Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 46 (1987)

Nachruf: Helmuth Plessner : 1892-1985

Autor: Herzog, Max

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 46/1987

HELMUTH PLESSNER
1892–1985

> «Nicht alles, was alt ist, hat seine Zeit gehabt, und wer oder was war schon seine Zeit? Die Zeit der Philosophie ist nicht ohne weiteres und ohne unser Zutun die Zeit der Gesellschaft, und was von ihr in Gedanken sich fasst, bestimmt sich aus den Schlussfolgerungen, deren Prämissen in unsere Hände und Köpfe gegeben sind» (H. Plessner: Zwischen Philosophie und Geschichte, Vorwort).

Helmuth Plessner starb dreiundneunzigjährig am 12. Juni 1985 in Göttingen, wohin er Ende der siebziger Jahre zurückgekehrt war. Nach seiner Emeritierung hatte er sich 1963 in Erlenbach am Zürichsee niedergelassen und auf Initiative von Wilhelm Keller Lehrveranstaltungen an der Universität Zürich übernommen, welche ihm 1972 den Ehrendoktor der Philosophie verlieh. Ein Denker, der «seine Zeit» nicht gehabt hatte. Dies zeigte sich schon daran, dass seine Werke nur schwer greifbar waren. Erst im Jahre vor seinem Tode wurde eine Edition seiner «Gesammelten Schriften» abgeschlossen. Bis dahin waren seine Arbeiten weit verstreut und vor allem einzelne Aufsätze aus den dreissiger bis fünfziger Jahren nur mühsam in den Bibliotheken zu finden. Helmuth Plessner war, wie Martin Meyer in seinem 1980 erschienenen Aufsatz «An Helmuth Plessner erinnern» schreibt, «kein Philosoph der deutschen Intelligenz. Er hat nie zu Parteiungen Anlass gegeben oder die politischen Geister – und wer wäre das nicht? – in Unruhe versetzt. Er hat keine Polemiken entfacht, seine Schüler nicht zu Polemikern ausgebildet. Er ist nie mit einer ‹Lehre› identifiziert worden, hat nie als ein die Studenten bezwingender Lehrer gewirkt. Er hat keine Epigonen, die sein Denken verwalteten. Er hat keine Gegner, die seinen Namen ins Gespräch brächten» (Merkur, Heft 9, September 1980, S. 918).

Als 1928 Plessners anthropologisches Hauptwerk – «Die Stufen des Organischen und der Mensch» – erschien, hatten andere Autoren «ihre» Zeit. Das Buch stand in deren Schatten und wurde kaum rezipiert. Im fast vierzig Jahre später geschriebenen eindrücklichen Vorwort zur zweiten Auflage des Buches sagt Plessner, er hätte kaum Anregung zur Sache erhalten, und: «Ernsthafte Kritik haben die ‹Stufen› nicht gefunden» (Ges. Schriften IV,

S. 13). Man habe, schreibt er weiter, «das schwerfällige Werk eines Unbekannten für die Ausführung Schelerscher Gedanken» gehalten, «zumal es, oberflächlich gesehen, ihrem Stufenmodell zu folgen schien». Die Jahre bis zum Ende der offenen Diskussion in Deutschland 1933 (und der kurz darauf folgenden Emigration Plessners zunächst in die Türkei und dann, auf Einladung von F. J. J. Buytendik, nach Groningen in den Niederlanden) standen nicht im Zeichen einer vorurteilsfreien Revision dieses Urteils, sondern «soweit überhaupt von einem Interesse an philosophischer Anthropologie die Rede sein konnte, ganz unter dem Eindruck von Heidegger und Jaspers». Das grösste Hemmnis für die Rezeption des Buches aber sei das Buch selbst: «Wer wagt sich schon an eine philosophische Behandlung biologischer Stoffe? Philosophen, gelernte Philosophen haben bei uns selten ein Verhältnis zur Naturwissenschaft.»

Als dann «Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche» 1935 in der Schweiz erschien, fand auch dieses Buch seine Adressaten nicht. Es kam, wie Meyer schreibt, «zu spät, um den Deutschen, die nicht mehr die Sprache von solchen Überschriften sprachen, die Augen fürs Genealogische zu öffnen. 1959 erschien die zweite Auflage, mit verändertem Titel. Diesmal war *Die verspätete Nation* zu früh, um den Deutschen, die sich eben wirtschaftlich von einem grösseren Trauma erholten, das Schicksal zu erklären».

Rückblickend bestechen die Arbeiten Plessners gerade in ihrer «Unzeitgemässheit», ihrer weitgehenden Unberührtheit von modischen Strömungen des «zeitgemässen» Denkens, durch ihre Unabhängigkeit und Sachlichkeit. Die mögliche Tragweite von Plessners Methodik für eine Philosophie des Lebendigen angesichts der heutigen Herausforderungen durch modernste technische Applikationen naturwissenschaftlichen Denkens bleibt erst noch zu entdecken. (Erste Schritte finden sich in einer Sammlung von Vorträgen, die anlässlich eines Kolloquiums zu Ehren des 90. Geburtstages von Plessner an der Universität Groningen gehalten und jüngst publiziert wurden: «Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners», hrsg. von Bernard Delfgaauw, Hans Heinz Holz, Lolle Nauta, Frankfurt/M. 1986; vgl. z. B. den Beitrag von E. van der Velde, S. 103 ff.). Um aber den bahnbrechenden Ansatz von Plessners Hauptwerk vor seinem historischen Hintergrund zu verstehen, genügt schon ein Blick auf den damaligen, noch weitgehend dem 19. Jahrhundert verhafteten Stand der anthropologischen Forschung. Auf der Grundlage der Kantischen Dichotomie von physiologischer und pragmatischer Anthropologie wurde im 19. Jahrhundert der Dualismus von «Körper» bzw. «Natur» und

«Vernunft» bzw. «Geist» durch deren Zuweisung an heterogene Wissenschaften tiefer denn je radikalisiert. Unter dem Primat der aufkommenden positivistischen Wissenschaftlichkeit wurde die Menschenerkenntnis entweder ganz der unter Darwins Banne stehenden Biologie oder der zur Kärrnerin der neu etablierten naturwissenschaftlichen Psychologie avancierten Physiologie zugewiesen – getreu dem Ideal des positivistischen Monismus. In dieser Situation war nichts weniger gefragt als eine sich nicht an die methodischen Restriktionen der positivistischen Einstellung haltende Wesenserkenntnis des Menschen. Elisabeth Ströcker hat zudem darauf aufmerksam gemacht, dass «die eben aufkommenden politischen Richtungen des Liberalismus und Sozialismus den universalen Geltungsanspruch des evolutiven Prinzips wirksam unterstützten», und so versteht sich die Konsequenz: «die totale Nivellierung der anthropologischen Problematik auf die Ebene der Zoologie und damit das gänzliche Verstummen der eigentlichen Frage nach dem Wesen des Menschen» (Kant-Studien, Band 51, Heft 4, 1959/60, S. 461).

Erst Helmuth Plessner hat aus dieser Situation einen völlig neuen Weg zur Begründung anthropologischer Wesenserkenntnis gewiesen. Biographisch ist hierfür bedeutsam, dass Plessner nach einer anfänglichen Zuwendung zum Medizinstudium in Freiburg bereits zwei Semester später zur Zoologie in Heidelberg wechselte. Über diesen Umweg (dessen Fruchtbarkeit das reiche Material in den «Stufen» belegt) fand Plessner – von Hans Driesch und Wilhelm Windelband zur Beschäftigung mit Kant gedrängt – Zugang zur philosophischen Erkenntniskritik. Der hierin dominierende Neukantianismus befriedigte ihn jedoch ebensowenig wie die um die Reflexion ihrer apriorischen Voraussetzungen verkürzte und noch weitgehend im Banne der assoziationistischen Elementenlehre stehende Wahrnehmungspsychologie. Dagegen faszinierte Husserls Phänomenologie die ganze junge Generation: «die Wirkung der Phänomenologie beruhte auf der Rehabilitierung der natürlichen Weltsicht durch eine Methode offener Forschung, welche das Vertrauen zum ursprünglichen Erleben in allen Bereichen sich zum Ziel gesetzt hatte», schreibt Plessner rückblickend (X, S. 309 f.). Von 1914 bis zur Berufung Husserls nach Freiburg war letzterer denn auch Plessners akademischer Lehrer in Göttingen. Aber Plessner gab seinen Plan, bei Husserl zu promovieren bald auf: «Mir wurde klar: Ich wusste zu wenig von Kant. Da wäre man in Marburg bei Cohen und Natorp an der Quelle gewesen. Sollte ich vielleicht bei Husserl Kant studieren? (. . .) Die Wendung, die Husserl in den ‹Ideen› dem transzendentalen Idealismus nähergebracht hatte (. . .), verlangte eine gründliche Abgrenzung der Absichten Kants von

denen Husserls. So hatte sich das anfängliche Projekt auf Kant verlagert» (X. S. 308 f.). So reichte Plessner 1916 bei einem Schüler Windelbands, Paul Hensel, in Erlangen seine Dissertation über die «Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang» ein. Sie sollte die kritische Transzendentalphilosophie als ein Ganzes in den Blick bringen, und ihr Ziel war nichts weniger als die Beantwortung der Frage: «Wie und in welcher Durchführung ist Vernunftkritik überhaupt möglich?» (I, S. 146). Als weiterer wichtiger biographischer Markstein muss die Begegnung mit Max Scheler angeführt werden. Die Bekanntschaft mit Scheler sollte zum 1920 erfolgten Wechsel an die Universität Köln führen: « ‹Kommen Sie nach Köln›, sagte Scheler, ‹das neue Alexandrien› » (X, S. 314). Hier habilitierte sich Plessner mit einer Arbeit über die «Kritik der philosophischen Urteilskraft» als Privatdozent für Soziologie und Philosophie (II, S. 7 ff.). Edmund Husserls Analysen des «Gegebenen» und Max Schelers anticartesianische Bestimmung der psychophysischen Neutralität des Leibes sollten zu den richtungsweisenden Themen werden, die Plessners eigenes Denken über Kant hinaus mitformten.

Kants transzendentales Fragen blieb für Plessner lebenslang bestimmend. Von der Dissertation bis zu den letzten Publikationen galt sein Interesse Kant. Im Sinne Schelers erweiterte Plessner aber Kants Theorie der Sinneswahrnehmung über ihre transzendentale Funktion der Gegenstandserkenntnis hinaus auf das volle – auch die «untergeistigen» Dimensionen miteinbegreifende – Verhalten des Menschen in seiner Welt. Max Scheler, nicht Husserl, war hierfür Vorbild, denn letzterer schien wieder in das alte subjektzentrierte Denken zurückzufallen, das in den cartesianischen Aporien der reinen Intentionalanalysen zu versanden drohte. Dagegen hat «Scheler, Phänomenologe der ersten Stunde (. . .), Husserls spätere Wendung zum Idealismus nicht mitgemacht». Schelers «eigentliche Leistung, die Entdeckung der kognitiven Tragweite emotionaler Akte» bestimmte Umkreis und Art der anthropologischen Gedanken. «Hier haben Leiblichkeit und Umweltlichkeit, Liebe und Hass, Reue und Wiedergeburt ihren thematischen Ort» (IV, S. 16). Zwar eröffneten Schelers Analysen auch Heidegger jene Dimension, in der sich die Fundamentalontologie samt der ihr vorangestellten Daseinsanalytik vollziehen sollte. Aber Heideggers These vom Primat der Existenz hatte die biologischen Fakten ebenso aus ihrem Fragebereich ausgeschlossen, wie es umgekehrt den gegenständlichen Wissenschaften vom Menschen nicht gelang, ihre Forschungsergebnisse auf einen die heterogenen humanen Aspekte übergreifenden Grund zu beziehen. «Die kopernikanische Wendung Kants zum Bewusstsein als dem Horizont,

unter welchem Gegenstände sich konstituieren, von Husserl für den Gesamtbereich möglicher Intentionalität erneuert, wurde mit der These vom methodischen Primat der Existenz erneut bekräftigt» (IV, S. 21). Damit ist Plessners Differenz zu Heidegger vorgezeichnet: schon kurz nach Erscheinen von «Sein und Zeit» hat er sich denn auch gegen eine Existenzialanalytik ausgesprochen, die die leib-seelischen Vorgänge ihrer fundamentalontologischen Absicht zufolge aussparte. Als Gegenstand anthropologischer Überlegungen forderte Plessner dagegen 1931 die konkrete Einheit der Person «mit Haut und Haaren, nicht nur als Existenz im Sinne Heideggers» (in: Nicolai Hartmann, Philosophische Vorträge, Berlin 1931, S. 51). Ähnliche Kritik an Heidegger hatte auch Löwith seit 1930 immer wieder geübt. Die «Bundesgenossenschaft» (Plessner) der beiden Denker fand schliesslich in Plessners Zustimmung zu Löwiths Beitrag «Natur und Humanität des Menschen» in der Plessner-Festschrift von 1957 ihre Bekräftigung: «Das leib- und geschlechtslose ‹Dasein im Menschen› kann nichts Ursprüngliches sein, wenn es erst in der Grenzsituation der Angst vor dem In-der-Welt-sein aus einer ‹Verwandlung› des konkreten Menschen in ein pures Da-sein hervorgeht» (Löwith in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für H. Plessner, Göttingen 1957, S. 75; vgl. auch Plessner, IV, S. 20).

Helmuth Plessner hat diese Forderung in den «Stufen» eingelöst. Auf dem Hintergrund der Überwindung des Mechanismus-Vitalismus-Streites von Köhler und Driesch und unter betontem Einbezug der von J. v. Uexküll neu gegründeten Umweltlehre entwickelte Plessner eine «originäre Biophilosophie» (v. Eickstedt). Ihr Charakteristikum sind die nicht anthropozentrisch ausgerichteten «Modale» (Plessner übernimmt diesen Terminus von Helmholtz) des Lebendigen – Plessners «Theorie der organischen Wesensmerkmale». Wie z. B. die Farbqualitäten «anorganische Modale» (IV, S. 159) sind, bilden die Wesensmerkmale des Lebendigen qualitativ irreduzible Modale. «Die Modale bestimmen für sich bereits eine durchaus geschlossene Sphäre anschauungsfähigen, aber nicht direkt messfähigen, quantifizierbaren ‹Seins› » (IV, S. 160). Ausgangspunkt für diese Theorie bildet die Analyse der *Begrenzung* von Körpern im allgemeinen und dann die spezifische Differenz für die belebten Körper. Diese Differenz sieht Plessner in der *Positionalität,* der Grundbestimmung aller lebendigen Körper. Damit ist das je durch seinen Organismus absolut gegensinnig bestimmte Verhältnis des Lebewesens zu seiner Umwelt gemeint, die Art und Weise, wie es seine Begrenzung gegenüber seiner Umwelt realisiert, d. h. sich abhebt und zugleich auf sie bezieht. Aus diesem Verhältnis bestimmt sich

die jeweilige Organisationsform eines Lebewesens. Von der «offenen» Positionsform der Pflanze über die «geschlossene» des Tieres entwickelt Plessner die Stufen des Organischen bis hin zur «exzentrischen Positionalität» des Menschen: «Im Fortgang von der offenen Form des Typus pflanzlicher Organisation führt eine Steigerung zur geschlossenen Form eines durch Reiz und Reaktion vermittelten Lebens, das sich in eine Umwelt versetzt sieht, zu der es sich in Suche und Anpassung beweglich verhält. Ein Tier hat von einer Mitte aus und zu einer Mitte hin führende reizleitende Organe und gehört damit zum geschlossenen, dem zentrischen Lebenstyp. Und eine abermalige Steigerung des gleichen Prinzips führt zum Durchbruch in die Exzentrizität, die sich auf der zentrischen Form aufbaut und darum Weltoffenheit nur bedingt erreicht» (X, S. 327). Plessner versteht seine «Stufen» somit nicht als eine «Abbreviatur der Evolutionstheorie», sondern «als eine Logik der lebendigen Form». Am Leitfaden des Positionalitätsbegriffes lassen sich jene Bruchstellen vermeiden, welche zum Cartesianischen Dualismus führten (X, S. 326 f.).

Es ist schwer verständlich, dass Plessners Buch als Ausführung der als Planskizze vorliegenden Anthropologie von Scheler gehalten werden konnte. Plessner bemerkt rückblickend bitter, Scheler hätte erst durch Nicolai Hartmann «von der Unsinnigkeit des Plagiatvorwurfes» (X, S. 329) überzeugt werden müssen, weil Scheler selbst ebensowenig wie später Gehlen von Plessners Buch Notiz genommen hatte. Plessners «Stufen» haben weder mit der von Scheler neu belebten aristotelischen Hierarchie noch mit Schelers Geistmetaphysik etwas gemein. Plessner hatte vielmehr, «was Scheler perphorreszierte und seiner Art zuwider war, den Versuch unternommen, die Stufung der organischen Welt unter einem Gesichtspunkt zu begreifen» (IV, S. 18 f.). Der Gesichtspunkt der Positionalität erlaubte es Plessner, seine 1923 erschienene sinnesphilosophische Untersuchung («Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes», III, S. 7 ff.), die Phänomenologie und Kantische Philosophie miteinander verbindet, zu einer philosophischen Kritik des Lebendigen überhaupt weiterzuentwickeln. «Die Theorie der Sinnesmodalität», schrieb Plessner im Vorwort zur ersten Auflage der «Stufen», «als einer je spezifischen Verhältnisform von Leib und Psyche bzw. Materialität und Sinngebung drängt – besonders im Problem der sogenannten niederen Sinne und in dem Problem der Objektivität der Sinnesqualitäten nach einer fundamentaleren Fassung des Verhältnisses von Leib und Umwelt. Von hier aus eröffnete sich die Einsicht in bestimmte Korrelationsgesetze von Leibform und Umweltform, welche offenbar Organisationsgesetze des Lebens darstellen» (IV, S. 9 f.).

Man muss diese Zusammenhänge wenigstens im groben sehen, um die innere Einheit des Gesamtwerkes von Plessner zu verstehen. Die exzentrische Positionalität des Menschen ist der Schlüsselbegriff, das Fundament der philosophischen Anthropologie Plessners. Neben Plessners Schriften zur philosophischen Anthropologie im engeren Sinne lassen sich drei weitere Hauptströmungen seines Denkens mit einiger Deutlichkeit identifizieren und im Kern auf seine anthropologische Grundauffassung zurückführen bzw. als deren Exemplifikation verstehen. Da sind erstens die Schriften zum Thema der Expressivität des Menschen, unter denen die 1941 erschienene Analyse von «Lachen und Weinen: Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens» (VII, S. 201 ff.) die zentrale Stellung einnimmt. Plessner belegt hier mit äusserster Akribie die Auffassung, dass die beiden Phänomene Lachen und Weinen Ausdruck der exzentrischen Gebrochenheit des Menschen sind. Lässt sich bereits bei der Mimik der partielle Verlust personaler Verfügbarkeit über den Leib konstatieren, so zeigt sich im Lachen und Weinen der «*Verlust der Beherrschung im Ganzen*» (VII, S. 274). Lachen und Weinen sind «wenn die Formel erlaubt ist: sinnvolle Fehlreaktionen mit Hilfe eines Bruches zwischen Mensch und Körper» (VII, S. 432). Zwölf Jahre nach Erscheinen von «Lachen und Weinen» hat Plessner, einer Anregung des Basler Anthropologen Hans Kunz folgend (vgl. VII, S. 206), seine Analyse auf das Lächeln ausgedehnt und so seine Interpretation noch einmal verdeutlichend intensiviert: «Lächeln ist Mimik des Geistes. Wir können auch sagen: Mimik der menschlichen Position» (VII, S. 431). «Lachend und weinend ist der Mensch Opfer seines Geistes, lächelnd gibt er ihm Ausdruck» (VII, S. 432) – die wohl prägnanteste Formel Plessners für die Veranschaulichung der Exzentrizität im Bereich der Expressivität (womit übrigens auch die weitverbreitete Meinung zurückgewiesen sein dürfte, Plessners Begriff der Exzentrizität umfasse nur das, was einfacher auch mit dem traditionellen Terminus «Reflexion» zu sagen sei). Mit der Übertragung der Analyse der exzentrischen Positionalität des Menschen auf den mitweltlichen Bereich wird die soziologische Fragestellung als ein weiterer zentraler Aspekt in Plessners Denken sichtbar. Denn der sozialen *Rolle* und der durch sie mitkonstituierten Formen der *Macht* (vgl. Plessners «politische Anthropologie» in «Macht und menschliche Natur», V, S. 135 ff.; zum Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Gesellschaftstheorie bei Plessner vgl. auch den Beitrag von J. Schütze in B. Delfgaauw et al., S. 67 ff.) kann sich kein Mensch je entwinden; in ihr manifestiert sich die Gebrochenheit aller sozialen Bezüge der Menschen untereinander – konstitutive Notwendigkeit für ein Wesen, das nie im Zentrum

seiner selbst aufgehen kann. So wird schliesslich, drittens, die Geschichte selbst soweit sie sich in kulturellen Manifestationen (samt ihren politischen Implikationen) des Menschen fassen lässt, Thema in Plessners Denken. Lange vor den Greueln des Dritten Reiches hat Plessner auf die Ideologisierung aufmerksam gemacht, die in der Annahme einer «natürlichen» Ordnung der menschlichen Angelegenheiten liegt – einerlei, ob diese Ordnung geschichtsteleologisch oder im Sinne der verkommenen Rassenschwätzer des Dritten Reiches reklamiert wird. Es gibt keine Natürlichkeit des Menschen als ordnendes Prinzip. Das exzentrische Verhältnis des Menschen zu sich selbst zeigt sich als risikoreiche «natürliche Künstlichkeit» (so lautet Plessners 1. anthropologisches Grundgesetz, IV, S. 383; vgl. hierzu auch die Beiträge von H. Pleger, I. Pape, T. Baumeister und T. Oudemans in Delfgaauw et al.). Deshalb auch gibt es für die Anthropologie keine Möglichkeit, den Menschen geschichtslos zu bestimmen, wie es umgekehrt unmöglich ist, den Menschen mit seiner Geschichte zu identifizieren. Plessner fasste die prinzipielle Unergründlichkeit des Menschen im mittlerweile zum Topos gewordenen Wort «homo absconditus» zusammen: «Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen – *homo absconditus* – ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie *ganz* in seinen Taten erkennen – nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst. Deshalb hat er Geschichte» (VIII, S. 359).

Helmuth Plessners philosophische Anthropologie oder Lebensphilosophie bestimmt sich selbst aus dem Anspruch, im Rückgang auf Kants Zweiweltentheorie zugleich einen Weg zu deren Überwindung aufzuzeigen, «den Menschen als geistig-sittliche und als natürliche Existenz auf Grund *einer* Erfahrungsstellung zu begreifen» (IV, S. 49). Der von Hans Heinz Holz vorgelegte Bericht über die Diskussion am Groninger Kolloquium (S. 155 ff.) macht deutlich, dass die Meinungen darüber weit auseinandergehen, ob Plessner seinen Anspruch erfüllen konnte. «Ist nun», so schreibt Holz, «die Konstruktion des Stufenbaus der organischen Welt das theoretische Abbild eines dialektischen Prozesses (mit Umschlag von einer Formbestimmtheit in die ihr jeweils als bestimmte Negation entgegengesetzte), ist sie das Resultat einer ausgearbeiteten phänomenologischen Konstitution oder fällt sie gar in dem Bemühen, einen metaphysischen Monismus zu vermeiden, wieder in den Dualismus zurück, zu dessen Überwindung sie angetreten war? Jede dieser Deutungsmöglichkeiten wird in diesem Buch vertreten» (S. 155). Angesichts dieser hermeneutischen Unsicherheit dem Denken Plessners gegenüber muss darauf hingewiesen werden, dass eine fundierte,

aus der Gesamtschau des Plessnerschen Werkes heraus argumentierende systematische Darstellung und Interpretation von Plessners Stellung innerhalb der Phänomenologie noch immer aussteht. Die von Delfgaauw vereinigten Vorträge mögen einige Facetten beibringen, wie auch die in der erwähnten Plessner-Festschrift von 1957 versammelten Aufsätze eine gewisse Hilfe zum Verständnis von Plessners Erfahrungsstellung bieten, aber an systematischer Literatur zum Gesamtwerk Plessners gibt es nur die Dissertation von F. Hammer: «Die exzentrische Position des Menschen» (Bonn 1967) und zu Plessners Soziologie lässt sich etwa die Dissertation von M. Oesterreicher-Mollwo, «Reflexion und Rolle» (Tübingen 1972) beiziehen. Schliesslich hat auch Majorie Grene (die Plessner von seinen Amerikaaufenthalten her persönlich kannte und von ihm als «Verfechterin» der philosophischen Anthropologie bezeichnet wird, vgl. X, S. 341) in ihren «Approaches to a philosophical biology» (New York/London 1968) Plessner ein Kapitel gewidmet.

Das jetzt in der zehnbändigen Werkausgabe vorliegende reiche Oeuvre bildet die Grundlage zu einer Neubesinnung auf diesen ebenso originalen wie sachlich unbestechlichen und nüchternen Denker. Die durch die Werner-Reimers-Stiftung geförderte Edition «Helmuth Plessner; Gesammelte Schriften» wurde in den Jahren 1980–1984 von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker im Suhrkamp-Verlag herausgegeben. Freilich müssen nach wie vor wichtige Zeugnisse Plessners an anderer Stelle (etwa in dem oben erwähnten Buch von Nicolai Hartmann) gesucht werden. Anderes wiederum wurde ganz einfach weggelassen (wie z. B. das Vorwort, dem das Motto zu der vorliegenden Arbeit entstammt). Obwohl diese Mängel ebenso wie das Fehlen eines Gesamtregisters für die künftige Plessner-Forschung ein Handicap bedeuten, müssen sie hingenommen werden angesichts des Verdienstes der Herausgeber, mit der vorliegenden Ausgabe wertvolle Schriften überhaupt erst wieder greifbar gemacht zu haben.

Max Herzog