

Een natie van achterblijvers

Plessners interpretatie van het nationaalsocialisme

Helmuth Plessner (1892-1985) is een van de grondleggers, zo niet dé grondlegger van de filosofische antropologie, een vak waarvoor hij uit drie bronnen putte: de biologie, de sociologie en de continentale filosofie. Op dit congres in Kraków staat echter zijn politieke filosofie centraal.¹ Wat mag daarvan wel de reden zijn? Ik noem er twee.

De eerste: klaarblijkelijk is het werk van Plessner op vooral het terrein van de politieke filosofie in landen als Polen, Rusland, de voormalige DDR en zelfs China actueel. De bijna wereldwijde belangstelling voor zijn werk is deels te danken aan het toenemende aantal filosofen in deze landen. Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) blijkt er aan het einde van de twintigste eeuw onverwacht relevant te zijn.² Plessner kritiseert daarin het sociale radicalisme dat in zijn tijd zowel ter rechter als ter linker zijde opkomt. Hij doet zijn lezers originele conceptuele middelen aan de hand om de verheerlijking van de gemeenschap te kritiseren. Met die middelen konden filosofen en andere intellectuelen in voormalig communistische landen de communitaristische vooronderstellingen van de communistische ideologie kritiseren.

Er is een tweede reden waarom zijn vroege geschriften op het terrein van de politieke filosofie sinds ongeveer 1990 bediscussieerd worden. Er blijkt een zekere affiniteit te bestaan tussen Plessners vroege werk en het werk van fascistisch *angehauchte* denkers uit die tijd, zoals de jurist en politiek filosoof Carl Schmitt. Lange tijd heeft men daar geen oog voor gehad, omdat de half-jood Plessner immers, net als Norbert Elias, juist gold als een slachtoffer van de nazi's. Zij moesten hun afkomst duur bekopen, sloegen op de vlucht voor Hitler en raakten in de vergetelheid omdat zij niet geciteerd mochten worden, laat staan uitgegeven.

Dezelfde Plessner nu die in zijn hoofdwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) Heidegger al kritiseerde die in de jaren dertig openlijk voor het nationaalsocialisme zou kiezen, voelt zich blijkbaar eind jaren twintig begin jaren dertig theoretisch met Schmitt verwant. Hoe kan dat? Wat is hier aan de hand?

6

Het boek dat hiervan de neerslag vormt, is *Macht und menschliche Natur* (1931) dat twee jaar voordat Hitler aan de macht komt het licht ziet. Historici van de filosofie als Lethen en Kramme hebben deze kwestie in de jaren negentig uitvoerig aan de orde gesteld.³ Zij komen tot de conclusie dat Plessners antropologie allerminst betiteld kan worden als waarde vrij, zoals de auteur zelf pleegt te doen. Zijn werk is ook gestempeld door het sociale en politieke klimaat dat eind jaren twintig begin jaren dertig in Duitsland toonaangevend begon te worden.

Voordat onderzoekers als Lethen en Kramme op deze kwestie de aandacht vestigen,

staat in de gangbare Plessner-interpretatie zijn hoofdwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) centraal. Lethen en Kramme baren opzien omdat in hun opvatting deze medaille een keerzijde heeft. Zij bestaat in een opvatting van politiek die aanleunt tegen Schmitt en eigenlijk nauwelijks principiële consequenties trekt uit de ambivalentie van de menselijke positie waar het briljante slothoofdstuk van *Die Stufen* op uitloopt.

Zijn de fundamentele aannames van Plessners hoofdwerk dus aan een revisie toe? *Of is Macht und menschliche Natur* (1931) slechts een tijdelijke, door het politieke klimaat van die dagen bepaalde aberratie van de stellingen in *Die Stufen* waarop ook in het latere werk weer alle licht zal vallen? Met andere woorden, hoe verhoudt zich Plessners schmittiaanse opvatting van de politiek eind jaren twintig begin jaren dertig tot zijn hoofdwerk dat geacht wordt een apolitieke strekking te hebben en waarin de ambivalente verhouding van de mens tot zijn lichaam centraal staat?

Plessner zelf kan ons hier een stapje op weg helpen. Als jong en politiek geëngageerd intellectueel waarschuwt hij al in *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) voor filosofen die de politiek verachten, omdat ze banaal zou zijn. Alleen al in het licht van deze waarschuwing doen we er goed aan de vroege politieke filosofie als zijnde politiek relevant niet uit te spelen tegen de filosofische antropologie als zijnde politiek neutraal.⁴

Het voorgaande resulteert in een dualistische interpretatie van Plessner waarbij voor een studie als *Die verspätete Nation* eigenlijk geen ruimte overblijft. Dit onderzoek naar de wortels van het nationaalsocialisme verscheen in 1935 in Zwitserland onder de titel *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. Als *Die verspätete Nation* werd het in 1959 herdrukt en het kan ons helpen de politiek in het werk van Plessner de plaats te geven die haar toekomt.⁵

Twee valkuilen wil ik daarbij vermijden. De eerste stelt *Macht und menschliche Natur* centraal en maakt Plessner in politiek opzicht eigenlijk tot een volgeling van Schmitt. De tweede vindt *Macht und menschliche Natur* nauwelijks belangrijk voor een goed begrip van het werk van Plessner en legt alle nadruk op diens filosofische antropologie. De stelling die ik in het volgende wil verdedigen, komt er op neer, dat deze twee valkuilen vermeden kunnen worden door een in filosofisch opzicht onderschat werk als *Die verspätete Nation* op een andere dan de gebruikelijke manier te interpreteren.

De receptie van *Die verspätete Nation*

In de Plessner-literatuur is *Die verspätete Nation* op twee verschillende manieren gerecipeerd. Aan de ene kant behoort dit onderzoek naar de wortels van het fascisme, net als *Lachen und Weinen*, tot de boeken die meer algemeen bekend geworden zijn, uiteraard met name in kringen van fascismeonderzoekers.⁶ Aan de andere kant krijgt het in de specifieke vakliteratuur over Plessner nauwelijks aandacht. Zelfs in een boek als *Grenzen der Gemeinschaft* (2002), waar een jonge en politiek geëngageerde intellectueel aan het woord is, wordt er vrijwel niet naar verwezen.⁷ Wie het heeft over Plessners vroege kritiek op het communitarisme, heeft het volgens tal van huidige auteurs blijkbaar niet of nauwelijks over politiek.⁸

Waarom is dit het geval? Tal van Plessner-onderzoekers zien mijns inziens *Die verspätete Nation* louter als een historische studie die verder niet van belang is voor een systematische discipline als de filosofische antropologie. En zij schijnen zich er niet van bewust te zijn dat in dit boek door de jonge Plessner reeds in de tweede helft van de jaren dertig een hypothese ontwikkeld wordt die systematisch gesproken eveneens van eminent belang is.

Deze hypothese luidt dat het fascisme zich in bepaalde landen alleen kon ontwikkelen vanwege een gebrek aan gevestigde democratische tradities en instituties. In de geschiedenis van Duitsland is in tegenstelling tot landen als Engeland en Nederland de democratie een laatkomer. Volgens Plessner begonnen de Duitsers pas in de tweede helft van de negentiende eeuw burgers te worden in onze liberaal-democratische zin van het woord. Tot die tijd waren zij, in enkele Hanzesteden uitgezonderd, onderdanen van feodaal geregeerde staatjes en staten.

Hetzelfde anders uitgedrukt: in landen als Italië en Duitsland komen processen van natievorming te laat op gang om ontwikkelingen in fascistische richting te kunnen verhinderen. De Duitsers konden een volk worden in de fascistische zin van het woord omdat hun geschiedenis hen nauwelijks mogelijkheden bood zich als een natie te ontwikkelen. De jonge, inmiddels naar Nederland geëmigreerde Plessner legt in de colleges waarin hij deze hypothese ontwikkelt zelfs een verband tussen de overdreven status die de filosofie in Duitsland geniet en het ontbreken van ‘normale’, civiele tradities.

Ik vind het verbazingwekkend dat afgezien van een enkele uitzondering deze stelling weinig resonantie heeft gevonden, hoewel ze van groot belang is voor het debat over Plessners politieke positie halverwege de jaren dertig. Zonder nadere aankondiging en helemaal niet met de bedoeling om zich te rehabiliteren of iets dergelijks, spreekt de auteur van *Die verspätete Nation* nu ineens met waardering over democratische tradities en instituties.

Auteurs als Lethen en Kramme komt de verdienste toe ons attent gemaakt te hebben op wat als het democratisch tekort bij Plessner in het voetspoor van Carl Schmitt kan worden betiteld. Geeft de lectuur van *Die verspätete Nation* hen ongelijk of hebben we hier met een paradigmatische verschuiving in het werk van Plessner zelf te maken die pas in de jaren dertig de disciplinerende kracht van liberaal-democratische instituties ontdekt? En wanneer deze laatste vraag bevestigend kan worden beantwoord, kan een derde vraag moeilijk worden omzeild: wat voor consequenties heeft deze paradigmatische verschuiving voor de harde kern van Plessners antropologie die al in de jaren twintig ontwikkeld wordt?

Wanneer men inderdaad Plessners filosofie als een eenheid wil interpreteren, waarin het politieke en het antropologische deel bij elkaar horen, wordt deze laatste kwestie natuurlijk belangrijk. Zeker voor Plessner-onderzoekers die werken binnen het paradigma van zijn antropologie, die ontwikkeld werd in een periode waarin van invloed van mensen als Schmitt nog nauwelijks sprake was.

Op grond van het voorgaande zal duidelijk zijn dat ik de eerste vraag ontkennend

beantwoord. Ook wanneer *Die verspätete Nation* gelezen moet worden, zoals ik wil beweren, als een pleidooi ten faveure van de liberale democratie, heeft men daarmee nog niet bewezen dat auteurs als Lethen en Kramme ongelijk zouden hebben. Schmitt blijft in *Macht und menschliche Natur* nadrukkelijk aanwezig en dus hebben we met twee moeilijk verenigbare posities te maken. Schmitt moest niets van de liberale democratie hebben, zoals Lilla heeft aangetoond. Machtsproblemen komen in zijn visie op de politiek op de eerste en de laatste plaats.⁹

Maar hoe zit het dan wanneer beide posities behoren tot de erfenis die Plessner ons heeft nagelaten? Enerzijds de waardering voor de liberale democratie in *Die verspätete Nation* en het latere werk. Anderzijds de invloed van Schmitt die in ieder geval in *Macht und menschliche Natur* onmiskenbaar is. Wie in tegenstelling tot de meeste auteurs over Plessner niet bereid is de twee tegen elkaar uit te spelen en een ervan door te strepen, zit opgescheept met een interpretatieprobleem.

Over het interpreteren van filosofische teksten

Filosofische teksten kunnen op twee manieren worden gelezen. Ten eerste kan men proberen ze te begrijpen vanuit hun oorspronkelijke context. Dit is een vorm van reconstructie. Het veelbesproken boek van Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen* (1994), is hier een prachtig voorbeeld van. Wij leren aspecten kennen van het werk van Plessner die nog niet eerder werden gesignaleerd.

Deze manier van lezen zou ik *regressief* willen noemen, omdat ze in de tijd teruggaat. Op dezelfde manier als waarop de klassieke psychoanalyse als een regressieve manier van interpreteren kan worden opgevat.¹⁰ Specifieke persoonlijke problemen worden verhelderd in het licht van eerdere ervaringen. Net als deze problemen kan men aldus teksten uit het verleden op een nieuwe manier leren interpreteren.

Voor zover ze geen historici zijn, neigen tal van filosofen ertoe om *at random* gebruik te maken van de historische context van hun teksten. Het werk van Thomas Kuhn is een voorbeeld van het tegendeel, van een methodisch zorgvuldige, regressieve manier van lezen van teksten op het gebied van de wetenschapsgeschiedenis.¹¹ Kuhn leert ons zien dat zonder regressieve reconstructies discussies over zin en onzin in de wetenschaps- en filosofiegeschiedenis aan betekenis inboeten. Het is zonder zijn regressieve methode vaak niet eens duidelijk waarover de te interpreteren teksten eigenlijk gaan.¹²

De tweede manier van lezen betitel ik als *progressief*, uiteraard, net als de term regressief, in een politiek neutrale zin op te vatten. Dit is de weg die doorgaans door systematische filosofen bewandeld wordt. In plaats van de historische context zijn het specifieke problemen die de aandacht opeisen.

Het grootste deel van de literatuur over Plessner is in deze zin progressief. Systematische problemen van zijn filosofische antropologie staan centraal. Aan de historische context wordt betrekkelijk weinig aandacht geschonken.

Het is niet eenvoudig om de twee manieren van lezen te combineren. Regressieve

onderzoekers laten specifieke systematische problemen graag links liggen. Hun progressieve collega's weten vaak niet hoe ze de resultaten van regressief georiënteerd onderzoek in hun probleemgeoriënteerde aanpak moeten integreren. Auteurs als Kuhn, Skinner en Foucault zijn uitzonderingen die de regel bevestigen. Zij beschikken over de methodische wendbaarheid die nodig is om filosofische teksten op tweeërlei manier te lezen.

Het onderscheid tussen de twee manieren van lezen wil ik aan de hand van twee voorbeelden uit het Plessner-debat verduidelijken. Axel Honneth schrijft in een bespreking van de dissertatie van Rüdiger Kramme over de invloed van Schmitt op Plessner dat 'Plessner met Plessner tegen zichzelf moet worden verdedigd'.¹³ Dit is een typisch voorbeeld van wat ik als een vorm van eenzijdig, progressief lezen zou willen betitelen. Honneth vindt het werk van Plessner bijzonder waardevol. De affiniteit tussen Plessner en Schmitt eind twintiger en begin dertiger jaren vermag hij echter niet te ontkennen. Conclusie: Plessner moet tegen zichzelf in bescherming worden genomen. Maar wie is Plessner zelf? Is dat de Plessner wiens visie op de politiek in sterke mate beïnvloed werd door Schmitt of is het de Plessner die tijdens zijn ballingschap in Nederland de positieve aspecten gewaar werd van de liberale democratie?

Het tweede voorbeeld ontleen ik aan het controversiële boek van Kramme zelf. Schmitt en Plessner worden hier als geheel en al complementair beschouwd. Plessner verschaft volgens Kramme Schmitt een antropologisch fundament ten behoeve van diens conceptie van politiek. Schmitt zou Plessner voorzien van een interpretatie van de politieke realiteit, waarbij de belangen van de totalitaire staat en vriend-vijandverhoudingen vooropstaan.

Op dit punt ben ik geneigd Honneth gelijk te geven. In Krammes reconstructie van de historische context van het werk van Plessner is geen plaats voor die elementen die niet overeenkomen met Schmitts reconstructie van de politiek. Zijn regressieve aanpak is een vorm van reductie. Helmuth Plessner is omgetoverd tot een vazal van Carl Schmitt. Lethens reconstructie van de historische context van Plessners werk is veel subtieler.

Een vruchtbare discussie van Plessners werk moet een regressieve met een progressieve manier van lezen zien te combineren.¹⁴ Een regressieve aanpak is vereist om een idee te krijgen van de problemen waarmee de jonge Plessner zich omstreeks 1930 geconfronteerd zag. Een progressieve analyse is echter niet minder nodig teneinde erachter te komen in hoeverre deze contextuele problemen relevant zijn voor huidige debatten over de politiek. De paradigmatische verschuiving die de publicatie van *Die verspätete Nation* te zien geeft, mag geen reden zijn om aan de problemen voorbij te gaan die Plessner voorheen met de liberale democratie had. Evenmin echter kan zij een argument vormen om aan de belangrijke analyse van het nationaalsocialisme voorbij te gaan.¹⁵

Waarin bestaat die paradigmatische verschuiving nu precies? Voor een antwoord op die vraag moeten we erachter zien te komen welke opvatting van de politiek in *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) en *Macht und menschliche Natur* (1931) wordt voorgestaan.

Pas als we dat weten, weten we ook wat er precies verandert met wat ik de paradigmatische verschuiving heb genoemd.

Cruciaal bij Schmitt is het onderscheid tussen de soevereine heerser en de grote massa die niet tot heersen in staat is, maar alleen vermag te dienen. Uit deze veronderstelling alleen al volgt dat macht niet democratisch kan worden gelegitimeerd. De meeste mensen snappen daar immers toch niets van. De rechtvaardiging ervan berust uitsluitend bij de soevereine heerser door wie de vereiste beslissingen uiteindelijk in alle eenzaamheid worden genomen.

Politiek betreft behalve nationale uiteraard ook internationale kwesties. Hier is het onderscheid cruciaal tussen vriend en vijand. De leider beslist in overleg met de elite wie tot het volk zal behoren en wie als vijand dient te worden beschouwd.

Aldus wordt cohesie gecreëerd tussen de leden van een politieke gemeenschap. Zij worden, om het sociologisch uit te drukken, geconstitueerd als een *in-group* door hen een *out-group* van buitenstaanders te verschaffen. Als er geen moslims, joden of zigeuners bestonden, zouden zij moeten worden uitgevonden.¹⁶ In laatste instantie draait het in de politiek om het definiëren, bevestigen en manipuleren van vriend-vijand-verhoudingen.

Hebben we hier te maken met een realistische reconstructie van de politiek? Twee normatieve vragen blijven in elk geval open. De eerste luidt op welke wijze en in hoeverre de heerser en zijn elite geacht worden te zorgen voor het welzijn van de bevolking. Of anders geformuleerd: hoe kunnen geregeerden tegen hun regeringen worden beschermd? Zelfs een uitgesproken realist als de grote Hobbes schenkt enkele eeuwen eerder al aandacht aan deze kwestie.

En de tweede vraag: op basis van welke criteria kunnen mensen als vriend of vijand van elkaar worden onderscheiden? Is dat louter en alleen een kwestie van macht en opportunisme? Is hier nog een rol weggelegd voor zoiets als mensenrechten en internationaal recht?

Een conceptie van politiek die dit soort vragen links laat liggen, schiet in democratisch opzicht tekort. Hoe men ze verder ook wil beoordelen, de politieke geschriften van Plessner vóór 1933 zijn door een dergelijk tekort gekenmerkt. Men kan dit democratisch tekort van meer of minder belang vinden, het bestaan ervan kan niet worden ontkend. Kwesties van vrijheid en rechtvaardigheid – centraal in de politieke filosofie van vandaag – worden door de jonge Plessner geheel en al buiten beschouwing gelaten. De schmittiaanse tegenstelling van vriend en vijand en van heerser en massa wordt door hem zonder reserves gekopieerd. Juist bij een filosoof als Plessner die al in de jaren twintig, ver voor Popper, communitaristische ideologieën in de ban doet, zou dit te denken moeten geven.¹⁷ De jonge Plessner propageert een politieke filosofie die vrij is van pluralistische en democratische smetten. Voor dictatoriaal gezinden valt er niets te klagen. Opportunisten van de macht komen ruimschoots aan hun trekken.

De paradigmatische verschuiving die we met de verschijning van *Die verspätete Nation* zien optreden, betreft precies deze kwestie. Problemen van de democratie zijn geen bijzaak meer, maar komen nu centraal te staan. Of een land fascistisch wordt of

niet, is volgens Plessner nu een kwestie van de kracht van zijn democratische instituties. Democratie is in de nieuwe context niet slechts ideologisch van aard en betreft evenmin alleen de legitimatie van de macht. Democratie verwijst nu naar het geheel van sociale praktijken dat geacht wordt mensen te beschermen tegen machtsmisbruik en discriminatie.

Precies die elementen met andere woorden die in zijn filosofisch woordenboek niet voorkwamen toen Plessner nog onder invloed stond van Schmitt, komen nu centraal te staan: de heerschappij van de wet, de scheiding der machten en een constitutie die liberaal-democratische waarden belichaamt.

De normatief-empirische hoofdthese van *Die verspätete Nation* luidt: een samenleving riskeert fascistisch te worden wanneer dergelijke democratische praktijken hun disciplinerende kracht verloren hebben of zelfs nog niet eens zijn ontstaan. Een halve eeuw voor *Faktizität und Geltung* van Habermas ontdekt de jonge Plessner, de in ballingschap van zijn geloof gevallen schmittiaan, het belang van democratisch tot stand gekomen wetten en instituties. Democratie is niet alleen maar een kwestie van verkiezingen – geen politiek systeem zonder verkiezingstheater –, maar wordt belichaamd in een verzameling tot gewoonte geworden en steeds weer te toetsen praktijken. Het is, om met Dewey te spreken, een levensvorm. Aan dat inzicht is de paradigmatische verschuiving te danken die we in *Die verspätete Nation* zien optreden.

Het debat over modernisering

Een fascismeanalyse à la Plessner kan ook bijdragen aan het debat over modernisering. Sinds de *Dialektik der Aufklärung* van Horkheimer en Adorno woedt er een discussie over het verband tussen de verlichting en het fascisme of nationaalsocialisme.¹⁸ Waren de denkers van de verlichting wel zo humanitair gezind als gedurende eeuwen is aangenomen? Is een sterke, bureaucratisch georganiseerde staat een middel tot emancipatie of een subtiele vorm van onderdrukking? De postmodernist Bauman beantwoordt de laatste vraag bevestigend. Hij interpreteert de sociale en politieke gevolgen van de verlichting negatief. Naar zijn mening is de genocide die de fascistten bedreven niet een irrationeel, maar een modern en rationeel fenomeen. Volgens Bauman en tal van anderen, waaronder Foucault, was de holocaust ondenkbaar zonder een goed georganiseerde staat en de daarbij behorende, mensen in dingen veranderende bureaucratie.¹⁹

Tien jaar voor de *Dialektik der Aufklärung* is Plessners positie in dezen reeds eenduidig en ik neig ertoe hem gelijk te geven. Niettegenstaande zijn vriendschappelijke relatie met Adorno ging hij niet akkoord met diens ideeën over de verlichting. Een verband tussen de verlichting en moderne vormen van onderdrukking postuleert hij niet. Naar zijn mening is het omgekeerde het geval. Het was aan de politieke instituties van de verlichting te danken dat landen als Nederland en Engeland voor het nationaalsocialisme werden behoed. Op Duitsland en Italië die in de jaren dertig en veertig fascistische regeringen kregen, hadden processen van natievorming weinig greep. Zij ontwikkelden zich in de letterlijke zin als naties van achterblijvers.

Historisch gesproken valt er dus op het postmodernisme het nodige aan te merken.²⁰ Als ik me niet vergis, is Bauman van het werk van Plessner niet op de hoogte, evenmin als van diens onderzoek naar de oorsprong van het fascisme. In zijn ogen kenmerken processen van rationalisering, of ze nu wetenschappelijk of politiek van aard zijn, zich altijd door totalitaire tendenties. Hij vindt rationaliteit gevaarlijk en slecht, een aanname die hij deelt met zijn fascistische tegenstanders. De beschermende rol van democratische praktijken doet hij geen recht.

Plessner en de democratie

Wie Plessner aldus interpreteert, komt voor een probleem te staan. Ik vat samen: ten eerste heb ik de stelling verdedigd dat het vroege werk op het gebied van de politieke filosofie zich kenmerkt door een democratisch tekort. Ten tweede heb ik vastgesteld dat in *Die verspätete Nation* juist met betrekking tot deze kwestie een paradigmatische verschuiving plaatsvindt, een verandering die de grondslagen betreft van Plessners politieke filosofie. Zijn hele idee van wat politiek is, komt op zijn kop te staan, een omstandigheid die in de gangbare literatuur over Plessner geen recht wordt gedaan.²¹ Met de principes van de liberale democratie voelt Plessner zich in zijn ballingschap meer verbonden dan tijdens de Weimarer Republiek.

Tegelijk valt niet te ontkennen dat de harde kern van zijn filosofische antropologie eind jaren twintig, begin jaren dertig reeds op papier staat.²² Zij vindt nieuwe toepassingen, maar haar grondstructuur is klaar. De paradigmatische verschuiving die in *Die verspätete Nation* werd blootgelegd, betreft de politieke filosofie en niet de filosofische antropologie.

Dit leidt tot de moeilijke vraag welke consequenties die paradigmatische verschuiving heeft voor de interpretatie van zijn filosofische antropologie en zijn ideeën over de excentriciteit van de menselijke positie. Zijn de aannames van de antropologie compatibel met de nieuwe ideeën op het gebied van de politieke filosofie?

Mijn antwoord op de laatste vraag is bevestigend. De politieke betekenis van Plessners antropologie is niet afhankelijk van de gedragspatronen waarmee zij eind jaren twintig in verband wordt gebracht.²³ Tegelijk blijven twee punten van belang wanneer men, zoals in dit stuk gebeurt, de stelling verdedigt dat de antropologie van Plessner op liberaal-democratische wijze kan worden geïnterpreteerd.

Het eerste punt betreft de filosoof zelf. Hij besprak dergelijke kwesties niet, ook niet met zijn leerlingen. Vandaar dat ik in dit stuk spreek van een paradigmatische verschuiving en niet beweer dat de auteur deze verandering bewust voltrok. Voor zover ik weet heeft hij zich er nooit over uitgelaten welke veranderingen zijn politieke filosofie te zien gaf. Hij was van mening dat zijn filosofische antropologie politiek neutraal was en de daarin gedane beweringen geldig waren onafhankelijk van de betreffende culturele en sociale context. Hij streefde er met zijn antropologie naar om de structuur van het menselijk bestaan in het algemeen bloot te leggen en de relativistische consequenties van de geschiedenisfilosofie van Dilthey definitief achter zich

te laten. Wie geïnteresseerd is in de historische context van zijn antropologie en de verenigbaarheid ervan met de principes van de liberale democratie, stelt een probleem aan de orde dat hij zelf meende te hebben geëlimineerd.

Het tweede punt betreft de relatie van de antropologie van Plessner tot de principes van de liberale democratie zelf. Ik wil de zwakke stelling over hun verenigbaarheid vervangen door een sterkere: met zijn ideeën over de excentriciteit van de menselijke positie formuleert Plessner reeds in de jaren twintig een belangrijk kenmerk van post-traditioneel burgerschap. Om ten minste een idee te geven van wat daarmee bedoeld kan zijn, wil ik tot slot enkele problemen bespreken die het intercultureel karakter van ons huidige samenleven betreffen. De principes van de liberale democratie zweven niet als mooie ballonnen in de lucht. Zij betreffen het controversiële materiaal waaruit het bestaan op de begane grond is opgebouwd.²⁴

Plessner en de interculturele samenleving

In de dagelijkse discussies over de interculturele samenleving spelen twee aannames een rol die met behulp van de antropologie van Plessner zonder veel moeite kunnen worden weerlegd. De eerste betitelt ik als het *culturele eilandmodel*. Elk mens, aldus wordt hier beweerd, maakt deel uit van één en slechts één cultuur. Het doet er niet toe of men Pool, Marokkaan of Nederlander is, allemaal zijn wij uitgerust met één unieke, culturele identiteit.

Deze wijd en zijd verbreide gewoonte om mensen van elkaar te onderscheiden, is in strijd met het grondprincipe van de antropologie van Plessner, waarin de vraag centraal staat wat mensen met elkaar gemeen hebben. Allemaal hebben zij een lichaam dat het centrum vormt van hun bestaan. Tegelijk kunnen zij, door bijvoorbeeld te praten en de rol van een ander in te nemen, zich van die lichamelijke situatie tot op zekere hoogte distantiëren. Zij kunnen lachen en grappen maken en weten ook dat zij gedoemd zijn om dood te gaan. In tal van interculturele debatten met hun sterke nadruk op identiteitsproblemen worden echter de verschillen tussen mensen onaanvaardbaar sterk aangezet.

De tweede aanname, die met de eerste nauw samenhangt, wil ik als het *totaliserende cultuurmodel* betitelen. Mensen behoren hier niet alleen tot één unieke cultuur, zij zijn door die cultuur ook geheel en al gedetermineerd. Ook deze aanname stemt niet overeen met de principes die Plessner formuleert. Excentriciteit betekent namelijk dat een individu zich altijd op de een of andere manier tot zijn eigen identiteit kan verhouden. Een mens kan zijn zogenaamde identiteit accepteren, afwijzen, maar er ook een eigen vorm aan geven. De meeste mensen zijn ook altijd op de een of andere manier de regisseur van hun levenslot. Het totaliserende cultuurmodel vormt een subtiele manier om individueel gekleurde bestaansontwerpen te discrimineren en als stereotiepen af te doen.

Plessners theorie over de structuur van de menselijke subjectiviteit anticipeert in tal van opzichten op wat decennia later over posttraditioneel staatsburgerschap te berde wordt gebracht. Filosofen als Kohlberg, G.H. Mead, Sartre, Habermas en

Honneth leveren allen argumenten voor wat ik de sterke these heb genoemd. Het conceptuele apparaat waarin Plessner dat doet, is voor een belangrijk deel verouderd. De inzichten die hij formuleert met betrekking tot de manier waarop mensen zich tot hun lichaam verhouden, zijn dat allerminst.²⁵

Wie Plessners ideeën inzet in het huidige, interculturele debat over de menselijke identiteit, vindt tegelijk wegen om die ideeën zelf ook te kritiseren. De menselijke positie is niet alleen excentrisch zoals hij formuleert. Vanuit cultureel perspectief is ze polycentrisch, een kenmerk dat in een globale samenleving bijzonder belangrijk is. De vaststelling dat de mens subject én object is, is fundamenteel, maar niet toereikend. Ze is wel erg filosofisch. *Es wohnen mehrere Seelen in unserer Brust*. De identiteiten die onze horigheid willen afdwingen, zijn met elkaar in een lang niet altijd duidelijke strijd verwickeld. Toch zijn het dergelijke vormen van strijd waardoor ook het vreedzaam bestaan in een interculturele samenleving in tal van opzichten gekenmerkt wordt.

Vertaling: René Gabriëls

Noten

- 1 Een eerste versie van dit artikel was de openingslezing van een internationaal Plessner-congres (II. Internationalen Helmuth Plessner-Kongress: Philosophische Anthropologie, Politik und Gesellschaft) dat van 27 tot en met 29 maart 2003 in Kraków (Polen) plaatsvond.
- 2 H. Plessner (1924) *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Bonn. Opnieuw afgedrukt in: Idem, *Gesammelte Schriften*. Band V, pp. 7-133.
- 3 R. Kramme (1989) *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*. Berlijn; H. Lethen (1994) *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main.
- 4 L.W. Nauta (1986) Synchronie und Diachronie in der philosophischen Anthropologie Plessners. In: B. Delfgaw, H.H. Holz en L.W. Nauta (red.) *Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners*. Frankfurt am Main.
- 5 H. Plessner (1959) *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Stuttgart. Opnieuw afgedrukt in: Idem, *Gesammelte Schriften*. Band VI, pp. 7-223.
- 6 Niettegenstaande belangrijke verschillen tussen het nationaalsocialisme en het fascisme zal ik uit pragmatische overwegingen voor beide ideologieën het begrip ‘fascisme’ gebruiken.
- 7 W. Eßbach e.a. (2002) (red.) *Plessners ‘Grenzen der Gemeinschaft’. Eine Debatte*. Frankfurt am Main.
- 8 Een uitzondering is: St. Pietrowicz (1992) *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*. Freiburg.
- 9 M. Lilla (1997) Germany’s top anti-liberal thinker. *New York Review of Books* 15, pp. 38-44.
- 10 J.-P. Sartre (1960) *Question de méthode*. In: Idem, *Critique de la raison dialectique*. Parijs, pp. 13-111.
- 11 Th.S. Kuhn (1977) *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*. Chicago/Londen, IX-XXIII.
- 12 L.W. Nauta (2000) *Filosofie als nachtmerrie*. In: Idem, *Onbehegen in de filosofie*. Amsterdam.

- 13 A. Honneth (2002) Plessner und Schmitt. Ein Kommentar zur Entdeckung ihrer Affinität. In: W. Eßbach e.a. (red.) Plessners 'Grenzen der Gemeinschaft'. Eine Debatte. Frankfurt am Main, pp. 21-28.
- 14 Zoals in: St. Pietrowicz (1992) *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*. Freiburg.
- 15 In het laatste deel van dit artikel zal ik de these verdedigen dat de harde kern van Plessners antropologie correspondeert met de principes van een liberale democratie.
- 16 De voorbeelden zijn van mij. Men vindt ze noch in *Grenzen der Gemeinschaft* noch in *Macht und menschliche Natur*.
- 17 De ondertitel van *Grenzen der Gemeinschaft* luidt: *Eine Kritik des sozialen Radikalismus*.
- 18 Vgl. J. Habermas (1981) Von Lukács zu Adorno. Rationalisierung als Verdinglichung. In: Idem, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main; M. Schäfer (1994) Die Rationalität des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorie am Beispiel der kritischen Theorie. Weinheim.
- 19 Deze these werd op grond van empirisch onderzoek door Franz Neumann, lid van de Frankfurter Schule, verworpen. Zie: F. Neumann (1942) *Behemoth. The structure and practice of national socialism*. Toronto.
- 20 Z. Bauman (1989) *Modernity and the Holocaust*. Oxford.
- 21 Dit geldt ook voor Lethens suggestieve analyse van het werk van Plessner. Vgl. H. Lethen (1994) *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main.
- 22 H. Plessner (1923) *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhetisiologie des Geistes*. Bonn. Opnieuw afgedrukt in: Idem, *Gesammelte Schriften*. Band III, pp. 7-315; H. Plessner (1928) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/Leipzig. Opnieuw afgedrukt in: Idem, *Gesammelte Schriften*. Band IV.
- 23 H. Lethen (1994) *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main.
- 24 J. Rawls (1993) *Political liberalism*. New York.
- 25 H. Plessner (1961) Die Frage nach der *Conditio humana*. In: G. Mann en A. Heuß (red.) *Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*. Berlin, pp. 33-86. Opnieuw afgedrukt in: Idem, *Gesammelte Schriften*. Band VIII,