

OLIVIA MITSCHERLICH-SCHÖNHERR

STAUNEN-LERNEN ANGESICHTS DER
MENSCHLICHEN WÜRDE.
HELMUTH PLESSNERS TRANSFORMATIVES
PHILOSOPHIEREN

INHALTSANGABE: 1. *Einleitung: Staunen-Lernen*; 2. *Die Stufen als phänomenologische Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt geschichtlicher Lebenserfahrung*; 3. *Die Stufen als Schulung des Erfahrens von Personen*; a) *Erste Epoché und Reduktion der mathematisch-mechanistischen Erfahrung von ausgedehnten Gebilden (mit Husserl)*; b) *Zweite Epoché und Reduktion der lebensweltlichen Wahrnehmung physischer Dinge (mit Husserl)*; c) *Dritte Epoché und Reduktion der verstehenden Physiologie von Lebewesen (mit Driesch über Husserl hinaus)*; d) *Epoché und Reduktion der interpretierenden Verhaltensbiologie (mit Dilthey über Uexküll, Gehlen und Rothacker hinaus)*; e) *Epoché und Reduktion der geistig-personalen Erfahrung zwischen Personen (mit Dilthey, Misch und Husserl über Heidegger hinaus)*; 4. *Plessners Neuschöpfung der Philosophie*.

1. *Einleitung: Staunen-Lernen*

«Thaumazein», «Erstaunen» angesichts «dessen, was selbstverständlich ist», will ein phänomenologisches Philosophieren nach Helmuth Plessner «wiedererwecken» [Plessner 1985c, 359]. Im Folgenden werde ich Plessners Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* als eine phänomenologische Schule des Sehens und Staunens vorstellen. Auf diese Weise möchte ich den Anspruch rekonstruieren, den Plessner im Untertitel dieser Schrift erhebt: eine «*Einleitung* in die philosophische Anthropologie» [Herv.; OMS] zu vermitteln. Nach meiner Lesart leistet Plessner mit seiner Schrift keine theoretische Einführung in ein anthropologisches Lehrgebäude über das Wesen ‚des Menschen‘ bzw. die genuin menschliche Lebensform, das seinerseits als theoretisches

Fundament für normative – ethische wie politische – Überlegungen fungieren könnte. Die *Stufen* formen vielmehr eine «Einleitung in die philosophische Anthropologie», indem sie in eine bestimmte Form der Erfahrung einführen: in die interpersonale Erfahrung von menschlichen Personen als Personen. Zu diesem Zweck hat Plessner seine Schrift als einen phänomenologischen Therapieprozess angelegt. Im Verlauf dieses Prozesses wird die Erfahrung Schritt für Schritt von «Belastungen, Einengungen und Störungen» [Plessner 1985c, 363] «[ge]reinigt» [ebd.] – die die Erfahrung von menschlichen Personen verstellen. Die «Stufen des Organischen» sind dabei nicht in Aristotelischer Tradition objektivistisch oder «naturalistisch» [SOM, 76] als hierarchische Stufenleiter der Natur bzw. der Korrelationen zu verstehen, die zwischen organischen Wesen und deren Lebensumfeldern bestehen. Sie bezeichnen vielmehr Stufen des *Erfahrens* dieser «Sachverhalte» [ebd., 77]: also des Erfahrens der Korrelationen zwischen Lebewesen und ihren korrelierenden Lebensdimensionen. Im Durchlaufen dieser Stufen-Folge lässt sich – von Plessner angeleitet – lernen, als Personen menschliche Personen zu sehen und angesichts ihrer Würde zu staunen.

Mit meiner folgenden Rekonstruktion verbinde ich nicht nur hermeneutische, sondern auch systematische Interessen. Plessner eröffnet mit seiner phänomenologischen Therapie der Erfahrung Formen der theoretisch-ästhetischen und praktisch-existenziellen Befreiung, die ich für unsere Gegenwart wiedergewinnen möchte. In theoretisch-ästhetischer Hinsicht können die Leser:innen im Verlauf der *Stufen* einen Prozess der Befreiung von der «Automatik» des Erfahrens [Plessner 1985a, 145] durchlaufen, auf den sie die Organisation der neuzeitlichen Wissenschaften festlegt: die Entgrenzung ihrer Erfahrung von Dualismen, in deren Bahnen auf unterschiedliche Weise die interpersonale Erfahrung von menschlichen Personen, die Interpretation des Verhaltens von Tieren, das verstehende Erfahren von Lebewesen und die lebensweltliche Wahrnehmung von Dingen verstellt werden. Diese «Grundlagenrevision» [ebd.] ist heute immer noch aktuell: bestimmen die neuzeitlichen Dualismen doch – trotz aller theoretischen Kritiken, die an ihnen geübt werden – die wissenschaftliche Erfahrung nicht weniger als in den 1920er Jahren, in denen Plessner die *Stufen* als phänomenologisches «Gegengift gegen die Idole der Erstarrung» [ebd.] entwickelt hat.

Die phänomenologische Therapie der Erfahrung findet nicht im luftleeren Raum, sondern in sozio-kulturellen Kontexten statt. Darin gewinnt sie zugleich eine praktisch-existenzielle Dimension. Die phänomenologische Therapie des Erlebens von menschlichen Personen bildet ein «Gegengift» [ebd.] nicht nur gegen theoretisch erzeugte Engstirnigkeit im Erleben, sondern damit zugleich auch gegen Formen praktisch-existenzieller «Menschenverachtung» [Plessner 1983], die sich aus der theoretischen «Objektivierung unserer selbst» [ebd., 116] speisen. Formen der Menschenverachtung hat Plessner zu seiner Zeit in den Gemeinschaftsideologien des Faschismus bzw. des Kommunismus gefunden, die Menschen nicht in ihrer Würde als besonderen Personen, sondern allein als Vertreter:innen ihrer Blutsgemeinschaft oder der abstrakten Idee der ‚Menschheit‘ begegnet sind [vgl. Plessner 1981a, 42-57]. In unserer Gegenwart ist die transhumanistische Bewegung von einem *ethos* der Menschenverachtung bestimmt: zeichnet sich der Transhumanismus doch durch eine Perspektive aus, Menschen nach Maßgaben von Computerprogrammen allein als datenverarbeitende Entitäten in den Blick nehmen – um sie dann in ihrer Fehleranfälligkeit künstlicher Intelligenz als unterlegen zu beurteilen und die Überwindung der menschlichen Gattung zugunsten einer allgemeinen Künstlichen Intelligenz anzustreben [vgl. Grunwald 2021; Müller 2021]. Wenn Plessner seinen Leser:innen in den *Stufen* einen Prozess der Erneuerung ihrer Anschauung von Menschen eröffnet, dann bekämpft er ethische Haltungen der Menschenverachtung von ihren praktisch-ästhetischen Grundlagen her: von den verkürzten Erfahrungen, aus denen sie sich speisen. Mit meiner Rekonstruktion möchte ich dieses Potenzial für unsere aktuelle Auseinandersetzung mit der transhumanistischen Bewegung bergen. Ich verstehe meine Rekonstruktion damit als ethisch-ästhetische Ergänzung der rational-theoretischen Kritik an transhumanistischen Theorien der menschlichen und künstlichen Intelligenz, die in der Gegenwart von unterschiedlichen Seiten – u.a. auch in Anschluss an Plessners Konzept der «exzentrischen Positionalität» von Menschen – geleistet wird [vgl. insb. Krüger 2021].

In meinen folgenden Überlegungen werde ich Plessners *Stufen* in drei Schritten als phänomenologische Therapie des Erfahrens von Menschen rekonstruieren. In einem ersten Schritt werde ich Plessners

Aneignung von Husserls phänomenologischer Erfahrungsschule skizzieren. In einem zweiten Schritt werde ich die fünf Stufen umreißen, in denen die Leser:innen der *Stufen* ihre Erfahrung von Menschen in Anleitung durch Plessner kritisch reflektieren und vervollkommen können. In einem dritten und letzten Schritt werde ich mich schließlich der «Neuschöpfung von Philosophie» [SOM, 30] zuwenden, die Plessner mit diesem Prozess des ‚Sehen-Lernens‘ praktiziert [vgl. Husserl 1992a, 5].

2. Die Stufen als phänomenologische Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt geschichtlicher Lebenserfahrung

Die Bezugnahmen von Plessners *Stufen* auf Husserls Phänomenologie sind bisher noch wenig erforscht worden.¹ Eine Rekonstruktion des phänomenologischen Lernprozesses, den die *Stufen* «im Gebiete der Anschauung» [SOM, 78] freisetzen, fehlt noch ganz. Allerdings findet seit längerem eine Debatte darüber statt, wie die «Rückkehr zum Objekt» [SOM, V, 31, 71] richtig zu verstehen sei, mit der sich Plessner explizit in die Tradition der Phänomenologie stellt [vgl. Krüger 2017a, 17 f.].

In dieser Debatte stehen sich v.a. zwei Positionen gegenüber, die über den Status der «Exzentrizität» und damit darüber streiten, wie Plessner die personale Lebensform von Menschen verstanden hat. Auf der einen Seite werden die *Stufen* in die Nähe von Gehlens Anthropologie und damit von einem Projekt gerückt, das Wesen bzw. die natürliche Lebensform ‘des Menschen’ zu bestimmen [vgl. Fischer 2008, 520 f., 549]. Die «phänomenologische Deskription», die Plessner als «wesentliches Mittel» [SOM, 30] der *Stufen* benennt, stellt sich dann als Deskription des unmittelbar geschauten Wesens dar. Gegenüber diesem Verständnis von Philosophischer Anthropologie wird in Anschluss an den frühen Habermas der berechtigte Vorwurf erhoben, einem ‘Mythos

¹ Exemplarisch zeigt sich diese Lücke etwa an dem Band *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, den Kristian Köchy und Francesca Micheli 2015 besorgt haben. Während die Bezüge der *Stufen* zu etlichen Naturwissenschaftlern und Philosophen aus Plessners Gegenwart thematisiert werden, fehlt ein eigener Eintrag zu Husserl. Ausnahmen bilden u.a. Schürmann 2010; Breyer 2012; Krüger 2019, 397 ff.; 566-573.

der Unmittelbarkeit' mit politisch problematischen Folgen zu huldigen: unter der Hand die eigene Auffassung des Mensch-Seins zur menschlichen Natur zu verabsolutierten und hieraus Anforderungen an ein genuin menschliches Leben abzuleiten [vgl. Habermas 1958, 32 f.; Rölli 2011, 26 f., 40 f.]. Auf der anderen Seite der Debatte stehen Positionen, die Habermas' Naturalismus-Kritik teilen, aber Plessner nicht davon betroffen sehen. Sie lesen die *Stufen* als eine Ausdeutung von Exzentrizität als geschichtlich gewordener Lebensform des 'Menschen' bzw. der 'Person'. In diesem Sinne tritt etwa Volker Schürmann dafür ein, dass Plessner die eigene Geschichtlichkeit reflektiert und mit den *Stufen* eine «parteiliche Anthropologie» [Schürmann 2010, 11] entwirft. «Die Plessnersche ‚Wesensbestimmung‘ des Mensch-seins – exzentrische Positionalität – ist nicht das Ergebnis reiner Analyse eines Gegebenen, sondern hat Eigenes in diese Bestimmung investiert; sie ist also ihrerseits positioniert» [ebd., 16; Wunsch 2014, 214-264]. In ihrem Streit, ob der Sachverhalt der «Exzentrizität» das natürliche Wesen des Menschen oder eine sozio-kulturelle Konstruktion oder Deutung darstelle, teilen die Kontrahent:innen eine Grundannahme: dass Bedeutungen oder Sachverhalte entweder unmittelbar an der begegnenden Wirklichkeit abgelesen oder in diese hineingelegt werden – und dass Philosophierende hierüber Wissen erreichen können.

Meinerseits bin ich in dieser Debatte dafür eingetreten, dass Philosophierenden ein archimedischer Standpunkt der Wahrheitserkenntnis entzogen ist, um allgemeingültiges Wissen über die Konstitution von Bedeutung gewinnen können. Ich habe es als Pointe von Plessners *Stufen* herausgearbeitet, diese Grenze philosophischen Wissens zu respektieren [vgl. Mitscherlich 2007, 25-60]. Nach meiner Leseart hat Plessner nämlich die beiden unterschiedlichen Formen des schauenden und diskursiv-bestimmenden Erkenntnisstrebens praktiziert und ihren Erkenntnisstatus in Gestalt einer 'doppelseitigen Deduktion' durch Abgleich aneinander aufgewiesen [vgl. zuletzt Mitscherlich-Schönherr 2017].

Im Folgenden will ich dieses Verständnis der *Stufen* als eines Philosophierens weiterverfolgen, das den Frage nach dem Status von begegnenden Sachverhalten bewusst offenhält. Dafür werde ich meinen Fokus auf den Prozess der Kultivierung von Anschauung bzw. Erfah-

rung richten, den Plessner in den *Stufen* bahnt. Die bisherige Debatte ist nämlich von einem unterkomplexen Verständnis der Anschauung ausgegangen: dass das Anschauen bzw. die Erfahrung, die in den *Stufen* praktiziert werden, entweder durch die Natur oder durch die sozio-kulturellen Kontexte der philosophierenden Subjekte – Plessner und seine Leser:innen – festgelegt sind. Vor dem Hintergrund dieses statischen Verständnisses der Erfahrung werden dann die beiden oben skizzierten Positionen vertreten. Entweder wird angenommen, dass Plessner – mit Husserl gesprochen – in der «naiv-natürliche[n] Geradehineinstellung» [Husserl 1992c, 146] der Lebenswelt und der empirischen Wissenschaft darauf beharrt, die «Sachen selbst» [Husserl 1992a, 42] unmittelbar zu schauen; oder es wird davon ausgegangen, dass Plessner sein eigenes sozio-kulturell festgelegtes Erfahren ‘von innen’ ausdeutet.

Demgegenüber will ich im Folgenden zeigen, dass Plessner mit diesem unterkomplexen Verständnis des individuellen Schauens bricht und die genannten Alternativen unterläuft. Dafür greift er in den *Stufen* auf die «phänomenologische Deskription» [SOM, 30] als «wesentliches Mittel» [SOM, 30] philosophischen Erkennens zurück. Mit den phänomenologischen Mitteln der *Epoché* und der *Reduktion* reflektiert Plessner in Anschluss an Husserl – jenseits von allen Mythen der Unmittelbarkeit – die sozio-kulturellen «Belastungen, Einengungen und Störungen» [Plessner 1985c, 363], die das unmittelbare Erleben durchdringen. Hieraus zieht er nun jedoch (wiederum mit Husserl) nicht die Konsequenz, die Anschauung als Erkenntnisquelle preiszugeben, sondern vielmehr auf der Ebene der Erfahrung als Aufklärer zu fungieren und die subjektiven Erfahrungshaltungen mit Hilfe von Kritik zu transformieren. Mit dieser phänomenologischen Therapie der Erfahrung verfolgt Plessner in den *Stufen* das «Ziel» einer «Neuschöpfung von Philosophie» [SOM, 30], das Husserl immer wieder und u.a. auch in den *Ideen* ausgerufen hat, die er 1913 und damit in dem Jahr veröffentlicht hat, bevor Plessner mit dem Vorsatz nach Göttingen gezogen ist, um bei dem «verehrten Mann» [Plessner 1985b, 344] zu promovieren. «Die gesamten bisherigen Denkgewohnheiten ausschalten, die Geistes-schranken erkennen und niederreißen, mit denen sie den Horizont unseres Denkens umstellen, und nun in voller Denkfreiheit die echten, die völlig neu zu stellenden philosophischen Probleme erfassen, die erst der

allseitig eingeschränkte Horizont uns zugänglich macht – das sind harte Zumutungen. Nichts Geringeres ist aber erforderlich» [Husserl 1992a, 5]. «Ohne jeden Rückfall in die alten Einstellungen» ginge es darum, mit den Mitteln der Phänomenologie, «das vor Augen Stehende sehen, unterscheiden, beschreiben zu *lernen*» [ebd.; Herv. OMS].

Bei all seiner Wertschätzung der phänomenologischen Erkenntnisinstrumente weiß Plessner (wiederum mit dem späten Husserl) darum, dass die «phänomenologische Arbeit» einer «methodischen Führung [bedarf]» [SOM, V] – wenn sie nicht in «Beliebigkeit» abdriften, bzw. zu einem bloßen «Spielfeld» werden soll [Plessner 1985c, 368]. Nur unter «methodischer Führung» könne sie als «wesentliches Mittel» zum Erreichen des «Zwecks» der *Stufen* fungieren, Philosophie neu zu schöpfen [vgl. ebd., V; 30].² Der entscheidende Unterschied gegenüber dem späten Husserl und die philosophische Innovation der *Stufen* besteht in der Weise der Anleitung der phänomenologischen Arbeit. Als den «Aspekt», unter dem die «Neuschöpfung der Philosophie» [SOM, 30] mit phänomenologischen Mitteln zu leisten ist, gibt Plessner die «Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaften und Weltgeschichte» [SOM, 30] an. Darin nimmt er nicht nur eine inhaltliche Umstellung gegenüber Husserls Bewusstseinsphilosophie vor, er bricht vielmehr in methodischer Hinsicht zugleich mit dessen Apriorismus.³ Mit ihrer Auszeichnung als «Aspekt» weist Plessner der geistesgeschichtlichen Lebenserfahrung den Status der maßgeblichen Erfahrung zu, an der sich die phänomenologische Arbeit zu orientieren hat. Dass

² Die Kritik an einer methodisch nicht angeleiteten Phänomenologie übt Plessner bereits in seiner Dissertationsschrift, die er in Göttingen begonnen und schlussendlich in Erlangen eingereicht hat; vgl. insb. Plessner 1980, 217.

³ Die Kritik an der Ausgestaltung der Phänomenologie als transzendentalphilosophische Theorie des Bewusstseins durch den späten Husserl teilt Plessner mit vielen Husserl-Schüler:innen: dass Husserl in seinen transzendentalphilosophischen Anstrengungen, Phänomenologie als allgemeingültige Wissenschaft zu begründen, in einen Apriorismus zurückfalle, der das Bewusstsein gegen die begegnende Wirklichkeit, den eigenen Leib und Andere abschotte [vgl. Plessner 1985a, 143-147; 1985b 364-369; sowie Krüger 2019, 567 f.]. Im Unterschied zu vielen Phänomenolog:innen der zweiten Generation nimmt Plessner – wie oben skizziert – das methodische Problem, auf das Husserl mit seinen transzendentalphilosophischen Anstrengungen antwortet, jedoch durchaus ernst.

diese paradigmatische Erfahrung «begründet» werden soll, meint zunächst in einem phänomenologischen Verständnis, dass die besonderen Subjekt-Objekt-Korrelationen freigelegt werden sollen, in denen sich ebendiese Erfahrung konstituiert.⁴ Indem diese «Begründung» mit den Mitteln der Phänomenologie geschieht, formen die *Stufen* den Prozess einer phänomenologischen Schulung der Erfahrung. Im Lichte der paradigmatischen geistesgeschichtlichen Erfahrung werden sozio-kulturell vorherrschende «Belastungen, Einengungen und Störungen» [Plessner 1985c, 363] reflektiert, kritisiert und abgebaut, die das Erfahren durchdringen und beschränken. Wenn ich am Ende meines Aufsatzes Plessners «Neuschöpfung der Philosophie» [SOM, 30] werde präziser fassen können, wird sich zeigen, dass die *Stufen* die paradigmatische geistesgeschichtliche Erfahrung noch auf eine – genuin praktische – Weise «begründen».

3. Die Stufen als Schulung des Erfahrens von Personen

Um meine These von den *Stufen* als einer phänomenologischen Therapie von Erfahrung näher auszuführen, werde ich im Folgenden einen knappen Überblick über deren Etappen geben. Dabei werde ich auf Husserls Begriffe der *Epoché* und der *Reduktion* zurückgreifen, die Plessner selbst nicht benutzt. Mit ihrer Hilfe lassen sich die Verfahren rekonstruieren, mit deren Hilfe Plessner seine geistesgeschichtlich angeleitete Erfahrungsschule durchführt. Im Verlauf der *Stufen* ‘klammert’ Plessner in Akten der *Epoché* immer aufs Neue scheinbare Selbstverständlichkeiten von verbreiteten Erfahrungen ‘ein’; aus der Distanz reflektiert er in Akten der *Reduktion* die Korrelationen zwischen der subjektiven Erfahrungshaltung und der Erscheinung des Wirklichen, in denen sich die jeweiligen Erfahrungen konstituieren; unter dem Aspekt der paradigmatischen geistesgeschichtlichen Lebenserfahrung reflektiert er auf Objektseiten die Grenzen des sich jeweils zeigenden Erfahrungsgehalts, um im Lichte dieser Grenzen an der korrelierenden subjektiven Erfahrungshaltung die sozio-kulturellen «Sedimente» [Husserl 1992b, 3] zu

⁴ In Bezug auf die Begründung des Wissensanspruchs, den Plessner für geschaut und diskursiv erreichte Einsichten beansprucht, vgl. Mitscherlich-Schönherr 2017.

kritisieren, die zu den Beschneidungen der Objekterfahrung führen – und auf diese Weise das Erfahren zu vervollkommen.

Bei der Lektüre mag sich der Eindruck einstellen, dass Plessner in der zweiten Hälfte der *Stufen* in eine objektivistische «Geradehineinstellung» verfällt und in den Kapiteln vier bis sieben seine Philosophie des organischen sowie des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens in unmittelbarem Zugriff darstellt – ohne die subjektiven Erfahrungshaltungen noch zu reflektieren, für die das unterschiedliche In-Erscheinung-Treten dieser doppelaspektischen Gebilde gegeben ist. Ich möchte mich diesem Verständnis widersetzen. Dafür beziehe ich in meine Lesart immer aufs Neue auch erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen insbesondere mit der Tierpsychologie und den Kultur- und Geisteswissenschaften ein, die Plessner an früheren Stellen des Textes führt [vgl. SOM, 14-25; 63-69].

a) Erste Epoché und Reduktion der mathematisch-mechanistischen Erfahrung von ausgedehnten Gebilden (mit Husserl)

Den Anfang seines phänomenologischen Bildungsprozesses gewinnt Plessner in Hinwendung zur maßgeblichen geschichtlichen Lebenserfahrung [vgl. SOM, 31]. Im Unterschied zu Husserls reinen Bewusstseinsakten umfasst die «Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» Erfahrungen, die von Leiblichkeit und Intersubjektivität durchdrungen sind. Diese Erfahrungen zeichnen sich zunächst dadurch aus, dass in ihnen Personen als Erfahrungssubjekte und -objekte fungieren: Personen betätigen sich darin als Personen – und nicht etwa: als allein rationale Wesen – und machen sich personales Ausdrucksverhalten zum Gegenstand. In der geschichtlichen Lebenserfahrung sind sich Personen dergestalt zugleich «Objekt und Subjekt» bzw. «Gegenstand und Zentrum» [ebd., 31].

Im Lichte dieser interpersonalen Verschränkungen nimmt Plessner – in einem ersten Akt der *Epoché* – Distanz von den scheinbaren Selbstverständlichkeiten wissenschaftlicher Erfahrung. Er ‘klammert’ den scheinbar selbstverständlichen Fundierungszusammenhang zwischen dem neuzeitlichen Methodendualismus auf Seiten der wissenschaftlichen Erfahrung und dem «Doppelaspekt von Körperlichkeit

und Innerlichkeit» [ebd., 70] auf Seiten der zu erkennenden Wirklichkeit 'ein' [vgl. ebd., 71, 76 f.]. Im Zuge dieser anfänglichen *Epoché* gewinnt Plessner das Ausgangsproblem seiner Erfahrungsschule. Angesichts des Ineinandergreifens von Wissenschaftsorganisation und Erscheinung der Wirklichkeit, die er in der *Epoché* in den Blick gerückt hat, gibt Plessner diesem Problem eine erkenntnistheoretische und eine ontologische Fassung. In erkenntnistheoretischer Hinsicht wendet er sich der subjektiven Erfahrungshaltung zu und fragt, ob Gegenstände, die im Doppelaspekt erscheinen, nur in dualistischen Erfahrungshaltungen bzw. in «alternativer Blickstellung» [ebd., 78] erfahrbar sind. In ontologischer Hinsicht wendet er sich den Bestimmungen des Erfahrungsobjekts zu und fragt, ob die Gegenstände, die im Doppelaspekt erfahren werden, «nur alternative Bestimmtheiten» [ebd.] haben, oder ob «bestimmte Einheitscharaktere dem Doppelaspekt immanent bzw. vorgegeben» [ebd.] sind.

Aus der Distanz von den Selbstverständlichkeiten des neuzeitlichen Wissenschaftssystems kann Plessner einen ersten Akt der *Reduktion* ausüben – mit dem er noch in großer Nähe zu Husserl steht. Darin weist er die Subjekt-Objekt-Korrelation auf, die naturwissenschaftliche Erforschung von doppelaspektischen Gebilden bestimmt: die Korrelation zwischen der mathematisch-mechanistischen «Blickstellung» der Forschenden und dem Erscheinen von physischer Ausgedehntheit (*res extensa*) [vgl. ebd., 39; 50-55]. Im Lichte der paradigmatischen geschichtlichen Lebenserfahrung kann Plessner zeigen, dass alle qualitativen Bestimmungen aus den begegnenden Objekten ausgeschieden werden. Angesichts dieser begrenzten Erfahrungsmöglichkeiten wendet Plessner sich den sozio-kulturellen 'Sedimente' zu, die die naturwissenschaftliche Erfahrungsperspektive einengen. Weiterhin in großer Nähe zu Husserl zeigt er, dass die Restriktion der Erfahrung cartesianischen Vorannahmen verschuldet sei, die ihrerseits nicht in den «Sachen selbst» begründet seien: den Vorannahmen von einem fundamentalen Bruch der Wirklichkeit in *res extensa* und *res cogitans*, auf deren Grundlage Naturforschung mechanistisch festgelegt und alle nicht-quantifizierbaren Qualitäten des Gegebenen der Introspektion überantwortet werden [vgl. SOM, 42-50]. Mit dieser Kritik befreit Plessner die Erfahrung von begegnenden Gebilden aus den mathematisch-mechanistischen Restriktionen.

b) Zweite Epoché und Reduktion der lebensweltlichen Wahrnehmung physischer Dinge (mit Husserl)

Eine *Epoché* zweiter Stufe übt Plessner zu Beginn des dritten Kapitels aus [vgl. SOM, 80-85]. Darin 'klammert' er die Selbstverständlichkeiten der Erfahrung von doppelaspektischen Gebilden 'ein', auf die er durch das Aussetzen der mathematisch-mechanistischen Restriktionen zurückgegangen ist: die lebensweltliche Dingwahrnehmung.

Weiterhin in großer Nähe zu Husserl weist er in einer *Reduktion* zweiter Stufe die Subjekt-Objekt-Korrelation auf, in der sich ebendiese Erfahrung konstituiert: die Korrelation von *physischem Ding* und *lebensweltlicher Wahrnehmung* [vgl. Husserl 1992a, 79-99]. Im Unterschied zur mechanistischen Naturforschung begegnen der lebensweltlichen Wahrnehmung mit den physischen Dingen nach Plessner doppelaspektische Gebilde. Dem Wahrnehmungsding sei der Doppelaspekt «eines nie erscheinenden, d.h. nicht Außen werdenden Innen und eines nie Kerngehalt werdenden Außen» wesentlich [SOM, 88]. Zugleich zerbreche es an diesem Doppelaspekt nicht in unterschiedliche Entitäten, sondern forme sich in ihm «zu seiner typisch dinglichen Einheit» [ebd.].

Im Lichte der paradigmatischen geschichtlichen Lebenserfahrung kann Plessner die Grenzen dieser ersten Erfahrung von doppelaspektischen Gebilden aufweisen. Der Fokus auf die Dingeinheit, die sich *kraft* des Doppelaspekts von Kern und Eigenschaft konstituiert, verdecke Doppelaspekte anderer Art: Doppelaspekte als Sachverhalte, die die *qualitative Erscheinung* von bestimmten – *belebten* – Dingen bestimmen. Abermals in großer Nähe zu Husserl reflektiert er die 'Sedimente', denen diese Einengung der lebensweltlichen Erfahrung verschuldet ist. Die lebensweltliche Erfahrung ist – wie Husserl später schreiben wird – von einer «naiv-natürliche[n] Geradehineinstellung» [Husserl 1992c, 146] bestimmt, die das anschaulich Gegebene mit erscheinenden Sachverhalten gleichsetze. Sachwahrnehmung werde in der Lebenswelt bzw. im «gewöhnliche[n] Sprachgebrauch» mit Dingwahrnehmung kurzgeschlossen [SOM, 101 f.].

c) *Dritte Epoché und Reduktion der verstehenden Physiologie von Lebewesen (mit Driesch über Husserl hinaus)*

Die dritte Stufe seines Therapieprozesses – mit der er den Rahmen der Husserlschen Bewusstseinsphilosophie verlässt – entwickelt Plessner im Kontext seiner Philosophie des Lebendigen von Mitte des dritten bis Mitte des fünften Kapitels der *Stufen* [vgl. SOM, 89-218]. Darin ‘klammert’ er zunächst in einem Akt der *Epoché* die scheinbaren Selbstverständlichkeiten der Erfahrung von doppelaspektischen Gebilden ‘ein’, die er in der Überwindung des lebensweltlichen «Mythos der Unmittelbarkeit» und unter Orientierung an der paradigmatischen geschichtlichen Lebenserfahrung erreicht hat: die verstehende Physiologie von ganzheitlichen Organismen. Exemplarisch steht in den *Stufen* Plessners biologischer Lehrer Hans Driesch für eine verstehende Physiologie von Organismen.

In einem Akt der *Reduktion* dritter Stufe reflektiert Plessner die Subjekt-Objekt-Korrelation, in der der Sachverhalt ganzheitlicher Organisation verstanden wird [vgl. ebd., 89-111]. Auf Seiten des erfahrenden Subjekts hebt Plessner das verstehende Erfahren sowohl von der mechanistisch restringierten Erfahrungshaltung als auch von der «naiv-natürlichen Geradehineinstellung» der Lebenswelt ab. Das subjektive Verstehen richte sich auf Qualitäten oder Sachverhalte. Auf Objekt-Seiten sei die Erscheinungsweise von lebendigen Dingen von einem genuinen Doppelaspekt bestimmt: dem Doppelaspekt von Träger und Erscheinung. Die Erscheinung von Lebewesen zerbreche an diesem Doppelaspekt nicht, sondern schließe sich in ihm vielmehr zur ganzheitlich-organismischen Erscheinung zusammen [ebd., 98]. In ihren besonderen Lebenseigenschaften der Positionalität – ihrem Ausgreifen auf ihren Raum und ihre Zeit bzw. ihrem In-den- Raum- und In-die-Zeit-Hinein-Sein [vgl. ebd., 183] – ließen sich Lebewesen als ganzheitliche Organismen verstehen, in denen das Organ seine Bestimmung aus dem Zusammenhang des Gesamtorganismus erfährt.

Abermals lassen sich mit Plessner im Lichte der geschichtlichen Lebenserfahrung die Grenzen der doppelaspektischen Gebilde reflektieren, die für eine verstehende Physiologie zugänglich werden. Im Fokus auf die organismischen Strukturen und «die physiologische Reiz-Reaktionsschematik» [ebd., 68] von Lebewesen und Umfeld wer-

de das *psychische Erleben* von bestimmten – *tierischen* – Lebewesen abgeblendet. Wiederum hebt Plessner die sozio-kulturellen ‘Sedimente’ ins Bewusstsein, denen die physiologistischen Einschränkungen der Erfahrung verschuldet seien. Er findet sie in einer Biologie, die «aus Objektivitätsdrang überängstlich» [ebd.] sei und bei der Erforschung tierischen Lebens das Erleben – im Sinne des Behaviorismus – als «black box» behandle, um der «unkritischen Allbeseelungs- und Vermenschlichungsromantik der Laien» [ebd.] zu entgehen. Mit dieser Kritik entgrenzt Plessner die Erfahrung von doppelaspektischen Gebilden von den physiologistischen Restriktionen.

*d) Epoché und Reduktion der interpretierenden Verhaltensbiologie
(mit Dilthey über Uexküll, Gehlen und Rothacker hinaus)*

Unter dem Aspekt der geschichtlichen Lebenserfahrung geht Plessner im Abbau der physiologischen Restriktionen auf die Erforschung tierischen Verhaltens zurück. Vor Hintergrund der Auseinandersetzung mit der modernen Verhaltensbiologie, die Plessner bereits im Zusammenhang seiner methodologischen Überlegungen im zweiten Kapitel [vgl. SOM, 63-69] führt, interpretiere ich das sechste Kapitel über *Die Sphäre des Tieres* als vierte Stufe des phänomenologischen Therapieprozesses. Darin nimmt Plessner – im Sinne der *Epoché* – Distanz von den Selbstverständlichkeiten der interpretierenden Verhaltensforschung und bringt – in einem Akt der *Reduktion* – die Korrelationen zwischen dieser Forschungspraxis *und* dem In-Erscheinung-Treten von Tieren im psycho-physischen Doppelaspekt zu Bewusstsein.

Auf Subjekt-Seite stellt Plessner die interpretierende Verhaltensforschung als einen Forschungsansatz innerhalb der Tierpsychologie dar, der die Dualismen von «anthropomorphisierende[r] Seelenschilderung» und physiologistischem Behaviorismus hinter sich lässt. Exemplarisch steht Frederik Jacobus Johannes Buytendijk in den *Stufen* für die interpretierende Verhaltensforschung. In Hinwendung an den «reinen Phänomencharakter» des Verhaltens werde bei der Deutung des tierischen Verhaltens eine Erfahrungshaltung der psychophysischen Indifferenz eingenommen [ebd., 69]. Auf Objektseite werden Tiere in den Merkmalen ihres Verhaltens – der Frontalität und Zentralität – für diese Verhal-

tensforschung im Unterschied zu Pflanzen als Lebewesen interpretierbar, deren raum-zeithaftes Dasein von einem genuinen Doppelaspekt bestimmt ist: dem Doppelaspekt ihres Körper-Seins und Leib-Habens. In diesem Doppelaspekt bildet sich nach Plessner tierisches Dasein. «Die Position ist eine doppelte: das der Körper selber Sein und das im Körper Sein, und doch Eines, da die Distanz zu seinem Körper nur auf Grund völligen Einsseins mit ihm allein möglich ist» [ebd., 237].

Abermals lassen sich mit Plessner unter dem Aspekt der geschichtlichen Lebenserfahrung die Grenzen des doppelaspektischen Daseins benennen, das phänomenal für eine interpretierende Verhaltensbiologie erfahrbar wird. Im Fokus auf die aktual aufweisbaren «Bildeinheiten» des Verhaltens [ebd., 66] ist der *geistige Ausdruck* abgeblendet, den das Verhalten von bestimmten – *menschlichen* – Tieren aufweist. Wiederum hebt Plessner die sozio-kulturellen ‘Sedimente’ ins Bewusstsein, denen u.a. Arnold Gehlen, Erich Rothacker und Jakob Johann von Uexküll verpflichtet sind, wenn sie Uexkülls Erforschung tierischer «Lebenspläne» auf menschliches Leben anwenden [vgl. Plessner, GS VIII, 83 f.; Ebke 2017, 140 f.]. Die Entgeistigung des erfahrbaren menschlichen Verhaltens ist einer subjektiven Erfahrungshaltung verschuldet, die ihren eigenen «geistig-seelischen» Einsatz beim Verstehen abblendet [vgl. SOM, 15].

e) Epoché und Reduktion der geistig-personalen Erfahrung zwischen Personen (mit Dilthey, Misch und Husserl über Heidegger hinaus)

Mit der Entschränkung der Erfahrung von der Person-Vergessenheit der Verhaltensforschung erreicht Plessner die «Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte», an der er seine Erfahrungsschule orientiert hat. Vor Hintergrund der Auseinandersetzung mit den modernen Geistes- und Kulturwissenschaften, die Plessner bereits im Rahmen des ersten Kapitels über *Ziel und Gegenstand* seiner Schrift führt [vgl. ebd., 14-25], stellt sich das siebte und letzte Kapitel über *Die Sphäre des Menschen* als fünfte Stufe seines phänomenologischen Therapieprozesses dar. Im Sinne der *Epoché* ‘klammert’ er nun die scheinbaren Selbstverständlichkeiten der personalen Erfahrung ‘ein’, die in der kultur- und geisteswissenschaftlichen Erforschung der «geistigen

Welt» [ebd., 15] praktiziert wird. Aus der Distanz reflektiert er – in einem Akt der *Reduktion* – die genuinen Subjekt-Objekt-Korrelationen, die die geistes- und kulturwissenschaftliche Erforschung der «geistigen Welt» [ebd., 15] bestimmen.

Auf Seiten des Erfahrungssubjekts formt die hermeneutische «Erfahrungsstellung» der Geistes- und Kulturwissenschaften ein genuin personales Verstehen – für das bei Plessner Wilhelm Dilthey und Georg Misch stehen. Das hermeneutische Verstehen stellt nicht nur ein integratives Verstehen dar, in dem «geistig-seelische Personen» [ebd., 15] alle Quellen ihres – leiblichen, seelischen, geistigen – Erfahrens in ihre Interpretationen einbeziehen [vgl. ebd., 16, 21]. Es nimmt zu seinen Erfahrungsobjekten v.a. eine «exzentrische» Verstehenshaltung [vgl. ebd., Vf.] ein, mit der es den «Gegensatz von Empirismus und Apriorismus» [ebd., 22] unterläuft. In einer Haltung, die sich selbst «weder der Nächste noch der Fernste» [ebd., V] ist, baut es zur begegnenden «geistigen Welt» ein Verstehenszirkel der interpersonalen «Resonanz» [ebd., 16] auf.

Auf Objekt-Seite werden Menschen in den Merkmalen ihres Ausdrucksverhaltens – der natürlichen Künstlichkeit, der vermittelten Unmittelbarkeit und des utopischen Standorts – als Tiere verstehbar, deren personale Existenzform von einem genuinen Doppelaspekt bestimmt ist: den «Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes» [ebd., 292; Krüger 2017b, 180ff.]. Wiederum zerbricht die Existenz von Menschen an diesem Doppelaspekt nicht, sondern bildet darin ihre genuin personale Gestalt aus: als Personen unter Personen zugleich im leiblichen Zentrum ihres Körpers *und* jenseits ihrer Körperleibes in den Vollzügen der geistig-geschichtlichen Gestaltung und Deutung ihres Mensch-Seins zu existieren. Der Verstehenszirkel der «Resonanz» formt dergestalt ein interpersonales Verstehen, in dem Personen in exzentrischer Erfahrungshaltung die Würde menschlicher Personen verstehen können: in ihrem geistigen Ausdrucksverhalten die Schemata ihres Lebens und Erlebens bzw. die Wirklichkeit ihres Mensch-Sein *in actu* hervorzubringen.

Zugleich werden unter Plessners Aspekt der «*Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte*» [SOM, 30; Herv.; OMS] noch die Grenzen des interpersonalen Verstehens abseh-

bar. Im Zirkel interpersonaler Resonanz kann die exzentrische «Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» zwar – wie gerade skizziert – phänomenologisch ‘begründet’ bzw. erhellt werden: dass in der exzentrischen Erfahrungshaltung Personen verstehbar werden, die inmitten und jenseits ihres Körperleibes existieren. Eine metaphysische Begründung wird in diesem Verstehenszirkel jedoch gerade nicht mehr erreicht: dass es sich bei dieser Erfahrung von Personen um die Erfahrung des menschlichen Wesens bzw. der genuin menschlichen Lebensform handle [vgl. Schürmann 2010, 16]. Abermals lässt sich mit dieser kritischen Reflexion eine Befreiung der Erfahrung von sozio-kulturellen «Sedimenten» im Sinne von Husserl erreichen [vgl. SOM, 28 f.]. Jetzt entgrenzt diese Kritik von den Vorannahmen einer modernen Anthropologie, die – im Sinne etwa von Martin Heidegger – ein rückhaltloses Existieren für die eigentlich menschliche Lebensform hält [vgl. Plessner 1981b, 154-159].

4. Plessners Neuschöpfung der Philosophie

Im metaphilosophischen Rückblick lässt sich der Gesamtprozess der skizzierten Erfahrungsschule als Plessners «Neuschöpfung der Philosophie» [ebd., 30] verstehen. Im Verlauf dieser Erfahrungstherapie wird ein Lernprozess in der praktischen Ausübung von Philosophie durchlaufen: philosophisches Erkennen wird in seinem Verhältnis zur Erfahrung begegnender Personen grundlegend gegenüber der philosophischen Tradition erneuert. Im Philosophieren werden keine Allgemeinbegriffe personalen Lebens mehr angestrebt, unter die begegnende Personen subsumiert werden; es wird vielmehr eine Erneuerung der eigenen Erfahrungshaltung vollzogen, um begegnendes Person-Sein in seiner unvordenklichen Erscheinung verstehen zu können.

Plessner kann diese Erneuerung des Philosophierens selbst durch die Gesamtarchitektur seines Therapieprozesses freisetzen: durch das Verhältnis, das er zwischen der philosophischen Erkenntnisperspektive etabliert, die er im Therapieprozess einnimmt, und der anthropologischen Theorie personalen Erkennens, die er im Verlauf dieses Prozesses erreicht. Dabei macht er auch auf der Ebene der Gesamtarchitektur mit dem phänomenologischen «Korrelations-Apriori» ernst und formt das

Verhältnis zwischen philosophischer Erkenntnisperspektive und anthropologischer Erkenntnistheorie zu einem Verhältnis der Korrelation. Inhaltlich bestimmt Plessner dieses Verhältnis als Korrelation der Exzentrizität. Die «Situation der Exzentrizität» fungiere «als Boden und Medium der Philosophie» – schreibt er in der Vorrede zu den *Stufen* [SOM, VI]. In dieser Korrelation formt Plessner den gesamten Erkenntnisprozess der *Stufen* – analog zu dessen einzelnen Schritten – zu einer Therapie des philosophischen Erkennens: zu einer Therapie, in der sich das *in actu* ausgeübte philosophische Erkennen in seinem Verhältnis zur Erfahrung begegnender Personen von ‘Sedimenten’ der philosophischen Tradition befreit und zu einer Praxis formt, die Erfahrung begegnender Personen zugänglich macht, statt sie zu verschließen.

Indem Plessner den Erkenntnisprozess der *Stufen* in der Korrelation der Exzentrizität hält, erneuert er das Verhältnis des philosophischen Erkennens zur Erfahrung zunächst in einem negativen Sinne. Er lässt die historischen ‘Sedimente’ philosophischer Selbstfundierung nach Hegelschem Vorbild hinter sich, in deren Bahnen sich philosophisches Erkennen gegen unvordenkliche Erfahrungen abriegelt. Indem Plessner die Gesamtanlage der *Stufen* im Korrelationszirkel der Exzentrizität «als Boden *und* Medium der Philosophie» [ebd., Herv.; OMS] hält, verhindert er eine ideologische Schließung der phänomenologischen Erfahrungsschule. Er unterläuft sowohl die Überhöhung des phänomenologischen Therapieprozesses zu einer ‘überschießenden’ Grundlegungsmetaphysik als auch ihre Reduktion auf einen ‘in sich kreisenden’ Konstruktivismus – wie in der Plessnerforschung vielfach angenommen wird.

Im Unterschied zu ‘überschießender’ Grundlegungsmetaphysik, die das exzentrische ‘Wesen’ von Menschen ‘hinter’ aller Erkenntnis einsehen und auf diese Weise den Wahrheitsanspruch des *in actu* ausgeübten Erkennens einholen will, reflektiert Plessner die Erkenntnisperspektive, in der philosophische Selbstbegründungen ausgeübt werden. In Bezug auf die eigene anthropologische Theorie philosophischen Erkennens weiß er, dass Exzentrizität nicht nur «Boden», sondern auch «Medium» dieses Erkenntnisaktes ist. Er behält den Umstand im Auge, dass die Einsicht in die exzentrische Lebensform als «Grund [...] der Philosophie» ihrerseits im Rahmen des Erkenntnisprozesses der *Stufen*

und damit im «Medium» bzw. in der Perspektive eines exzentrisch positionierten Philosophierens ausgeübt wird. Dergestalt lässt sich unter Anleitung von Plessner die exzentrische Lebensform am Ende der *Stufen* nicht im Sinne eines Fundaments ‘hinter’ dem *in actu* ausgeübten exzentrischen Erkennen, sondern im Sinne eines «anthropologischen Reflexionsbegriffs» [vgl. u.a. Rehbock 2005, 295] als «Boden [...] der Philosophie» [ebd.] reflektieren: als das theoretische Verständnis des interpersonalen Verstehens von Personen durch Personen, das im Vollzug des exzentrischen Philosophierens in Anspruch genommen wird. In dieser selbstkritischen Form philosophischer Selbstbegründung unterläuft Plessner eine Verabsolutierung der Theorie der Exzentrizität zu einer Metaphysik der menschlichen Natur – für die alles begegnende Mensch-Sein nur mehr als ‘Anwendungsfall’ ihrer allgemeinen Theorie von der exzentrischen Menschen-Natur in den Blick kommen könnte.

Gleichwohl dramatisiert Plessner das metaphilosophische Wissen um das eigene Gestellt-Sein in das «Medium» der Exzentrizität nicht konstruktivistisch oder historistisch. Genauso wenig wie zu einer naturphilosophischen Grundlegungsmetaphysik überformt Plessner den Erkenntnisprozess der *Stufen* zu einem ‘in sich kreisenden’ Prozess geschichtlicher Selbstdeutung. Indem er «Exzentrizität» nicht nur als Erkenntnisperspektive bzw. «Medium» des philosophischen Erkennens ausübt, sondern zugleich auch als Ermöglichungsbedingung bzw. «Boden» philosophischer Erkenntnis reflektiert, unterläuft er einen historistischen Selbstabschluss des philosophischen Erkennens gegenüber der Erfahrung fremder Formen des Person-Sein. In der Korrelation der «Exzentrizität [...] als Boden und Medium der Philosophie» kann Plessner damit eine Ausgestaltung des exzentrischen Philosophierens zu einer – naturalistischen oder konstruktivistischen – Ideologie überwinden, der Menschen nur mehr als Exemplare exzentrischen Lebens begegnen können.

Darüber hinaus schöpft Plessner Philosophie in einem positiven Sinne neu: als ein philosophisches Erkennen, das sich in der Korrelation von «Exzentrizität [...] als Boden und Medium der Philosophie» zu einem metaphilosophischen Lernprozess formt – nämlich: zu einem Lernprozess im *praktischen* Gebrauch der erreichten anthropologischen Theorie. Er setzt darin die phänomenologische Erfahrungsschule

konsequent fort: die jeweils in Anspruch genommene Erfahrungseinstellung nicht in einem ideologischen, Erfahrung versperrenden Sinne, sondern in einem heuristischen Sinne auszuüben. In der Erfahrungsschule der *Stufen* hatte immer aufs Neue gelernt werden können, Erfahrungseinstellungen oder Leitbegriffe in ihrem korrelierenden Gegenstandsbereich zu gebrauchen – und eine ideologische, verabsolutierende Verwendung jenseits ihrer Gegenstandsbereiche aufzugeben, die Erfahrung anderer Art gerade verschließt. So hatte am Anfang gelernt werden können, die mathematisch-mechanistische Einstellung allein im Verhältnis zu ausgedehnten Entitäten einzunehmen, von denen sie Erfahrung eröffnet, nicht jedoch im Verhältnis zu physischen Dingen oder Lebewesen, in dem sie Möglichkeiten der Erfahrung verschließt, ideologisch wird. Im weiteren Verlauf hatte gelernt werden können, dass die lebensweltliche Wahrnehmung Erfahrungen von Dingen eröffnet, das Verständnis von Sachverhalten jedoch ideologisch verschließt; usf.

Vor dem Hintergrund dieses Lernprozesses kann am Ende der *Stufen* schließlich auf metaphilosophischer Ebene ein Gebrauch des exzentrischen Philosophierens eingeübt werden, in dem es Erfahrung eröffnet und nicht abschließt. Es kann gelernt werden, den Lernprozess der Stufen als einen Bildungsprozess zu verstehen und auszuüben, der zur *Erfahrung der unvordenklichen Besonderheit* begegnender Personen befähigt: zur Erfahrung des besonderen Mensch-Seins, das Personen *in actu* in ihrem tatsächlichen Leben hervorbringen – und das nicht darin aufgeht, ein Fall oder Exemplar der theoretisch erkannten Struktur exzentrischen Lebens zu sein. Die paradigmatische «Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte» [ebd., 30] wird in diesem heuristischen Gebrauch von Exzentrizität in einer praktischen Weise «begründet»: indem im Laufe des Bildungsprozesses der Stufen der interpersonale Zirkel der Resonanz eingeübt wird. Damit werden «Geistesgeschichte, Kultur- und politische Geschichte [...] das Medium der Selbsterkenntnis, eine Erfahrung und kein erdachtes System mehr vollzieht so die ewig wechselnde Selbstauffassung und Lebensdeutung des Menschen» [ebd., 22].

Als solche Erneuerung von Philosophie zu einem philosophischen Bildungsprozess, der die Erfahrung unvordenklichen Mensch-Seins nicht versperrt, sondern vielmehr zugänglich macht, gewinnen die

Stufen bis heute ethisch-politische Relevanz. Im Verlauf des philosophischen Therapieprozesses der *Stufen* werden die ästhetisch-existenzialen Grundlagen von Menschenverachtung überwunden und es wird gelernt, angesichts der menschlichen Würde zu staunen: angesichts der Würde einer Existenz, die die Schemata ihres Existierens im Vollzug des Sich-Ausdrückens hervorbringt.

Literatur

- Breyer, T. [2012], Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität, in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 4, 2012, 1-18.
- Ebke, T. [2017], Die zentralistische und die dezentralistische Schließung der Organisationsform des Tieres, in: H.-P. Krüger (Hg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston, de Gruyter, 137-148.
- Fischer, J. [2008], *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München, Herder.
- Grunwald, A. [2021], Technische Zukunft des Menschen? Eschatologische Erzählungen zur Digitalisierung und ihre Kritik, in: O. Mitscherlich-Schönherr (Hg.), *Das Gelingen der künstlichen Natürlichkeit. Mensch-Sein an den Grenzen des Lebens mit disruptiven Biotechnologien*, Berlin/Boston, de Gruyter, 313-332.
- Habermas, J. [1958], Anthropologie, in: *Fischer-Lexikon Philosophie*, hg. A. Diemer, I. Frenzel, Frankfurt a. Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 18-35.
- Husserl, E. [1992a], Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913), in: Ders., *Gesammelte Schriften* 5, hg. E. Ströker, Hamburg, Meiner.
- Husserl, E. [1992b], Erste Philosophie (1923/24), in: Ders., *Gesammelte Schriften* 6, hg. E. Ströker, Hamburg, Meiner.
- Husserl, E. [1992c], Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936), in: Ders., *Gesammelte Schriften* 8, hg. E. Ströker, Hamburg, Meiner.

- Köchy, K., Michelini, F. [2015], *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg/München, Alber.
- Krüger, H.-P. [2017a], Einführung, in: Ders., *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston, de Gruyter, 1-22.
- Krüger, H.-P. [2017b], Die anthropologischen Grundgesetze als Abschluss der *Stufen*, in: Ders., *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston, de Gruyter, 179-224.
- Krüger, H.-P. [2019], *Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin/Boston, de Gruyter.
- Krüger, H.-P. [2021], Für die Integration künstlicher neuronaler Netzwerke in die personale Lebensform. Eine philosophisch-anthropologische Kritik an der posthumanistischen Dystopie der Superintelligenz, in: O. Mitscherlich-Schönherr (Hg.), *Das Gelingen der künstlichen Natürlichkeit. Mensch-Sein an den Grenzen des Lebens mit disruptiven Biotechnologien*, Berlin/Boston, de Gruyter, 289-312.
- Mitscherlich, O. [2007], *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag.
- Mitscherlich-Schönherr, O. [2017], Zu Programm, Anlage und Anfang der doppelseitigen Deduktion, in: H.-P. Krüger (Hg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston, de Gruyter, 87-102.
- Müller, O. [2021], Von der Selbstüberschreitung zur Selbstersetzung. Zu einigen anthropologischen Tiefenstrukturen des Transhumanismus, in: O. Mitscherlich-Schönherr (Hg.), *Das Gelingen der künstlichen Natürlichkeit. Mensch-Sein an den Grenzen des Lebens mit disruptiven Biotechnologien*, Berlin/Boston, de Gruyter, 333-350.
- Plessner, H. [SOM], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin/New York 1975.
- Plessner, H. [1980], Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang (1918), in: Ders., *Gesammelte Schriften I*, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 143-306.

- Plessner, H. [1981a], Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Ders., *Gesammelte Schriften V*, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 7-133.
- Plessner, H. [1981b], Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Ders., *Gesammelte Schriften V*, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 135-233.
- Plessner, H. [1983], Über Menschenverachtung, in: Ders., *Gesammelte Schriften VIII*, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 105-116.
- Plessner, H. [1985a], Phänomenologie. Das Werk Edmunds Husserls (1938), in: Ders., *Gesammelte Schriften IX*, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 122-147.
- Plessner, H. [1985b], Bei Husserl in Göttingen (1959) in: Ders., *Gesammelte Schriften IX*, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 344-354.
- Plessner, H. [1985c], Husserl in Göttingen (1959) in: Ders., *Gesammelte Schriften IX*, hg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 355-372.
- Rehbock, T. [2005], *Personsein in Grenzsituationen. Zur Kritik der Ethik medizinischen Handelns*, Paderborn, mentis.
- Rölli, M. [2011], *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin, Mattes & Seitz.
- Schürmann, V. [2010], Plessners parteiliche Anthropologie. Aspekte eines sperrigen Verhältnisses zur Phänomenologie, in: *Journal Phänomenologie* 34, 11-23.
- Wunsch, M. [2014], *Fragen nach dem Menschen*, Frankfurt a. Main, Klostermann.

Learning to Astonish at Human Dignity. Helmuth Plessner's Transformative Philosophy

Keywords

phenomenology; experience; appearance; double aspect; philosophical therapy

Abstract

In my essay, I advocate a phenomenological-therapeutic reading of Helmuth Plessner's major work *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. I interpret *Die Stufen* as a text that does not present universal theories, but opens up a philosophical learning process: no universal theories about the nature of physical things, living things, plants, animals, and humans, but a process in which the experience of these same 'double-aspect' entities is transformed. Plessner initiates this transformation process with the means of phenomenological *epoché* and *reduction*: by reflecting and criticizing in several stages socio-cultural 'sediments' that permeate and limit the experience of these 'double-aspect' entities. This process of transformation gains philosophical relevance through its orientation to interpersonal experience that human persons have of persons. In orientation to interpersonal experience, Plessner conceives a transformation process that becomes a genuinely philosophical learning process in the tension of historical bond and truth reference: a process by which the experience of person is not only changed, but perfected. This learning process gains practical-existential significance, since in its course one learns to experience persons in their dignity and to astonish at human dignity.

Olivia Mitscherlich-Schönherr
Dozentin für Philosophische Anthropologie unter besonderer Berücksichtigung der Grenzfragen menschlichen Lebens
Hochschule für Philosophie München
E-mail: Olivia.Mitscherlich@hfph.de