner ändert sich der Charakter der Positionalität mit der Organisationsform. Aufgrund seiner Positionalität kann der organische Körper nur sein, indem er ist. Seine Seinsweise ist also ein konstanter Prozess des Werdens, in dem er über sich hinaus wächst. Die Positionalität ist dem Körper bis zu seinem Tod eigen. Die Positionalität eines Lebewesens hängt bei Plessner von dessen Organisationsform ab. Zunächst unterscheidet er zwischen organischem und anorganischem Körper. Der anorganische Körper hat keine Grenze, ist rein raumerfüllend und ist somit auch nicht über sich hinaus. Das bedeutet, dass er keinerlei Möglichkeit hat, seine Umwelt als solche wahrzunehmen, mit ihr zu interagieren. Er hat keine Mitte und ist sich nicht gegeben.

Der organische Körper wiederum hat Grenze und Positionalität. Er ist innerhalb und außerhalb seiner selbst und gegen seine Umgebung gestellt. Er ist raumbehauptend und hat einen natürlichen Ort. Durch seinen positionalen Charakter hat er ein Zentrum und *hat* Umwelt. In diesem Fall stehen Umgebungsfeld und Organismus einander konträr gegenüber.

Ein lebendiger Körper, sofern er Vielzeller, also mehrstufiges Lebewesen, ist, befindet sich stets in der Diskrepanz zwischen dinglicher Selbstständigkeit und vitaler Unselbstständigkeit. Die dingliche Selbstständigkeit bezeichnet die Interaktion mit der Umwelt, das bloße individuelle Sein des Körpers. Die vitale Unselbstständigkeit ist die Abhängigkeit von körperlichen Bedürfnissen und Funktionen. Die Lösung dieses Konflikts besteht in der Differenz zwischen offener und geschlossener Organisationsform, wobei die offene Organisationsform der Pflanze zukommt, die geschlossene Organisationsform dem Tier. Die offene Organisationsform, der es an Zentrum mangelt, bindet den Organismus unmittelbar in seine Umgebung ein.

4.2.1. Der Mensch als höhere Lebensform

Dem Menschen, als physisch benachteiligtem, aber psychisch fortschrittlicherem Tier kommt ebenfalls die geschlossene Organisationsform zu. Dennoch ist der Mensch *keine* höhere Lebensform als das Tier, sondern eine höhere Seinsform. Der Unterschied zwischen Lebens- und Seinsform liegt im Leib-Seele Dualismus. Während dieser bei Scheler durch die Einführung der Kategorie des Geistes kaum vorhanden ist, tritt er bei Plessner in tragender Rolle auf. Die Lebensform bezeichnet die physische Beschaffenheit des Lebewesens. In diesem Fall ist anzumerken, dass der Mensch auf Grund seiner nachteiligen Ausbildung des Körpers wohl dem Tier unterzuordnen ist; in dem Sinne,

dass das Tier physisch begründete Vorteile hat. Somit ist das Tier in der Kategorie der Lebensform höher einzuordnen als der Mensch.

4.2.2. Der Mensch als höchste (bisher bekannte) Seinsform

Ein Organismus der nach geschlossener Form organisiert ist, erreicht zwangsläufig ein höheres Seinsniveau als ein nach offener Form organisierter Organismus. Das liegt darin begründet, dass offen organisierte Organismen *in* ihre Umwelt gestellt sind und nicht gegen sie. Es mangelt ihnen auch an einem Zentrum an das Einflüsse aus der Umwelt gemeldet werden können. Geschlossen organisierte Organismen sind *gegen* ihre Umwelt gestellt und haben ein Zentrum. Sie sind in der Lage zur Rückmeldung an ein Zentrum und können mit ihrer Umwelt interagieren. Sie sind dementsprechend weiter entwickelt als Organismen mit offener Organisationsform. Dennoch ist die Differenz zwischen Pflanze (offener Organisationsform) und Tier (geschlossene Organisationsform) nicht empirischer Natur sondern ein ideeller Unterschied. So schweben beispielsweise Korallen und Pilze in diesem Graubereich. Sie sind höher entwickelt als Pflanzen, aber unterentwickelt im Vergleich zu Tieren. Der Übergang zwischen Pflanze und Tier ist fließend.

Unter den Organismen mit geschlossener Organisationsform ist weiter zwischen Mensch und Tier zu differenzieren. Das Tier unterscheidet sich durch seine Lernfähigkeit und Assoziationsfähigkeit wesentlich von der Pflanze, der diese Eigenschaften nicht zukommen. Mensch und Tier haben beide Zentrum und sind *gegen* ihre Umwelt gestellt. Der Mensch bleibt körperlich Tier, zeichnet sich jedoch durch seine exzentrische Positionalisierung und dadurch, dass er sich dreifach gegeben ist, aus. Er ist sich seiner selbst bewusst, hat Reflexionsvermögen und kann vergegenständlichen. Dadurch hebt er sich wesentlich vom Tier ab. Wenngleich der Mensch in seiner Lebensform dem Tier untergeordnet ist, so ist er bezüglich der Seinsform das höchste bisher bekannte Lebewesen. Körperlich bleibt er ein Mängelwesen, psychisch ist er jedoch höher entwickelt als das Tier. Hier spiegelt sich der Leib-Seele Dualismus wider, wie im vorherigen Abschnitt bereits erläutert.

4.2.3. Die „exzentrische Positionalisierung“⁹⁵ des Menschen

Der Mensch wird körperlich immer Tier bleiben. Die einzige besondere Charakteristik, die den Menschen wesentlich vom Tier unterscheidet ist seine zentralistische Organisationsform, die Basis für seine Exzentrizität. Der Mensch ist exzentrisch positionalisiert, da es zu einer Verschränkung seines Leibes in seinen Körper kommt. Der Mensch *ist* Körper aber *hat* Leib. Körperlich Tier geblieben, muss der Mensch Mängel, wie beispielsweise seinen schlechten Instinkt ausgleichen.

⁹⁵ Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

Seine exzentrische Positionalisierung erlaubt es ihm seine Umwelt wie auch sich selbst und seine Artgenossen zu objektivieren. Diese Fähigkeit zur Objektivierung bis hin zur (vollständigen) Verdinglichung und die Entdeckung seiner selbst, manifestieren sich in seiner kulturellen Produktivität. Der Mensch gleicht mit Hilfe der Fähigkeiten, die er durch seine exzentrische Positionalisierung hat, seine Mängel aus. Er entwickelt Werkzeuge und Hilfsmittel. Es entsteht Kultur.

Der Mensch ist sich in seiner exzentrischen Positionalisierung selbst gegeben. Das heißt, dass er sich selbst gegenwärtig ist, Selbstbewusstsein hat. Ist ein Organismus zentralisiert, *so* hat er Bewusstsein, ist er dezentralisiert, *so* hat er kein Bewusstsein. Der Mensch ist zentralisiert. Er hat nicht Bewusstsein, sondern *ist im* Bewusstsein. Sein Ich ist ihm unmittelbar gegeben. Die Unmittelbarkeit dieser Ich-Erfassung besteht nur durch Spaltung, durch einen Hiatus. Der Mensch ist in sich gespalten zwischen dem, was er bereits ist, und dem, wozu er sich erst machen muss. In dieser Divergenz ist sich der Mensch selbst gegeben. Ohne seine exzentrische Positionalisierung wären Selbstbewusstsein und Kulturschaffung nicht möglich.

4.2.4. Tierischer Instinkt und Intelligenz

Wie bereits Scheler, lässt Plessner diese Frage offen. Angesichts der sich permanent erneuernden Forschung im Bereich der tierischen Intelligenz, mussten Plessner und Scheler diese Frage *auch* offen lassen. Sie mussten Raum für neue Erkenntnisse schaffen *lassen* und sich eingestehen, dass der damalige Wissensstand nicht ausreichend war um ein Urteil zu fällen. Heute spricht man von tierischer Intelligenz beispielsweise bei Delphinen und Schimpansen. Sie sind zu intelligentem Verhalten in der Lage. Dennoch wird diese Intelligenz an anderen Standards gemessen. Daher wird zwischen menschlicher und tierischer Intelligenz unterschieden. Ob dem Tier nun Intelligenz in menschlicher Hinsicht zukommt, muss vorerst noch offen gelassen werden. Fest steht allerdings, dass manche Arten durchaus zu intelligentem Verhalten fähig sind. Zu Plessners und Schelers Denkansätzen in dieser Hinsicht sei nur so viel gesagt: Dem Tier mangelt es an Abstraktionsfähigkeit, da es Einzelnes nicht als Solches zu erkennen vermag. Es erkennt Einzelnes lediglich als Etwas in das endlich-unbegrenzte Umfeld eingegliedertes. Allein der Mensch vermag Einzelnes und Allgemeines zu unterscheiden.

Plessners und Schelers Ansätze deuten darauf hin, dass sie dem Tier Intelligenz tendenziell absprechen. Im Hinblick auf den damaligen Forschungsstand ist das wenig erstaunlich. Heutzutage ist diese Ansicht jedoch überholt.

5. Die Person nach Max Scheler und Helmuth Plessner

5.1. Definition der Person nach Max Scheler

5.1.1. Die „Monopole des Menschen“⁹⁶

Wesentliche Monopole des menschlichen Wesens sind unter anderem Sprache, Kunst, und geformtes Werkzeug.

5.1.1.1. Sprache

Teil der Sonderstellung des Menschen ist, dass er Sprache hat, der mehr Bedeutung und Komplexität zukommt als bloßen Tierlauten. Wie in einem der vorangehenden Abschnitte bereits erläutert, sind Tierlaute vermeintlich als Sprache zu werten. Dennoch mangelt es ihnen an symbolischer Umsetzung und Komplexität. Daher sind Tierlaute, so ähnlich sie einem sprachlichen System auch sein mögen, nicht mit (menschlicher) Sprache gleichzusetzen.

5.1.1.2. Kultur

Das Herstellen und Verwenden von eigens geschaffenen Werkzeugen bildet den Ausgangspunkt für die menschliche Kulturleistung. Als solche zählen Mathematik, Kunst, Philosophie, Wirtschaft, Politik. Wobei Wirtschaft der durch den Geist objektivierte Nahrungs- und Sammeltrieb ist. Auch hier manifestiert sich, dass die Kulturleistung bei Scheler aus einer Art Triebverdrängung herrührt. Dennoch ist dies nicht im Sinne der negativen Modifikation des Naturalismus gemäß Plessner zu verstehen. Denn Scheler spricht hier nicht von einer „Verdrängung“ der menschlichen Triebe sondern von der Objektivierung derselben. Der Mensch ist also sowohl bei Scheler als auch bei Plessner zur Vergegenständlichung in der Lage. Während der Mensch bei Plessner seine Umwelt vergegenständlicht und aus ihr Werkzeug und Kultur schafft, so objektiviert der Mensch bei Scheler seine Triebe und wendet diese auf die Umwelt an. Das Resultat ist gleich: der Mensch schafft Kultur. Dennoch sind die Ansätze entscheidend verschieden. Denn bei Scheler ist es der Geist, der die Vergegenständlichung ermöglicht. Bei Plessner ist es die exzentrische Positionalisierung, die die Objektivierung möglich macht. Auch hier zeichnet sich deutlich ab, dass Scheler als Phänomenologe, Metaphysik und Geist braucht, um den Menschen zur Person werden zu lassen.

⁹⁶ „[...] , daß lachen und Weinen Monopole des Menschen sind, Ausdrucksweisen seiner exzentrischen Position?“ - Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009; S/194

Plessner, der sich von der phänomenologischen Tradition weitgehend befreit hat, bedarf es zwar nicht des Geistes aber des Leib-Seele Dualismus damit der Mensch zur Person wird.

5.1.1.3. Person- und Sachwerte

Scheler unterscheidet zwischen Person – und Sachwerten. Wobei Personwerte all diejenigen sind, die der Person unmittelbar zukommen. Sachwerte beziehen sich hingegen auf Güter und lassen sich wiederum in drei Kategorien unterteilen. So gibt es geistige Güter, auch Kulturgüter genannt, wie beispielsweise Wissenschaft und Kunst. Sie rühren vom menschlichen Geist-Haben her. Weiters gibt es vital wertvolle Güter, also alle Wirtschaftsgüter, die das Ergebnis der menschlich-wirtschaftlichen Tätigkeit sind. Und schließlich materielle Güter, deren Zweck und Ziel in Genuss und Nutzen liegen. Dazu zählen Währung und andere kapitalistische Güter. Alle Sachwerte rühren von der kulturellen Betätigung des Menschen her. Wiederum ist der menschliche Geist das Schlüsselement.

Personwerte wiederum lassen sich ebenfalls in zwei Unterkategorien, nämlich in Tugendwerte und Werte der Person selbst, teilen. Wobei es sich bei letzterem um höhere Werte, wie beispielsweise Sachwerte, handelt. Tugendwerte sind abstrakte in der Gesellschaft und Gemeinschaft entstandene Werte, die sachlich nicht fassbar sind. Hier ist vor allem die apriori Eingebundenheit in Gesellschaft und Gemeinschaft des Menschen ausschlaggebend. Dennoch können Personwerte wie der Name schon sagt nur von einer Person vertreten werden. Also spielt der menschliche Geist auch hier eine wesentliche Rolle. Daher soll im nächsten Abschnitt erläutert werden, wie sich der Geist nach Scheler überhaupt konstituiert.

5.2. Der Geist bei Scheler

Allgemein gesprochen gibt es zwei unterschiedliche Ansätze um den Geist zu erklären. Die klassische oder positive Theorie, die besagt, dass alles Sein in der Welt von Gott kommt. Somit ist Gott allmächtig und der Mensch lebt in einem Kausalzusammenhang zwischen Gottes Willen und Schaffung. *Sowie* die negative Theorie, nach der der Geist die Triebsublimierung des Menschen erlaubt und den Menschen sozusagen nötigt kulturschaffenden Tätigkeiten nachzugehen. Auf den ersten Blick mag es scheinen, als würde Scheler sich der zweiten Theorie anschließen. Insbesondere vor dem Hintergrund der Objektivierung der Triebe im Hinblick auf die Wirtschaft als menschliches Unikum. Dennoch weist Scheler beide Theorien, wie auch die Descartes'sche Lehre, zurück und stellt seinen Ansatz der Verlebendigung des Geistes vor. Demzufolge vermag der Geist zu lenken und zu leiten, hat aber keine (ur-)eigene Energie. Die Verlebendigung des Geistes ist ergo Ziel und Ende des endlichen Seins und Geschehens. Der Geist ist somit nichts Eigenständiges, sondern lediglich Anlage, Vermögen des Menschen. Nutzt der Mensch dieses Potenzial entstehen die menschlichen Monopole. Kurzum, der Mensch wird zur Person. Doch wie fungiert der Geist? Und wie macht der Geist den Menschen zur Person?

Der Geist ist die gesamte Sphäre der Handlungen, also aller intentionaler und sinnerfüllter Akte. Das Wesen der Person existiert und lebt nur im Vollzug intentionaler Akte. Der Mensch als Person ist Vollzugswesen unter permanentem Zugzwang. Daher ist die Person wiederum die einzige und demnach auch wesensnotwendige Existenzform des konkreten Geistes. Wobei „konkreter Geist“ hier die Manifestation des Geistes bezeichnet und nicht nur seine bloße Anlage im Menschen.

Die konkrete Erscheinungsform des Geistes ist Totalität und steht dem Ich konträr gegenüber. Ein Ich ohne Ausschöpfung seines geistigen Potenzials, also ein Mensch als bloßes Lebewesen, kann nicht handeln. Macht der Mensch jedoch vom Geist Gebrauch, wird er Person und somit handlungsfähig. Setzt eine Person demnach eine Handlung ist diese untrennbar mit der Wahrnehmung des eigenen Ich, des eigenen Leibs und der jeweiligen Außenwelt verbunden. Denn durch den Schelerschen Geist erkennt der Mensch seine Plessnersche Mitte und kann sich selbst wahrnehmen. Dennoch ist die Person an sich kein Wahrnehmungsgegenstand. Die Person kann sozusagen nur den Menschen in sich wahrnehmen, aber nicht sich selbst als Person. Bei Scheler sind Geist wie auch Person abstrakte Phänomene, die nur im Aktvollzug existieren.

5.2.1. Menschlicher Geist und tierischer Instinkt

Dem Tier sind mehr Instinkte zu eigen als dem Menschen, allerdings mangelt es dem Tier an Darstellungsfunktionen, wie beispielsweise Sprache, oder Zahl. Die Unterschiede zwischen Mensch und Tier können dennoch weder in Einzelheiten, noch in der körperlichen und vitalen Organisationsform, oder in der bloßen Steigerung des Tiers beruhen. Die bloße Steigerung des Tiers im Sinne einer neutral behafteten „Aufbesserung“ in psychischer Hinsicht, kann kein Unterscheidungsmerkmal sein. Denn der Geist ist kein psychisches Attribut und das wahre Wesen des Menschen kann nicht aus naturwissenschaftlich-biologischen Merkmalen bestehen. Wie ist die Differenz zwischen Mensch und Tier also fassbar?

Der Unterschied zwischen Tier und Mensch besteht in einem „Umschwung“ des Tiers auf dem Weg zur „Menschwerdung“. Dieser Umschwung bewirkt, dass der Mensch Geist, und damit auch Kultur und Gottesbewusstsein hat. Er kann, kraft seines geistigen und individuellen Selbstbewusstseins, zum Menschen mit Geist, also zur Person werden. Diese besitzt den Leib und lenkt denselben. Sie beherrscht und lenkt Triebe und Vorstellungen. Die Person leitet und lenkt oder hemmt und enthemmt also die Tätigkeiten des Lebenszentrums. Sie ist individuiertes Aktzentrum. Sie fungiert als Freudsches Über-Ich, das menschliche Triebe unterdrückt oder zulässt. Man kann die Rolle der Person im menschlichen Dasein als Kontrollorgan über tierische Triebe betrachten. Denn der Mensch bleibt körperlich und im Hinblick auf seine Triebe immer Tier. Das menschliche Subjekt, das der Kontrolle der Person unterworfen ist, ist dabei Attribut des Weltgrundes. Das bedeutet, dass sich im menschlichen Ich der Weltgrund, nämlich Gott, mittels Geistigkeit finden lässt.

5.3. Die Seele bei Scheler

Ein beseeltes Lebewesen zeichnet sich dadurch aus, dass es Wesen und Geist hat. Diese von einander untrennbaren Attribute kommen nach der Schelerschen Theorie jedoch nur dem Menschen zu. Wenngleich sowohl Pflanze und Tier als auch Mensch Geist haben, hat nur der Mensch den Geist inne, ist Subjekt und Träger des Geistes. Denn das Tier hat Wesen und Geist aber hat den Geist nicht inne. Es kann ihn nicht für sich „nutzen“. Der Geist existiert in Pflanze und Tier nur als Anlage, als passives Potenzial, das niemals aktiv genutzt werden kann.

Scheler hält fest, dass die seelischen Funktionen eines Lebewesens Intelligenz, Instinkt, Gewissen, und Ideenschau beinhalten. Das Tier ist in seinem instinktiven Verhalten gefangen. Ob ihm auch Intelligenz zukommt, lässt Scheler offen. Zu gewissenhaftem⁹⁷ Handeln ist das Tier mangels seiner Reflexionsfähigkeit nicht im Stande. Ideenschau ist einem Lebewesen nur möglich, wenn es Geist hat. Somit bleibt dem Tier die Ideenschau ebenfalls verwehrt.

Auf die seelischen Funktionen eines Lebewesens lässt sich durch dessen sichtbare Handlungen, Leistungen und Werke schließen. Gemessen an diesen Funktionen kann in weiterer Folge auf Stufen und Werdeprozesse der Seele und des Geistes geschlossen werden. Da das Tier bei Scheler, wie auch bei Plessner nicht entdecken kann, ist es zu Leistungen und Werken im Sinne von kulturstiftenden Elementen nicht im Stande. Gemäß der Schelerschen Auffassung der Beseeltheit eines Lebewesens kommt dem Tier somit keine Seele zu.

5.3.1. Die Seele bei Plessner anhand von Scheler

Plessner spricht in seinen Werken nicht von der Beseeltheit der Lebewesen. Das Konzept der Seele und des Geistes lässt er außen vor, da er nicht mehr in der phänomenologischen Tradition verhaftet ist. Dennoch besteht bei Plessner ein Leib-Seele Dualismus zwischen Innenwelt und Außenwelt, psychischem Menschen und physischer Außenwelt. Auch wenn es sich dabei nicht um einen klassischen Leib-Seele Dualismus handelt, so kann die Schelerschen Konzeption der Beseeltheit eines Lebewesens auf die Plessnersche Theorie ebenfalls angewandt werden. Demnach ist nur der Mensch beseelt, wie schon bei Scheler. Die Herleitung dieser Schlussfolgerung ist jedoch simpler als bei Scheler. Denn bei Plessner hat nur der Mensch ein Aktzentrum an das er Rückmeldung erstatten kann; nur der Mensch kann *entdecken* und *erfinden*. Die Pflanze, in ihrer offenen Organisationsform gefangen, ist a priori von der Beseeltheit ausgeschlossen. Tier und Mensch, die geschlossen organisiert sind, haben die Anlage zur Beseeltheit. Das Tier jedoch hat kein Reflexionsvermögen und ist zentrisch. Ohne Exzentrizität, ohne die Schelerschen Leistungen und

⁹⁷ Im Sinne von „gewissentlich“.

Werke, die allein aufgrund der exzentrischen Positionalisierung möglich sind, ist ein Lebewesen nicht beseelt. Wendet man also den Schelerschen Ansatz zur Beseeltheit der Lebewesen auf Plessner an, so ergibt sich, dass nur der Plessnersche Mensch unter dem Leib-Seele Dualismus leidet. Die Herleitung der Unbeseeltheit von Tier und Pflanze ist jedoch eine andere. Wenngleich der Geist bei Plessner in diesem Fall keine Rolle spielt, so lehnt er seinen Ansatz in dieser Hinsicht an den Schelerschen an.

5.4. Die Definition der Person nach Helmuth Plessner

5.4.1. Kultur und Geschichte nach Plessner

5.4.1.1. Der Weg zur Kultur

Bei Plessner ist der Mensch von Natur aus künstlich. Das mag zunächst als Widerspruch in sich scheinen. Es gilt jedoch zu bedenken, dass der Mensch als bloßes Lebewesen in seinem tierischen Sein verhaftet bleibt und sich selbst erst zur Person, die über das Tier hinaus ist, machen muss. So gesehen ist der Mensch ein künstliches Konstrukt. Diese Künstlichkeit liegt auch Plessners Satz „zu dem machen, was er schon ist“⁹⁸ zugrunde.

Da der Mensch in diesem „machen zu dem, was er schon ist“⁹⁹ gefangen ist, ist er konstitutiv heimatlos. Er sieht sich einem konstanten Schaffungs- und Geltungsdrang ausgesetzt. In diesem selbst auferlegten „Auftrag“¹⁰⁰ ist der Mensch konstitutiv heimatlos. Denn was auch immer er schafft, reicht nicht aus; was auch immer er tut unterliegt einem permanenten Bedürfnis nach Verbesserung, nach einem „mehr daraus machen“. Der Mensch kommt in seinem Sein nicht zur Ruhe. Er ist konstitutiv heimatlos.

Aufgrund dieses konstanten Schaffungs- und Geltungsdrangs *erfindet* der Mensch das Werkzeug. Dieses *Erfinden* steht im Gegensatz zu „Werkzeug“ das von Tieren gebraucht wird. So nutzen Schimpansen beispielsweise lange Äste um an Insekten in ihren Bauten zu kommen. Hier kann allerdings nicht von „Werkzeug“ im Plessnerschen Sinne gesprochen werden, da das Tier nichts *erfinden* kann. Es kann nur *finden*. Daher ist das vermeintliche „Werkzeug“ eines Schimpansen keine *Erfindung*, sondern eine „*Findung*“. Es handelt sich also um ein Hilfsmittel, nicht aber um ein tatsächliches Werkzeug.

Die menschliche *Erfindung* des Werkzeugs legt den Grundstein für die Kultur. Aus der „Werkzeugkultur“ entwickelt sich die Kultur, wie wir sie heute kennen. Plessner wendet sich damit explizit gegen Sigmund Freud, Georg Simmel und Alfred Adler, die die Triebverdrängung des Menschen zum Ursprung der Kultur erklären. Denn bei Plessner ist der Mensch kein krankes Tier, sondern ein leistungsgedrangtes und -orientiertes Tier, das unter konstitutiver Heimatlosigkeit im eigenen Sein leidet.

98 Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009; S/16

99 *ibid*

100 Im Sinne von „Bestimmung“ und nicht aus können“.

5.4.1.2. Der Weg zur Geschichte

Jedes Handeln einer individuellen Person ist deren Verwirklichung des individuellen Geistes. In den bisherigen Erläuterungen hat der Plessnersche Geist kaum eine Rolle gespielt. Hier jedoch sei angemerkt, dass die Plessnersche Konzeption des Geistes für die Entstehung von Geschichte entscheidend ist. Die Person verwirklicht in ihrem Schaffen und Tun sich selbst und ihren Geist. Hier wird sichtbar, dass *Plessner* wenngleich er nicht mehr in der phänomenologischen Tradition Schelers verhaftet ist, das Konzept des Geistes dennoch benötigt um Kultur und Geschichte zu rechtfertigen. (Dies wird im letzten Abschnitt dieser Arbeit versucht zu widerlegen.) Durch die konstante Verwirklichung des Geistes und die daraus folgende Expressivität entsteht Geschichte. Wobei hier unter „Expressivität“ vor allem die Sprache zu verstehen ist. Mit der Kultur gehen allerdings auch die Wissenschaften einher. Bei letzteren handelt es sich um eine abstrakte Form des Werkzeugs. Denn auch sie sind Mittel zum Zweck, Mittel zum Begreifen und Verändern für den Menschen. Durch das konstante (Er)Schaffen des Menschen entsteht ein Kontinuum der Schaffungsgeschichte. Dabei handelt es sich *nicht* um einen „regressus ad infinitum“, sondern um die Geschichte der menschlichen Erfindungen, des menschlichen Handelns und Schaffens. Die Realität der Weltgeschichte bezeugt die konstitutive Wurzellosigkeit des Menschen.

5.4.1.3. Der Weg zur Religion

Die Basis der menschlichen Existenz ist die konstante Suche nach (s)einer Heimat in seiner Existenz. Dadurch entsteht die Kultivierung und somit ein vom Menschen geschaffenes System künstlicher Objekte. Um in seiner Wurzel- und Heimatlosigkeit (s)eine Heimat zu finden, schafft der Mensch die Religion, die ihm den Letztgrund für seine Existenz gibt. Durch seine konstitutive Heimat- und Wurzellosigkeit braucht der Mensch Sinn in seinem Sein. Er sucht nach einer Existenzberechtigung, nach Halt und Grund für sein Tun. Während die Basis der Kultur der Geist ist, ist das Fundament der Religion jedoch der Glaube. Es handelt sich dabei um den Glauben an einen Letztgrund, ein absolutes Sein an das sich der Mensch durch sein konstantes Tun annähert. Bei Plessner ist die Religion notwendig um dem Menschen Halt zu geben und um ihn in seiner Heimatlosigkeit zu stützen. Die Religion und mit ihr der Glaube sind Stützbewegung für den verlorenen (im Sinne von heimatlos, ortlos und wurzellos) Menschen. Religion wird letztlich somit zur notwendigen Bedingung für menschliches Sein.

Bei Scheler wiederum ist die Religion keine notwendige Bedingung, sondern notwendige Voraussetzung. Allerdings nicht in dem Sinne, dass die Religion a priori ist, sondern so zu verstehen, dass der Mensch überhaupt Religion braucht um „erfolgreich“ (im Sinne von

„schaffend“) leben zu können. Die Religion und der Glaube werden somit zu einem essentiellen Bestandteil des menschlichen Seins. Die Ansätze Plessners und Schelers unterscheiden sich also insofern voneinander, als dass Scheler die Religion als Existenzbestandteil des Menschen sieht, während Religion bei Plessner als Stütze im menschlichen Sein *dient*.

Im letzten Abschnitt dieser Arbeit wird ein neuer Personenbegriff, der weder Geist, noch Glaube, noch Religion bedarf, dennoch an Plessner und Scheler angelehnt ist, aufgestellt.

6. Zur Rezeption der Philosophischen Anthropologie nach Max Scheler und Helmuth Plessner

Im folgenden Abschnitt soll der Rezeption der philosophischen Anthropologie nach Scheler und Plessner Beachtung geschenkt werden. Anhand zweier Beispiele für die Rezeption der beiden Autoren wird erläutert, inwiefern sich die Nachbearbeitung Schelers von der Plessners unterscheidet, um abschließend einen Überblick über die gravierenden Unterschiede zwischen der Rezeption Schelers und der Plessners geben zu können.

6.1. Die Affirmation von Max Schelers Werk

In seinem Essay „Geist in der lebendigen Natur“¹⁰¹ beschreibt Hans-Peter Krüger die Diskrepanzen in der Anwendbarkeit und Aktualität des Schelerschen Konzepts des Geistes und der Plessnerschen Theorie der exzentrischen Positionalität. Er zeigt sich affirmativ den Plessnerschen Ansatz betreffend, jedoch überkritisch bezüglich Scheler. Krüger räumt zu Beginn seines Essays beiden Autoren zunächst ein, dass sie in der phänomenologischen Tradition verhaftet sind. Er schreibt: „Es besteht wohl Einvernehmen darüber, dass beide Autoren überhaupt phänomenologische, hermeneutische, sich selbstkritisch kontrollierende und transzendental rückschließende Methoden zu verwenden suchen.“¹⁰² Auch in dieser Arbeit wurde daran kein Zweifel gelassen. Krüger fährt fort die Schelersche Konzeption des Geistes zu kritisieren. Er wirft ihr Widersprüchlichkeit in sich vor und begründet seine Argumentation im Vergleich mit den neueren Erkenntnissen der Wissenschaften. Er stellt Scheler, der den Geist als notwendige Bedingung für kulturelle Betätigung und soziale Eingebundenheit, nennt, die „[...] Entwicklungstendenz in der heutigen vergleichenden Verhaltensforschung und der neurobiologischen Hirnforschung“¹⁰³ entgegen: „Es mehren sich die Befunde und Interpretationen dafür, dass zumindest Primaten, wahrscheinlich aber bereits Säuger und Vögel, sozial und kulturell leben, ohne darum wissen zu können und zu müssen.“¹⁰⁴ In dieser Arbeit wurden ähnliche Argumente gelistet, um zu zeigen, dass auch bei Tieren Kommunikation fast schon im Sinne einer Sprache möglich ist. Krüger bestätigt an dieser Stelle die bereits angeführten Argumente zur partiellen Entkräftung der Schelerschen (und Plessnerschen) Ansätze zur Abgrenzung zwischen Mensch respektive Person und Tier.

Der Kernbegriff in Krügers Analyse, mit dem er die Schelersche Konzeption des Geistes für

101 Krüger, Hans-Peter: *Geist in der lebendigen Natur*, S/51ff.

102 *ibid*, S/52

103 *ibid*, S/56

104 *ibid*

widersprüchlich erklärt, ist „Selbstreferenz“¹⁰⁵. So schreibt er: „Für Personen muss offenbar von vornherein die Selbstreferenz des Soziokulturellen durch Symbole und Rollen in der Generationenfolge hoch veranschlagt werden.“¹⁰⁶ Das bedeutet, dass die Person nach Scheler apriori und rückbezüglich ist. Scheler bindet das Person-Sein auch an Intelligenz und Vernunft. Erstere wurde jedoch bereits bei Menschenaffen nachgewiesen, wie Krüger richtig argumentiert. Er versucht, im letzten Scheler gewidmeten Absatz dessen Geist-Theorie zu retten und schreibt, dass „nicht jede Physis [...] psychisch geeignet [ist], Geistiges mit zu vollziehen.“¹⁰⁷ Dennoch scheitert, laut Krüger und ebenso gemäß der Argumentation dieser Arbeit, der Schelersche Geist an den Erkenntnissen der Neurobiologie und Verhaltensforschung. Wenngleich wohl kaum von Scheler erwartet werden kann, solche Entwicklungen in der Forschung zu antizipieren, so muss dennoch eingeräumt werden, dass der Schelersche Geist im Vergleich zur Plessnerschen exzentrischen Positionalität, wesentlich anfälliger für Widerlegungen mittels Neurobiologie und Verhaltensforschung ist.

Hinsichtlich Krügers Blick auf den Plessnerschen Ansatz soll nicht unerwähnt bleiben, dass sich Krüger auf Mitwelt und Geist versteift. Wenngleich er zu Recht bemerkt, dass Plessner das Konzept des Geistes erst spät und in genau diesem Zusammenhang anführt, so scheint sich Krüger weniger auf die exzentrische Positionalität zu konzentrieren, sondern viel mehr auf den Plessnerschen Geist. Krüger versucht beides zusammenzuführen, attestiert Plessner aber in weiterer Folge, wie auch eingangs, die Verhaftung in der phänomenologischen Tradition. Krüger meint, dass es bei Plessner des Geistes bedarf, um zwischen Außenwelt und Innenwelt zu vermitteln. Die Mitwelt schlägt laut Krüger bei Plessner den Bogen zwischen Psychischem und Physischem, der für das Person-Sein des Menschen essentiell ist: „Erst von der Mitwelt her lässt sich zwischen der Außen- und der Innenwelt von und für Personen unterscheiden.“¹⁰⁸ Außen-, Innen- und Mitwelt wurden in dieser Arbeit nur am Rande behandelt. Das rührt daher, dass bei Plessners Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“¹⁰⁹ diese drei Aspekte des Person- bzw. Mensch-Seins zwar behandelt werden, jedoch nicht als ausschlaggebend für das Person-Sein des Plessnerschen Menschen erachtet werden. So schreibt auch Krüger, dass es bei Plessner primär um „die berühmte dreigliedrige Definition einer Person“¹¹⁰ geht. Es handelt sich hierbei um die dreifache Gegebenheit der Person bei Plessner, die im Laufe dieser Arbeit bereits an mehreren Stellen erläutert wurde. Krüger zeigt

105 Krüger, Hans-Peter: *Geist in der lebendigen Natur*, S/57

106 ibid

107 ibid

108 ibid, S/59

109 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

110 Krüger, Hans-Peter: *Geist in der lebendigen Natur*, S/59

sich diesbezüglich affirmativ und schließt sein Essay mit der Feststellung, dass das Schelersche Konzept des Geistes durch moderne wissenschaftliche Erkenntnisse überholt wurde, die Plessnersche Theorie der exzentrischen Positionalität jedoch immer noch aktuell ist. Dennoch räumt er der Möglichkeit des Geistes Raum ein und hält fest: „Aber daraus folgt nicht, dass personale Lebewesen im Leben der Natur nicht ermöglicht werden können, also nur von außerhalb und gegen das Leben der Natur.“¹¹¹ Wenngleich sich Krüger mit dieser Aussage auf den berühmten „Hiatus“ in der philosophischen Anthropologie nach Plessner bezieht, so bleibt hier trotzdem Raum für ein Schelersches Geist-Konzept.

6.2. Die Kritik an Max Scheler und Helmuth Plessner im Zusammenhang mit Martin Heideggers Werk

Konträr zu Krügers affirmativem Essay zum Konzept des Geistes bei Scheler und Plessner, steht Hans Rainer Sepps Aufsatz „Person aus Nichts“¹¹². Sepp stellt Heideggers Ansatz zu Metaphysik und Person aus Nichts den Theorien Schelers und Plessners gegenüber. Die Kritik Heideggers an Schelers und Plessners philosophischer Anthropologie erinnert an den Ansatz der vorliegenden Arbeit. So stößt sich Heidegger daran, dass Scheler und Plessner zwar eine Definition der Person geben, das Person-Sein jedoch nicht näher abgrenzen und erläutern. Sepp stellt sich hinter diesen Vorwurf und konzentriert sich vornehmlich auf die Heideggerschen Argumente des Nichts und der Angst, die die das Wesen der Person nach Heidegger fundieren. Auch hinsichtlich der Plessnerschen und Schelerschen Person spielt das Nichts eine tragende Rolle. So schreibt Sepp: „[...] am Beginn dieser Bestimmungen [steht] nichts: die Aussage nämlich, dass Personalität darin beruhe, eine besondere Beziehung zum Nichts zu unterhalten.“¹¹³ Sowohl bei Scheler als auch bei Plessner ist die Existenz der Person auf Nichts gestellt, wie Sepp richtig feststellt. Er fährt nach einem ähnlichen Prinzip fort, wie Krüger und konzentriert sich auf Selbstreferenz der Person und die einende Kluft im „menschlichem Sein“¹¹⁴: „Leiblich zu sein bedeutet dann, eben dieses Verhältnis selbst zu sein, das weder nur im Innen [...] noch nur im Außen [...] aufgeht. [...] Nichts zu sein besagt für die Person somit: nicht Fixiertsein, nicht festgestellt zu sein, weder bezüglich des eigenen Innen noch hinsichtlich eines sich öffnenden Außen.“¹¹⁵ Er spricht vom Plessnerschen „Hiatus“ aus „Die Stufen des Organischen und der Mensch“¹¹⁶ und nennt diesen als Grundbedingung für das Person-Sein des Menschen, wobei er anmerkt, dass besagter Bruch nicht

111 *ibid*, S/61

112 Sepp, Hans Rainer: *Person aus Nichts*, S/63ff.

113 *ibid*, S/63

114 *ibid*, S/65

115 *ibid*

116 Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975

ist, bzw. keinen Ort hat. Insofern schließt Sepp, ist die Person bei Plessner auf Nichts gestellt. Er schlägt den Bogen zur Schelerschen Metaphysik indem er sowohl Plessner als auch Scheler attestiert den Geist in der Diskrepanz zwischen Ich und Wir festzumachen. In weiterer Folge konzentriert Sepp sich auf die Widerlegung der Schelerschen Metaphysik als „positiv-metaphysische[s] Konzept“¹¹⁷. Er sieht, wie schon Krüger, eine Verbindung zwischen dem Schelerschen Geist und der Plessnerschen exzentrischen Positionalität. Sepp bezeichnet diese Verbindung mit dem Schlüsselterminus für sein Essay, nämlich „exzentrische Personalität“¹¹⁸. Diese rührt gemäß Sepps Interpretation (unter dem Einfluss Heideggers) daher, dass „[d]as Nichts der Person [...] ihr unverfügbares und in keiner Gegenwart aufgehendes Zentrum, das, weil es nie gegenständlich werden kann, aller Reflexivität entgleitet und als dieses Zentrum zugleich exzentrisch ist, [betrifft].“¹¹⁹ Er spezifiziert weiterhin: „Exzentrisch heißt, dass sich Existenz in einen Bereich verschiebt, in dem sie zwar ihre Person *ist*, sie aber nicht *hat*.“¹²⁰ Damit folgert Sepp richtig, dass die Existenz der Person bei Scheler und Plessner auf Nichts gestellt ist, nimmt dies jedoch zum Anlass auf den Ansatz Heideggers zurückzugreifen. Sepp hält daran fest, dass der Mensch bei Plessner und Scheler Fragment¹²¹ bleibt, und der einzige Ausweg aus dieser existenziellen Krise – zumindest bei Scheler – in der Metaphysik besteht. Sepp räumt der Schelerschen Metaphysik hier jedoch keine positive Funktion ein, sondern attestiert ihr eine vorgetäuschte und vor allem missverstandene positive Bedeutung, die bei genauerer Betrachtung negativ ist.

Die Rezeption Schelers bei Hans Rainer Sepp ist demnach äußerst kritisch. Im Gegensatz zu Krüger bezieht sich Sepp jedoch nicht auf aktuelle wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern auf Heidegger. Sepp meint zwar zu Beginn seines Essays, er wolle Heideggers Kernkritik an Scheler und Plessner relativieren, schlägt sich jedoch letzten Endes auf Heideggers Seite. Auffallend ist auch Folgendes: Wengleich der Bezug zwischen Plessner und Scheler, wie Sepp ihn darstellt, in dieser Hinsicht in der vorliegenden Arbeit ebenfalls bereits festgestellt worden ist, so dreht er die Chronologie um. Er geht von der Plessnerschen Theorie aus und schlägt dann rückwirkend den Bogen zu Schelers Ansatz. Dies führt nicht nur zur Verwirrung des Lesers, sondern wirft auch Probleme in Sepps Argumentation auf. Da das Anliegen seines Essays die bereits erwähnte Widerlegung der Schelerschen Metaphysik anhand der Theorie Heideggers zu Person und Nichts ist, so ist der Rekurs auf Plessner (anscheinend mit der Motivation Scheler zu erklären) überflüssig. Er sieht

117 Sepp, Hans Rainer: *Person aus Nichts*, S/72

118 *ibid*, S/70

119 *ibid*, S/71

120 *ibid*

121 *ibid*

Verbindungen zwischen exzentrischer Positionalität und Schelerschem Geist, die zwar durchaus zu ziehen sind, geht dabei jedoch nicht systematisch vor.

Zusammengefasst ist die grundsätzliche Kritik Sepps(und Heideggers) an Scheler und Plessner, nämlich, dass diese keine Definition des Person-Seins, wohl aber der Person geben, durchaus berechtigt (und ebenfalls Ausgangspunkt dieser Arbeit); der Ausgang von Sepps Argumentation ist jedoch im Hinblick auf die Rezeption Plessners und Schelers überkritisch und verfehlt sein Ziel.

6.3. Vergleichender Überblick über die Rezeption Helmuth Plessners und Max Schelers Werk

Bei der Lektüre der Sammelbände „Plessner's Philosophical Anthropology“¹²² und „Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich“¹²³ fällt auf, dass sich die Rezeption Schelers von der Plessners gravierend unterscheidet. Wie auch in den oben angeführten Rezeptionsbeispielen hauptsächlich Scheler kritisiert wird, dient Plessner hingegen als positiv konotiertes Beispiel der Anwendbarkeit der philosophischen Anthropologie. In der Rezeption der beiden Ansätze von Scheler und Plessner wird deutlich, dass Plessners Ansatz wesentlich mehr Anklang findet als Schelers. Dies mag daran liegen, dass die Plessnersche philosophische Anthropologie den aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnissen größtenteils stand hält, während die Schelersche philosophische Anthropologie im Lichte der modernen Wissenschaften überholt scheint. Plessners Ansatz scheint wesentlich mehr Spielraum für Neuinterpretationen zu bieten als Schelers. Die Schelersche Konzeption des Geistes und mit ihr die Schelersche Metaphysik mögen zwar im Bereich der theonomen Anthropologie weiterhin eine große Rolle spielen, sind jedoch im Vergleich zur Plessnerschen exzentrischen Positionalität überholt. Gleichzeitig gilt festzuhalten, was auch für diese Arbeit von größter Relevanz ist: Ohne den Schelerschen Hintergrund zu erläutern, ist Plessner gerade im Zusammenhang mit der Definition der Person nur die halbe Wahrheit. Dies lässt sich auch der Rezeption der beiden Autoren weitgehend entnehmen. Denn so hart die Kritik an Scheler auch ausfallen mag – ohne Scheler ist Plessner nicht zur Gänze nachvollziehbar.

Auffallend ist ebenfalls, dass, selbst im Rahmen von Kritik an Plessners Werk, sein Ansatz mit modernen Wissenschaften in Verbindung gebracht wird, während Schelers philosophische Anthropologie, insbesondere seine Theorie des Geistes, hauptsächlich im Hinblick auf ihre

122 *Plessner's Philosophical Anthropology*, hrsg: Jos de Mul, Amsterdam University Press, Amsterdam 2014

123 *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie Bd. 2*, hsg: Ralf Becker, Joachim Fischer, Matthias Schloßberger, Akademie Verlag, Berlin 2010

Unzureichendheit bzw. Widersprüchlichkeit untersucht wird. So finden sich in „Plessner's Philosophical Anthropology“ Aufsätze zum Beitrag Plessners zur Nachbearbeitung des Werks Immanuel Kants, wie „Life, Concept and Subject – Plessner's Vital Turn in the Light of Kant and Bergson“¹²⁴, in dem es um die Plessnersche Bearbeitung Kant'scher philosophischer Termini geht; zu den modernen technischen Wissenschaften und mit ihnen einhergehenden Phänomenen, wie „On Humor and ‘Laughing’ Rats – The Importance of Plessner for Affective Neuroscience“¹²⁵, in dem es um die Plessnerschen Theorien zu Lachen, Weinen und deren Äußerungen in Form von Rollenspielen im Zusammenhang mit aktuellen Forschungen der Neurobiologie geht; zur Kultur- und Sozialanthropologie, wie „Strangely Familiar – The Debate on Multiculturalism and Plessner's Philosophical Anthropology“, in dem es um den Zusammenhang zwischen Multikulturalität und Plessners philosophische Anthropologie auch im Lichte der Interkulturalität geht. Diese Texte schätzen Plessner als Vorreiter und vor allem als Wegbereiter, der mit seiner philosophischen Anthropologie den Grundstein für viele interdisziplinäre Fragestellungen und deren Lösungsansätze gelegt hat.

Auch wenn in der vorliegenden Arbeit das Hauptaugenmerk auf dem Plessnerschen Ansatz liegt, und die Schelersche Theorie hauptsächlich als Basis für die Erklärung der Plessnerschen philosophischen Anthropologie dient, so muss dennoch festgehalten werden, dass Max Scheler in der Rezeption seiner philosophischen Anthropologie Unrecht getan wird. Obwohl diese zu einem guten Teil von neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen überholt wurde, so ist Plessners philosophische Anthropologie ohne die Schelersche nicht denkbar.

124 Ebke, Thomas: *Life, Concept and Subject – Plessner's Vital Turn in the Light of Kant and Bergson*, S/99ff.

125 Pott, Helen J.: *On Humor and ‘Laughing’ Rats – The Importance of Plessner for Affective Neuroscience*, S/375ff.

7. Neue Interpretation des Personenbegriffs mit Rückgriff auf Max Scheler und Helmuth Plessner

In diesem Abschnitt wird das eingangs erwähnte Ziel verfolgt, einen neuen Personenbegriff, befreit von Metaphysik und Religion als notwendiger Bedingung, aber mit Rückgriff auf die Konzeptionen der Person von Scheler und Plessner, aufzustellen.

7.1. Die Basis

Gemäß Scheler ist eine Person ein Mensch, der kraft seine Geistes Ideenschau betreiben und kulturstiftend handeln kann. Der Geist ist es, der dem tierischen Menschen die Person einhaucht. Bei Plessner ist es die exzentrische Positionalität, die den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmacht. Durch dieses „nach-außen-gerichtet“-sein hebt sich der Mensch klar vom Tier ab. Zur Person wird der Mensch mit Erfindung der Kultur und des Werkzeugs.

Plessner und Scheler sind sich demnach einig, dass dem Menschen, wenngleich er ein reduziertes Tier ist, Attribute zukommen, die ihn vom Tier abheben. Als Lebewesen bleibt der Mensch jedoch in seinem tierischen Sein verhaftet. Es bedarf demnach bestimmter Attribute und/oder Fähigkeiten, die den Menschen zur Person werden lassen. Aufgrund des Geistes bei Scheler, bzw. der exzentrischen Positionalisierung bei Plessner wird dem Menschen ermöglicht, was dem Tier für immer verborgen bleibt: Er wird zur Person. Aufgrund seiner Ausrichtung gegen die Welt, seines Erkenntnisvermögens, seines Potenzials zur Ideenschau und seines krankhaften Leidens an der konstitutiven Ort- und Heimatlosigkeit, schafft der Mensch Kultur. Diese bleibt ihm vorbehalten, da allein der Mensch *erfinden* kann, während das Tier nur *finden* kann. Aus diesen Grundlagen ergibt sich die erste Hypothese.

7.2. Erste Hypothese: Exzentrizität

Der Mensch bleibt in seinem tierischen Sein gefangen, so lang er nur als Lebewesen betrachtet wird. Als Person wird der Mensch zur komplexen Version des Tiers. Die Person ist nicht hierarchisch höher gestellt als Mensch und Tier. Sie ist nicht superior. Die Person ist lediglich das komplexe Ergebnis der Formel: Mensch + unermüdliches Verlangen + Freudisches Über-Ich als Kontrollorgan. Was bedeutet das nun in die Praxis umgesetzt?

Die Person ist das Ergebnis der konstitutiv empfundenen Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins. Sie ist die Ausformung der Wünsche und Antriebe des Menschen. In seiner permanenten Suche

nach Daseinsberechtigung beginnt der Mensch zu schaffen, zu *erfinden*, zu kreieren. Der Mensch als Instinkt-reduziertes Tier, muss sich auf sich selbst und sein Zentrum verlassen. Das Plessnersche Zentrum stellt das Freudsche Über-Ich dar, das das Verlangen des Menschen kontrolliert und in Bahnen lenkt. Durch die Rückmeldung an das Über-Ich ist der Mensch in der Lage zu kategorisieren und zu priorisieren. Der Schellersche Geist scheint hier als Konzept zu abstrakt, zumal der Geist keine Kontroll- und Leitungsfunktion übernehmen kann. Der Geist ist nicht an sich, er ist Anlage, er ist Vermögen. Dennoch erfüllt er die Kriterien für ein Kontroll- und Leitzentrum nicht, da er nichts Konkretes ist.

Die erste Prämisse für den neuen Personenbegriff ist demnach die Plessnersche Exzentrizität; das menschliche „nach-außen-gerichtet“-sein. In Kombination mit dem Freudschen Konzept des Über-Ichs entsteht die Person als sinnsuchender, sich selbst verwirklichender, kulturschaffender Mensch.

Wie bereits erläutert wurde, besteht der Ursprung der Kultur in der Erfindung des Werkzeugs. Doch wozu bedarf es dem Menschen überhaupt des Werkzeugs? In seiner konsitutiven Heimatlosigkeit, in der der Mensch hilflos gefangen ist, benötigt er Hilfsmittel, die ihm den scheinbaren Ausweg erleichtern. Dabei können Religion und Metaphysik gemäß Scheler und Plessner als Stützfunktion fungieren, um dem Menschen Zuflucht in seiner scheinbar sinnlosen Existenz zu bieten. Wobei Religion und Metaphysik bei Scheler und Plessner als notwendige Bedingungen für das Person-Sein gehandhabt werden. Dass weder Metaphysik noch Religion unabkömmliche Kondition für die menschliche Person sind, wird in den folgenden Abschnitten aufgezeigt.

Bevor es überhaupt zur Entstehung von Religion und Metaphysik kommt, weiß sich der Urmensch nicht zu helfen. Er ist ein körperlich reduziertes Tier und zweifelt an seiner Existenzberechtigung. Er sieht sich gezwungen seine physische Benachteiligung auszugleichen. Er sucht nach Hilfsmitteln und entdeckt dabei, dass er nicht nur finden, sondern auch *erfinden* kann. Er erschafft das Werkzeug. Das Werkzeug ist nicht nur Überbrückung der körperlichen Nachteile, sondern gibt dem Menschen auch Seinszweck, Existenzberechtigung. Im konstanten Schaffen und Weiterentwickeln des Werkzeugs sieht der Mensch eine Beschäftigung, eine Möglichkeit zum Ausweg aus der Heimatlosigkeit. Er findet seine provisorische Heimat in den Anfängen der Kultur.

Inwiefern ist der Mensch in seinem Schaffen an sein soziales Umfeld gebunden? Ist die Vergesellschaftung des Menschen notwendige Bedingung für dessen Person-Sein?

7.3. Zweite Hypothese: Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung

Der Mensch als bloßes Lebewesen lebt, wie auch das Tier, in einem Rudel oder einer Herde. Er ist a priori vergesellschaftet und vergemeinschaftet. Das bedeutet, gemäß des Konzepts des Sozialapriori von Max Adler, dass der Mensch gar keine Möglichkeit hat Gesellschaft und Gemeinschaft zu entkommen. Nicht nur ist er soziales Lebewesen, sondern er wird auch noch zwangsläufig in ein soziales Umfeld hineingeboren aus dem es kein Entrinnen gibt.

Dennoch kommen Gesellschaft und Gemeinschaft erst zum Tragen, wenn der Mensch zur Person wird. Bis dahin lebt er zwar vergesellschaftet, kann davon jedoch keinen Gebrauch machen. Er lebt zwar in gemeinschaftlichen Verbänden und ist sich derer bewusst, kann daraus aber nicht schöpfen. Erst als Person, als kulturstiftendes Lebewesen ist er in der Lage aus Gesellschaft und Gemeinschaft seinen Nutzen zu ziehen. Die Erfindung des Werkzeugs und mit ihr die Schaffung kultureller Elemente wird so zum Gemeingut. Die Person ist nicht mehr nur für sich, sondern sieht sich einerseits in eine Leidensgemeinschaft eingebunden, andererseits verantwortlich für die Gesellschaft, für ein größeres Ganzes. Gesellschaft und Gemeinschaft sind somit wichtiger Motor für die Erhaltung des Interesses des Menschen an der Kulturschaffung. Des Weiteren bieten sie Halt in der konstitutiven Suche nach Existenzberechtigung im menschlichen Dasein.

Wie kann der Mensch nun mit seiner exzentrischen Positionalität umgehen? Wie hängen Werkzeug und Formulierung von menschlichem Verlangen zusammen?

7.4. Dritte Hypothese: Wunscherfüllung und Werkzeug

Wie bereits erläutert, kommt dem Menschen aufgrund seiner exzentrischen Positionalität Sprache zu. Dadurch ist es dem Menschen möglich Wünsche und Ziele zu formulieren und sich derer bewusst zu werden. Dennoch scheitert er zunächst an deren Erfüllung. So abstrakt Wünsche und Ziele auch sein mögen, das Sehnen nach deren Verwirklichung erfüllt den Menschen ganzheitlich. Er erschafft also das Werkzeug als Mittel zum Zweck. Wobei zu beachten gilt, dass das Werkzeug nicht nur als wirkliches Utensil zu verstehen ist, wie beispielsweise im Sinne eines Hammers. „Werkzeug“ ist hier auch im metaphorischen Sinne zu verstehen. So entsteht die Kultur durch die Erfindung des tatsächlichen Werkzeugs, wird jedoch gleichsam zum Werkzeug verkehrt. Denn in der Kultur, die die Wissenschaften miteinschließt, findet der Mensch brauchbares Werkzeug zur Umsetzung seiner abstrakten Ziele. Diese sind unter anderem Sinn in seiner sinnlosen Existenz zu finden; Heimat und Ort in seiner konstitutiven Heimat- und Ortlosigkeit zu finden. Schließlich ist es die exzentrische Positionalität, die es dem Menschen erlaubt zu *erfinden* - so weit zumindest

Plessner.

Bei Scheler wiederum ist es der Geist, der dem Menschen als Hilfsmittel dient und ihm Werkzeugschaffung und Kulturerzeugung ermöglicht. Der Geist ist jedoch nicht an sich, er ist Konzept oder Potenzial, in keinem Falle jedoch mehr als bloße Anlage. Das macht den Scheler'schen Geist ungeeignet als Werkzeug. Denn wenngleich auch die Kultur bloßes Konzept ist, so ist ihre Manifestation zumindest konkret. Der Geist hingegen manifestiert sich in keiner Weise. Daher kann er auch nicht als abstraktes Werkzeug zur Erfüllung abstrakter Wünsche und Ziele dienen.

Plessners exzentrische Positionalisierung jedoch manifestiert sich in konkreter Weise. Allein aufgrund der von Plessner als notwendige Voraussetzung gewerteten, biologischen Merkmale, wie Gehirn und Nervenstränge (zur Rückmeldung an das Zentrum), wird die exzentrische Positionalisierung konkret nachvollziehbar. Im menschlichen Vermögen zu reflexivem Denken, seinen daraus folgenden Handlungen und seinem Abstraktionsvermögen, nimmt die exzentrische Positionalisierung Form an. Sie kann als semi-abstraktes Werkzeug betrachtet werden, das es dem Menschen ermöglicht seine Wünsche und Ziele in die Tat umzusetzen.

Die *Erfindung* des tatsächlichen Werkzeugs kommt demnach nicht von ungefähr. Das Werkzeug ist dank der exzentrischen Positionalisierung schon immer im Menschen angelegt. Durch die Bewusstwerdung seiner Sonderstellung hat er die Möglichkeit dieses Potenzial praktisch zu nutzen. Er greift auf sein Fähigkeit zurück, um Sinn zu finden und das Werkzeug, das seiner Existenz Sinn einhauchen soll, zu *erfinden*. Demnach ist an dieser Stelle festzuhalten, dass zwischen abstraktem und konkretem Werkzeug zu unterscheiden ist. Das konkrete Werkzeug begründet die Kultur und alles, was mir ihr einhergeht. Das abstrakte Werkzeug folgt dem konkreten in Form von Kultur und Wissenschaft. Wie ist demzufolge mit Metaphysik und Religion umzugehen? Handelt es sich hierbei um notwendiges Werkzeug zur Sinnfindung des Menschen?

7.5. Zwischenbilanz

Aufgrund seiner exzentrischen Positionalität (Plessner) bzw. seines Geistes (Scheler) überkommt der Mensch seine unmittelbaren Triebe, kann diese beherrschen und bezwingen. Er wird zur Person. Gleichzeitig hat der Mensch Sprache, kann durch die Überwindung seiner Triebe, Wünsche, Ziele und Zwecke *entdecken* und formulieren. Somit ist die Person weit mehr als des Menschen bloße Triebe. Sie ist über die menschlichen Triebe hinaus. Sie ist selbstkontrollierter und reflektierter Mensch. Weil der Mensch als Person nun Wünsche hat und diese formulieren kann, braucht er ein Werkzeug um diese zu erreichen bzw. zu verwirklichen. Er nutzt sein Potenzial zur *Erfindung* von

Werkzeug, sowohl in konkreter als auch in abstrakter Form. Wobei abstraktes Werkzeug aus konkretem Werkzeug entsteht. Daraus entstehen Kultur und Wissenschaft. Das entscheidende Zitat Plessners zu dieser menschlichen Entwicklung ist folgendes: „zu dem machen, was er schon ist“. Der Mensch hat bereits Anlage und Fähigkeit zur *Erfindung* von Werkzeug. Er muss sie jedoch erst nutzen. Mit der Ausbildung des Werkzeugs und der damit einhergehenden Kultur, wird der Mensch langsam aber doch zu dem, was er schon ist, bzw. tut, was er bereits kann. Die Kernfrage, die zu Beginn dieser Arbeit gestellt wurde, nämlich, ob es dem Menschen wahrlich und zwingend an Religion und Metaphysik bedarf, um einen Ausweg aus seiner konstitutiven Ort- und Heimatlosigkeit zu finden, um sich an einem sinnstiftenden Element in seiner möglichen Existenz des absoluten Nichts festzuhalten, soll nun in den folgenden Abschnitten geklärt werden.

7.6. Vierte Hypothese: Sinn im Sein

Der Mensch findet gemäß Scheler und Plessner in Metaphysik, respektive Religion Sinn in seiner Existenz. Er sieht sich permanent damit konfrontiert, dass seine Existenz möglicherweise auf Nichts gestellt ist, als keinen Sinn hat. Daher braucht er einen Orientierungspunkt, ein sinnstiftendes Element, an dem er sich festhalten kann und muss, um in seiner konstitutiven Ort- und Heimatlosigkeit nicht unterzugehen.

Bei Scheler, der in der phänomenologischen Tradition verhaftet ist, scheint dieser Schritt verständlich. Er hält fest, dass der Mensch notwendigerweise den Glauben an ein höheres Wesen braucht. Auch den Ursprung des Geists erklärt Scheler mittels der angenommenen Existenz Gottes. Bei Scheler ist es demnach weniger die Religion, sondern die Metaphysik, derer der Mensch bedarf. Wenngleich Plessner in der Schelerschen Tradition steht, so schaffte er dennoch die Loslösung vom phänomenologischen Grundgedanken. Warum er dennoch daran festhält, dass die Religion notwendige Bedingung für den Menschen ist, bleibt ungeklärt. In jedem Fall gilt zu klären, ob Schelers und Plessners Behauptungen zu Metaphysik respektive Religion berechtigt sind, oder nicht.

Der Mensch als konstitutiv wurzelloses Lebewesen, unterliegt einem permanenten Drang nach Selbstverwirklichung. Dieser manifestiert sich in der Schaffung der Kultur. Es handelt sich dabei um einen lebenslangen Verwirklichungsdrang, der niemals getilgt werden kann. Seine Seinsberechtigung kann der Mensch demnach im Werkzeug und in der daraus entstehenden Kultur finden. Dennoch sind es, laut Scheler und Plessner, Metaphysik und Religion, die dem Menschen

Existenzgrund und -sinn geben. Die Frage, die es hier zu stellen gilt, ist: Wenn die Kultur die Manifestation des Schaffensdrangs ist, und der Mensch in dieser praktischen Umsetzung seiner Wurzellosigkeit gleichzeitig eine Heimat findet – Wozu braucht es Religion und Metaphysik?

Der Zweck der Kultur liegt darin dem Menschen Existenzberechtigung und Ausweg aus der Ort- und Heimatlosigkeit zu bieten. Denn letztere ist es, die dem Menschen als Motor zur Selbstverwirklichung dient. So ist klar, dass der Mensch in der Kulturschaffung Daseinszweck findet. Es geht ihm um die permanente Übertrumpfung des bereits geschaffenen Kulturguts. So befindet sich der Mensch in einem konstanten Prozess des Erschaffens. Dieser Zustand ist nicht nur ermüdend, sondern auch frustrierend zugleich, da er kein Ende nimmt. Der Mensch braucht eine Kontrollmöglichkeit des Schaffensdrangs, die es ihm erlaubt Pausen einzulegen und ihm gleichzeitig als Ersatzbefriedigung bei der Suche nach Daseinsberechtigung und Existenzzweck dient. Hier kommen Religion und Metaphysik ins Spiel. Sie bieten kurzfristig Sinn in der menschlichen, heimatlosen Existenz, fungieren als Fels in der Brandung. Der Mensch findet Halt in seinem Dasein. Die Kultur jedoch leidet unter Religion und Metaphysik, da ihrem Weiterwachsen dadurch Einhalt geboten wird. Wird die Weiterentwicklung der Kultur durch Religion und Metaphysik gebremst, so verliert der Mensch allmählich seine Möglichkeit zur Verwirklichung seines Schaffensdrangs. Langsam aber beständig blockiert sich der Mensch dadurch selbst. Denn auch Religion und Metaphysik sind menschliche Konstrukte.

Religion und Metaphysik mögen dem Menschen als kurzfristiger, einfacher Ausweg aus seiner Wurzellosigkeit scheinen, sind jedoch der Kultur und der langfristigen Bewältigung seiner Ort- und Heimatlosigkeit abträglich. Religion und Metaphysik stellen hier also Ersatzbefriedigung, bzw. Stützbewegung, jedoch keine tatsächliche Lösung, dar. Sich Religion oder Metaphysik und Kultur gleichzeitig als sinnstiftende Elemente hinzugeben, ist dem Menschen nicht nur nicht zuträglich in der Bewältigung seines Existenzkonflikts, sondern stellt sogar einen Widerspruch dar. Schließlich blockiert sich der Mensch dadurch selbst und macht sich die Suche nach Heimat in seiner sinnlosen Existenz selbst schwer. Der Mensch hindert sich durch Religion und Metaphysik an der Verwirklichung seiner selbst.

Bei Plessner und Scheler sind Religion und Metaphysik notwendige Voraussetzung für das menschliche Sein als Person. Sie übersehen dabei jedoch, dass Religion und Metaphysik lediglich Ersatzbefriedigung zur Kultur und dem permanenten Schaffensdrang darstellen. Plessner und vor allem Scheler sind zu sehr in der phänomenologischen Tradition verhaftet, als dass sie Religion und Metaphysik als zufälliges Nebenprodukt des Kulturschaffungsprozesses sehen könnten. Welche

Rolle Religion und Metaphysik dennoch und gerade im Hinblick auf den neuen Personenbegriff spielen, wird im nächsten Abschnitt erklärt.

7.7. Fünfte Hypothese: Kultur als Sinnstiftung

Wie sich aus dem vorigen Abschnitt ergibt, sind Metaphysik und Religion *keine* notwendige Bedingung für das Person-sein des Menschen, wenngleich Plessner und Scheler dies darlegen. Dennoch erschafft der Mensch beides als Stützbewegung. Die Beweggründe dafür sind zweierlei: Zum einen sucht der Mensch nach einem Ausweg aus dem Zyklus des permanenten Schaffens; zum anderen schützt sich der Mensch durch Metaphysik und Religion vor möglichem Versagen im Kulturschaffungsprozess. Die Angst vor einer Existenz, die auf Nichts gestellt ist, wie auch die Angst vor dem Versagen bei der Suche nach Existenzberechtigung, drängen den Menschen in metaphysische Gefilde. Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass selbst ein vermeintliches Versagen im kulturellen Schaffungsprozess, nicht als solches zu werten ist. Denn selbst wenn im Rahmen der Kultur etwas geschaffen werden soll, ein Ziel verwirklicht werden soll, das Unternehmen jedoch scheitert, so wurde dennoch etwas geschaffen. Im Kulturstiftungsprozess zählen selbst Misserfolge als sinngebende Elemente, da selbst in der misslungenen Umsetzung eines Ziels etwas bewegt und geschaffen wurde. Der Mensch kann somit gar nicht versagen, wenn es um die Schaffung von Kultur geht. Das permanente Bewegen und das andauernde Versuchen werden zum Zweck für sich. Es geht nicht länger um die Schaffung der besten aller Kulturen, es geht um die kulturelle Bewegung und Veränderung. Sie alleine fungieren als sinnstiftende Elemente und dienen der Existenzverwirklichung der Person im Plessnerschen Sinne. Religion und Metaphysik sind demnach Manifestation der menschlichen Angst vor dem Scheitern und dem Gefangen-sein in einem konstanten Prozess des kulturellen Werdens. Sie sind Stützbewegung und bieten ein sicheres Netz in das sich der Mensch fallen lassen kann. Notwendige Bedingung für die menschlich-persönliche Existenz sind sie jedoch nicht. Wie verhält es sich mit dem Selbstbewusstsein des Menschen, das, gemäß Plessner, in der Religion begründet ist?

7.8. Sechste Hypothese: Welt- und Selbstbewusstsein

Laut Plessner ist die Religion nicht nur notwendige Bedingung für das Person-sein des Menschen, sondern auch Quelle des menschlichen Welt-, Selbst-, - und Gottesbewusstseins. Hier gilt es nun zu klären, inwiefern Plessners Behauptung zutrifft.

Das Weltbewusstsein des Menschen gründet in Wahrnehmung und Erkenntnis der (Um)Welt und

Rückmeldung selbiger Eindrücke an das Zentrum. Wie auch das Selbstbewusstsein in Wahrnehmung und Erkenntnis des Ichs ruht. In beiden Fällen kommt in einem nächsten Schritt das Reflexionsvermögen des Menschen zum Tragen. Denn durch die Reflexion des Wahrgenommenen, durch die bewusste Erkenntnis desselben, entsteht Bewusstsein über Welt und Selbst. Ein Beispiel dafür ist die Plessnersche Erkenntnis des Ichs des Menschen: Der Mensch ist sich in dreifacher Hinsicht gegeben. Darüber wird er sich mittel Reflexionsvermögen und Rückmeldung an das eigene Zentrum bewusst. Er erlangt Ichbewusstsein. Weltbewusstsein hat der Mensch im Hiatus zwischen Innenwelt und Außenwelt. Er sieht sich in eine Welt gesetzt und begreift diese als solche. Er braucht die Religion nicht als notwendiges Hilfsmittel um Weltbewusstsein zu haben.

Das Selbstbewusstsein hängt eng mit dem Ichbewusstsein zusammen. Denn ohne letzteres kann der Mensch sich seiner selbst nicht bewusst werden. Das Ichbewusstsein ist hier notwendige Voraussetzung für Selbstbewusstsein, das der Mensch schließlich in der Geschichte findet. Denn im Wissen um Geschehenes und Getanes, entwickelt der Mensch Bewusstsein über sein bloßes Ich hinaus. Das Resultat ist Selbstbewusstsein. Bei Plessner wiederum ist die Religion notwendige Bedingung für das Selbstbewusstsein, da der Mensch bei Plessner nach Vervollkommnung strebt. Wobei unter der Plessner'schen Vervollkommnung die möglichst weite Annäherung an das göttliche Wesen verstanden wird.

Betrachtet man Religion und Metaphysik jedoch als menschliche Konstrukte, die nur als Form der Abkürzung, der Vereinfachung, der menschlichen Suche nach Daseinsberechtigung und sinnstiftenden Elementen, dienen; so wird schnell klar, dass der Mensch nicht nach der Annäherung an die göttliche Vollkommenheit strebt. Er strebt nach der Vervollkommnung seiner selbst. An diese nähert er sich im kulturstiftenden Prozess an. Gottesbewusstsein ist in der Definition der Person somit obsolet, maximal als zufälliges Nebenprodukt der menschlichen Versagensangst und Suche nach einem Ausweg aus dem konstanten kulturellen Schaffensprozess, zu betrachten. Zusammenfassend ist hier also festzuhalten, dass Religion und Metaphysik in psychologischer Hinsicht sinnvoll erscheinen, jedoch keinerlei unabkömmlich notwendige Prämisse für das Personsein des Menschen darstellen.

7.9. Siebente Hypothese: Fragen der menschlichen Existenz

Scheler und Plessner halten ebenfalls an Metaphysik und Religion fest, wenn es um die Beantwortung grundsätzlicher Fragen geht. Fragen dieser Natur sind beispielsweise Fragen nach der Herkunft, der Zukunft und dem Daseinsgrund. Diese Fragen sind jedoch nicht nur Gegenstand der Religion und Metaphysik, sondern auch der Philosophie, der Biologie, der Anthropologie, der Psychologie, usw. Kurzum: In Anbetracht der Vielzahl an Wissenschaften, derer sich der Mensch zur Beantwortung grundlegender Fragen bedienen kann, erscheinen Religion und Metaphysik auch hier als zufälliges Nebenprodukt, das die Suche nach Antworten vereinfachen soll. Weder Religion noch Metaphysik sind in der Beantwortung grundsätzlicher Fragen unabkömmlich.

7.10. Achte Hypothese: Schutz vor der Selbstverwirklichung

Bei Scheler fungiert die Metaphysik zusätzlich zu den bereits genannten Funktionen, als Stützbewegung in Reaktion auf die mögliche Existenz des Nichts. Sie ist sozusagen der Fels in der Brandung, den der Schelersche Mensch braucht um in seiner Wurzellosigkeit nicht unterzugehen. Es gilt jedoch zu beachten, dass die mögliche Existenz des Nichts, bzw. die Erkenntnis, dass die menschlich-persönliche Existenz auf Nichts gestellt ist, den Antrieb zur Kultur darstellt. Die Schelersche Metaphysik und mit ihr die Plessnersche Religion sind also nichts anderes als Selbstschutzreaktionen. Wirklich notwendig sind sie jedoch nicht. Es ist sogar wahrscheinlich, dass der Mensch ohne die Zurückhaltung durch Metaphysik und Religion produktiver und aktiver in den kulturstiftenden Prozess integriert wäre. Denn ohne die beiden Felsen in der Brandung, auf denen sich der Mensch ausruhen und auf die er zurückgreifen kann, bleibt ihm nur noch sich vollständig auf die Schaffung der Kultur zu konzentrieren. Religion und Metaphysik werden damit nicht nur obsolet, sondern gleichsam zum Hindernis in der menschlichen Selbstverwirklichung.

7.11. Zusammenfassung und Conclusio

Wie eingangs erläutert, handelt es sich beim Menschen um ein komplexes Tier. Physisch bleibt er im tierischen Sein gefangen. Die Schelersche „Sonderstellung“ des Menschen zeichnet sich durch seine Komplexität im Hinblick auf sein Reflexionsvermögen, seine Sprache, und seinen konstanten Drang zur Expressivität in Form von Kultur aus. Die Plessnersche exzentrische Positionalisierung ermöglicht dem Menschen über sich hinauszuwachsen, aus sich hinaus zu gehen und gleichzeitig in sich zu bleiben. Der Mensch ist sich in dreifacher Hinsicht gegeben. Dadurch kommen dem Menschen Abstraktionsfähigkeit und Erkenntnisvermögen zu.

Auf der konstanten Suche nach seinem Seinsgrund und seiner Existenzberechtigung, sieht sich der Mensch einem permanenten Schaffensdrang unterworfen. Dieser äußert sich in der Erschaffung des Werkzeugs, das sowohl in abstrakter als auch in tatsächlicher Weise zum Tragen kommt. Das real erschaffene Werkzeug dient der Modifikation der Umwelt des Menschen zu seinem Vorteil. In abstrakter Form ist die *Erfindung* des Werkzeugs somit auch Schlüsselmoment für die *Erschaffung* der Kultur. Mit der Erfindung des Werkzeugs stellt sich beim Menschen auch eine entscheidende Veränderung ein: er wird zur Person. Es ist die Vergegenständlichung der Umwelt und der Ausdruck des konstanten Schaffensdrangs, der es dem Menschen erlaubt über sich hinaus zu wachsen und so zur Person zu werden. Bei Plessner und Scheler sind es Religion und Metaphysik, die dem Menschen Daseinsberechtigung geben. Er findet, laut Scheler und Plessner, in Metaphysik und Religion die Heimat nach der er konstitutiv sucht. In den vergangenen Abschnitten wurde jedoch dargelegt, dass der Mensch in Religion und Metaphysik nur einen Ausweg und eine Unterbrechung von seinem permanenten Schaffensdrang sucht. Seinen Seinszweck findet der Mensch jedoch bereits in der Kultur.

Scheler und vor allem Plessner argumentieren weiterhin, dass der Mensch erst im Glauben Selbstbewusstsein erlangt. Das Ichbewusstsein des Menschen entsteht aus der dreifachen Gegebenheit des Menschen. Selbstbewusstsein wiederum findet der Mensch in der Geschichte, wie bereits gezeigt wurde. Durch die Betrachtung des bereits Geschaffenen wird er sich seiner selbst bewusst.

Daraus ergibt sich folgende Formel: $\text{Person} = \text{Mensch} + \text{Kultur} + \text{Geschichte}$. Denn die Person ist komplexes Tier (Mensch), ist sich ihrer selbst bewusst (Geschichte), und leidet auf der Suche nach einem Seinszweck unter konstantem Expressivitätsdrang, der sich in der Erschaffung manifestiert (Kultur). Die Person ist somit Mensch mit Selbstbewusstsein und Seinszweck.

Die Religion erfüllt somit keinerlei notwendige Bedingung für das Person-Sein des Menschen, wie Plessner und Scheler es fordern. Sie ist maximal zufälliges Nebenprodukt, Erschöpfungserscheinung des Menschen. Denn der Mensch ist von Natur aus von seiner eigenen Existenz überfordert. Er findet Geborgenheit im Metaphysischen, im Religiösen, da er unter einer permanenten Versagens- und Vergänglichkeitsangst leidet. Er erfindet somit Religion und Metaphysik, um sich selbst zu entkommen. Notwendige Bedingung und Voraussetzung für die Bestimmung der Person ist das Überweltliche jedoch nicht.

Zusammenfassend lässt sich also schließen, dass Religion und Metaphysik zwar durchaus ein

persönliches¹²⁶ Unikum sind, da sie dem Menschen als bloßem Lebewesen nicht eigen sind. Dennoch stellen sie keine Notwendigkeit dar, sondern sind viel eher Nebenprodukt des menschlichen Person-Seins zur Ausflucht aus dem (kulturellen) Schaffensdrang.

126 Im Sinne von Unikum der Person.

8. Schlusswort

In der vorliegenden Arbeit wurden zunächst die Grundlagen der philosophischen Anthropologie nach Scheler und Plessner dargelegt. Die Verhaftung in der phänomenologischen Tradition zeichnet sich besonders bei Scheler deutlich ab. Aber auch Plessner konnte sich nicht vollständig vom phänomenologischen Grundgedanken befreien. So definieren beide das Lebewesen Mensch als körperliches Tier dessen Sonderstellung erst in der Transformation zur Person sichtbar wird. Bei Scheler erlangt der Mensch das Person-Sein mittels seiner Geistigkeit, wobei diese sich in keiner Weise manifestiert, weil der Geist an sich nicht ist. Scheler spinnt den Gedanken weiter und fährt fort, dass es dem Menschen an Metaphysik bedarf um zur Person zu werden. In seinem Einführungsbuch zur philosophischen Anthropologie erklärt Gerhard Arlt den Schelerschen Ansatz folgendermaßen: „Der Mensch ist die Wesenseinheit nicht von der Welt her, nicht von der Natur und nicht von der Geschichte, sondern vom absoluten Weltgrund, von Gott her. Mit anderen Worten, seine Sonderstellung begründet sich aus seiner metaphysisch-personalen Einheit und nicht aus seinem naturalen Dasein, das er mit den Tieren (und Pflanzen) teilt.“¹²⁷ Bei Scheler spielt die Metaphysik somit eine tragende Rolle. Sie ist es, die den Menschen zur Person werden lässt. Werkzeug und Kultur wertet Scheler als Ergebnis dieses Person-Werdens, nicht aber als wesentlichen Bestandteil desselben.

Scheler kategorisiert Pflanze, Tier und Mensch gemäß einer Stufentheorie, indem er den Lebewesen in aufsteigender Reihenfolge mehr Funktionen und Fähigkeiten zuspricht. Er betont dennoch, dass die von ihm dem Menschen zugesprochene „Sonderstellung“ keinerlei Übergeordnetheit des Menschen im Vergleich zum Tier darstellt. Er nutzt den Begriff der „Sonderstellung“ um aufzuzeigen, dass der Mensch im Reich der Lebewesen ein Unikum ist. Der Mensch bleibt körperlich Tier, wächst jedoch über sich hinaus und wird zur Person.

Die Stellung der Person in Bezug auf den Menschen beschreibt Scheler folgendermaßen: „Die ‘Person‘ im Menschen muß [sic!] dabei als das Zentrum gedacht werden, das über den Gegensatz von Organismus und Umwelt erhaben ist.“¹²⁸ Scheler beschreibt hier die Kontrollfunktion, die die Person über den körperlich tierischen Menschen ausübt. Sie ist über sich hinaus und hebt den Menschen von seinem tierischen Wesen ab. Sie ist die Ausformung des „geistigen“¹²⁹ Menschen. Scheler fährt fort: „[...] ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‘umweltfrei‘ und

127 Arlt, Gerhard: *Philosophische Anthropologie*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001; S/76

128 Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 2010; S/32

129 Im Sinne von “begeistigter” Mensch.

[...] 'weltoffen'. Ein solches Wesen hat 'Welt'.¹³⁰ Die Person übernimmt demnach bei Scheler die Funktion des Freudschen Über-Ichs. Sie manifestiert sich in der Schaffung von Werkzeug und in weiterer Folge in der Entstehung der Kultur.

Plessner, der in der Tradition Schelers steht, lässt den phänomenologischen Ansatz größtenteils hinter sich. Auch er erklärt das Wesen von Pflanze, Tier und Mensch anhand einer Stufentheorie. Dieser zur Folge ist der Mensch dem Tier gegenüber zwar nicht superior, bezüglich seines Innenlebens jedoch weiter entwickelt. Er bleibt körperlich Tier und als solches seinen Trieben unterworfen. Dennoch ist er sich dreifach gegeben und wächst somit über sich hinaus. Er ist, wie schon bei Scheler, „weltoffen“, sieht sich jedoch in einem Leib-Körper-Dualismus gefangen. Seine exzentrische Positionalisierung manifestiert sich in der dreifachen Gegebenheit, die es ihm erlaubt Person zu werden. Was bei Scheler „Geist“ heißt, ist bei Plessner die exzentrische Positionalisierung. Plessner richtet sich damit gegen die phänomenologische Tradition in der Scheler verhaftet bleibt und macht den abstrakten Schelerschen Geist zu einer physischen Begebenheit.

Auch bei Plessner ist es erst die Person, die im Stande ist Werkzeug und Kultur zu schaffen. Er begründet dies in der konstitutiven Heimatlosigkeit der Person und ihrer exzentrischen Positionalisierung. Die Person sieht sich einem konstanten Schaffensdrang unterworfen. Die Kernaussage Plessners dazu lautet wie folgt: „Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*.“¹³¹ Der Mensch leidet also unter dem Drang sich selbst zu verwirklichen. Plessner fährt fort: „[...] - eben weil er nur ist, wenn er vollzieht - [...]“¹³² Der Mensch - und hier ist die Person mitgemeint – ist nur im konstanten Vollzug seiner selbst. Er muss erschaffen und erfinden um in seiner konstitutiven Ort- und Heimatlosigkeit nicht unterzugehen. Auch bei Plessner liegt der Ursprung der Kultur in der Erschaffung des Werkzeugs.

Obwohl beide Ansätze auf den körperlich-psychischen Merkmalen des Lebewesens Mensch aufbauen, können sich weder Scheler noch Plessner vollständig von Metaphysik und Religion als notwendiger Bedingung des menschlichen Person-Seins lösen. Bei Scheler ist es die Metaphysik derer die Person bedarf, um in ihrer Ortlosigkeit nicht unterzugehen. Bei Plessner ist es die Religion, die die Person braucht um Selbstbewusstsein zu erlangen.

Nachdem sowohl die Schelersche als auch die Plessnersche Theorie zur Person dargelegt worden sind, wurde eine von Metaphysik und Religion als notwendiger Bedingung, befreite Definition der Person aufgestellt. Gemäß dieses neuen Ansatzes sind Religion und Metaphysik keine Prämissen

130 *ibid*; S/28

131 Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009; S/16

132 *ibid*; S/17

für das menschliche Person-Sein, sondern viel eher zufällige Nebenprodukte. Der Mensch findet seinen Seinszweck, seine Heimat, seinen Ort und sein Selbstbewusstsein in Kultur und Geschichte. Weil er an seinem Schaffensdrang verzweifelt, versteckt er sich vor sich selbst in Religion und Metaphysik. Er vermeidet dadurch die Auseinandersetzung mit sich und seiner Existenz.

9. Bibliographie

9.1. Primärliteratur

- Plessner, Helmuth: *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, Bouvier Verlag, 1965
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1975
- Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2009
-
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 2010
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Elibron Classics Series, 2007
- Scheler, Max: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, hsg.: Maria Scheler, Francke Verlag, Bern, 1957
- Scheler, Max: *Philosophische Anthropologie*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, hsg.: Manfred S. Frings, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1987
- Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1915

9.2 Sekundärliteratur

- Arlt, Gerhard: *Philosophische Anthropologie*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001
- Bergson, Henri: *L'Évolution créatrice*, 1907, Éd. PUF, Sammlung "Quadrige", 1996
- Dietze, Carola: *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892 – 1985*, Wallstein Verlag, Göttingen 2006
- Ebke, Thomas: *Life, Concept and Subject – Plessner's Vital Turn in the Light of Kant and Bergson*, in: *Plessner's Philosophical Anthropology*, hrsg: Jos de Mul, Amsterdam University Press, Amsterdam 2014; S/99ff.
- Gosciny, René und Uderzo, Albert: *Asterix bei den Olympischen Spielen, Band XII*; Egmont Ehapa Verlag, 1972
- Hammer, Felix: *Theonome Anthropologie. Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972
- Henckmann, Wolfhart: *Max Scheler*, Beck'sche Reihe, München 1998

- Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481-494, zitiert nach: Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleinere Schriften*, hrsg. von Horst D. Brandt. Hamburg 1999
- Krüger, Hans-Peter: *Geist in der lebendigen Natur*, in: *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*; in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie Bd. 2*, hsg: Ralf Becker, Joachim Fischer, Matthias Schloßberger, Akademie Verlag, Berlin 2010, S/51ff.
- Luther, Martin: *Disputatio de homine*, Weimarer Ausgabe 39 I, 177,7-10; Übersetzung nach Gerhard Ebeling: *Lutherstudien. Bd. 2. Disputatio de homine. Teil 1. Text und Traditionshintergrund*. Tübingen 1977
- Pott, Helen J.: *On Humor and 'Laughing' Rats – The Importance of Plessner for Affective Neuroscience*, in: *Plessner's Philosophical Anthropology*, hrsg: Jos de Mul, Amsterdam University Press, Amsterdam 2014; S/375ff.
- Sepp, Hans Rainer: *Person aus Nichts*, in: *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie Bd. 2*, hsg: Ralf Becker, Joachim Fischer, Matthias Schloßberger, Akademie Verlag, Berlin 2010; S/63ff.
- Thies, Christian: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013
- Witteriede, Heinz: *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie. Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen*, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2009

9.3 Aufsatzsammlungen

- *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie Bd. 2*, hrsg: Ralf Becker, Joachim Fischer, Matthias Schloßberger, Akademie Verlag, Berlin 2010
- *Plessner's Philosophical Anthropology*, hrsg: Jos de Mul, Amsterdam University Press, Amsterdam 2014

10. Abstract

In der vorliegenden Arbeit mit dem Titel „Herausforderung des Personenbegriffs mit Rückgriff auf Max Scheler und Helmuth Plessner“ werden die Personenbegriffe gemäß Scheler und Plessner hinterfragt, auf deren Aktualität überprüft und neu gedacht. Ziel der Arbeit ist es einen einheitlichen Personenbegriff, losgelöst vom religiös-metaphysischen Anspruch Schelers und Plessners zu erarbeiten.

Dazu werden im ersten Schritt Geschichte und Funktion der philosophischen Anthropologie als Wissenschaft erläutert und kritisch beleuchtet. Vor diesem Hintergrund wird die philosophische Anthropologie Max Schelers skizziert. In weiterer Folge wird sowohl sein Stufenmodell als auch der Weg des Menschen als bloßes Lebewesen hin zur Person als Mensch mit Geist und Metaphysik erklärt. Ein eigener Abschnitt widmet sich der kritischen Beleuchtung von Schelers Konzept der Person und der Überprüfung seines Arguments, dass Person notwendigerweise der Metaphysik bedarf.

Im zweiten Abschnitt dieser Arbeit werden die Zusammenhänge zwischen Schelers und Plessners philosophischer Anthropologie erklärt, wobei das Hauptaugenmerk darauf liegt, die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners zu umreißen. Im Vergleich mit neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen aus Zoologie, Neurowissenschaft, Anthropologie und Psychologie wird hier erklärt, inwiefern der Personenbegriff Plessners heute noch gültig ist und, ob es dem Personenkonzept Plessners wirklich der Religion bedarf.

Der Rezeption Max Schelers und Helmuth Plessners im Lichte neuer Erkenntnisse der Neurowissenschaften, Technik, Soziologie und anderer Disziplinen wird ein eigenes Kapitel in dieser Arbeit gewidmet. Damit soll einerseits gezeigt werden, dass die philosophische Anthropologie gemäß Scheler und Plessner heute noch relevant ist und die modernen Wissenschaften weiterhin beschäftigt; andererseits soll dieser Abschnitt dazu dienen die kritische Rezeption der Werke beider Philosophen in der heutigen Zeit zu beleuchten.

Im letzten Teil dieser Arbeit wird anhand der zuvor erläuterten Personenbegriffe und auf Basis der kritischen Hinterfragung, ein neuer, einheitlicher Personenbegriff geschaffen. Dieser neue Begriff vereint die Ansätze Plessners und Schelers, und erklärt anhand von acht Hypothesen warum weder Metaphysik noch Religion notwendige Bedingung für das menschliche Person-Sein sind.