

Freie Universität Berlin
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
Hauptseminar: „Philosophische Anthropologie“
Leitung: Dr. Eduardo Fernandois
Sommersemester 2003

Exzentrische Positionalität und die anthropologischen Grundgesetze bei Helmuth Plessner.

Hausarbeit.

Vorgelegt von
Martin Dilger
Tegeler Str. 37
13353 Berlin
www.martin-dilger.de
mdilger@gmx.net

Oktober 2003

INHALT

1	Einleitung	2
2	Vom Doppelaspekt zur Grenze und zur Positionalität	4
3	Exzentrische Positionalität <i>oder</i> Die Sphäre des Menschen	5
4	Die „anthropologischen Grundgesetze“	7
4.1	<i>Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit</i>	7
4.2	<i>Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit.</i>	
	<i>Immanenz und Expressivität</i>	10
	Vermittelte Unmittelbarkeit	11
	Bewusstseinsimmanenz	12
	Expressivität	15
	Die Verbindung von Immanenz und Expressivität in der Sprache	18
4.3	<i>Das Gesetz des utopischen Standorts.</i>	
	<i>Nichtigkeit und Transzendenz</i>	18
5	Schluss	19
	Literatur	22

1 Einleitung

Wir Menschen erleben und erfahren uns alltäglich und noch vor allen theoretischen Unterscheidungen zweifach, als Einheit in zwei Aspekten: „als Selbst, als Ich, als Subjekt eines freien Willens“ auf der einen und „als Natur, als Ding, als Objekt kausaler Determination“ auf der anderen Seite (SO, S. 40). Hermann Ulrich Asemissen fasst dieses „unwidersprechliche“ Phänomen sich widerstreitender Erfahrungen (Plessner) wie folgt:

„Im Außenaspekt bin ich als Körper mit meinem Bewußtsein eingeordnet in die relative Gegenseitigkeitsbeziehung aller Dinge der Natur. Im Innenaspekt bin ich als Bewußtsein mit meinem Körper der absolute Bezugspunkt für alles, was mir als Natur gegeben ist. Naturansicht des Bewußtseins und Bewußtseinsansicht der Natur – jeder Aspekt hat seine eigene Evidenz“ (Asemissen 1973, S. 154f.; vgl. SO, S. 115).

Eine Passage aus »Lachen und Weinen« wiederum veranschaulicht die *Aspekt-einheit* recht schön:

„Ich gehe mit meinem Bewußtsein spazieren, der Leib ist sein Träger, von dessen jeweiligem Standort der Ausschnitt und die Perspektive des Bewußtseins abhängen; und ich gehe in meinem Bewußtsein spazieren, und der eigene Leib mit seinen Standortveränderungen erscheint als Inhalt seiner Sphäre“ (LW, S. 44).

Wie ist eine solche *Doppelaspektivität* denkbar? – Ein ontologischer Dualismus zweier wesensverschiedener Substanzen, wie ihn Descartes mit seiner Trennung von *res extensa* und *res cogitans* angenommen hat, ist unbefriedigend, weil kaum erklärbar ist, wie diese Substanzen verknüpft sein sollen, diese Verknüpfung gleichwohl nicht aufgegeben werden kann. Aber auch unabhängig von dieser Problematik sind die überkommenen metaphysischen Bestimmungen des menschlichen Wesens – Seele, Geist, Vernunft – und die damit intendierte Abgrenzung gegen andere Dinge und Lebewesen durch die naturwissenschaftlichen und insbesondere evolutionstheoretischen Erkenntnisse ins Wanken geraten.

Demgegenüber scheint auch der Versuch der Naturalisierung „geistiger Dimensionen“ infolge der „Entdeckungen der Abstammungs- und Vererbungslehre, der Physiologie und Entwicklungsgeschichte“ (SO, S. 39) – oder von Begründungs- und Geltungsprinzipien wie z. B. in der heutigen biologischen oder evolutionären Erkenntnistheorie – das Problem nicht lösen zu können. Eine Schwierigkeit bei der Naturansicht des Menschen und der Welt ist außerdem, dass die dabei entwickelten Theorien nicht ohne Bewusstseinsansicht möglich erscheinen.

Plessner stellt sich angesichts dieser Situation die Aufgabe, mit einer phänomenologisch ansetzenden Strukturanalyse der menschlichen Lebensform hinter

alle essentiell-metaphysischen, aber auch wissenschaftlichen Dichotomien zurück-zugehen¹.

Durch die Aufdeckung der gemeinsamen Grundlage soll der Mensch als Körper- und als Vernunftwesen unter *einer* Perspektive begriffen werden, ohne dass die spezifisch menschliche Lebenserfahrung – die Vorstellung reflexiver Distanzierung, die Idee geistig-sittlicher und für die eigene Lebensführung verantwortlicher Personen – negiert werden muss. Allerdings wird durch die „Umspannung“ von Natur und Geist (oder, je nach Perspektive, Körper und Geist, Leib und Seele) deren problematische „Fundamentalisierung“ aufgehoben (vgl. Fahrenbach 1995, S. 80f.). Der cartesianische Dualismus, aber auch die methodologische Trennung in naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Erfahrung, wird dabei insofern unterlaufen, als sich die beiden Seiten des Duals als Doppelaspekt ein und desselben Sachverhaltes erweist.

Ansatzpunkt ist ihm dabei der Begriff des *Lebens*. Dieser ist den wohlbekannten Dualismen gegenüber insoweit neutral, als lebendigen Körpern nicht notwendigerweise Seele oder Geist zukommt, aber dies auch nicht ausgeschlossen ist. Das Lebendige, das Organische, ist „Auch-Physisches“, aber nicht „Nur-Physisches“. Und das Geistige soll sich, so Plessners Vorstellung, als Abwandlung oder eben als Stufe dieses Auch-Physischen aufweisen lassen. Es geht um „die naturgewachsene Existenz des Menschen in der Welt als Organismus in der Reihe der Organismen“ (SO, S. 75).

Gesucht wird also zunächst etwas, das alle Formen der Lebendigkeit auszeichnet, wenn auch möglicherweise in funktionell differenzierter Weise (vgl. Dux 1970, S. 291), eine „apriorische Theorie der organischen Wesensmerkmale“ (SO, S. 158, vgl. S. 163 und passim) – oder, wie Plessner a. a. O. schreibt, eine „Lehre von den Wesensgesetzen oder Kategorien des Lebens“ (ebd., S. 123). Darüber hinaus muss plausibel gemacht werden, welche Stelle der Mensch in der – logisch bzw. systematisch und nicht evolutionstheoretisch gedachten – Stufenfolge der Entwicklung des Lebendigen, in der „Logik der lebendigen Form“ (BI, S. 327), einnimmt.

¹ Ich werde mich in der Anlage des vorliegenden Textes nach einem kurzen Blick auf das Gesamtkonzept der plessnerschen »Stufen des Organischen« an die Struktur des siebten Kapitels dieses Werks von 1928 anlehnen. Zu inhaltlichen Zwecken werden auch andere (spätere) anthropologische Schriften Plessners herangezogen, ohne allerdings deren Eigengewicht angemessen würdigen zu können.

2 Vom Doppelaspekt zur Grenze und zur Positionalität

Die Doppelaspektivität, die sich bei der Selbsterfahrung des Menschen offenbart, ist weder auf diesen Phänomenbereich beschränkt, noch kann sie als etwas betrachtet werden, was Lebendiges als Lebendiges ausmacht. Belebte wie unbelebte Dinge erscheinen kraft eines Doppelaspekts von Innen und Außen. Er kommt allem zu, was wir als irgendwie abgegrenztes Ding wahrnehmen. Jeder Dingkörper hat bestimmte äußerlich wahrnehmbare Bestimmtheiten, die gewissermaßen von einem „unsichtbaren“ Kern getragen werden („Kernhaftigkeit der Dinglichkeit“, SO, S. 150).

In diesem Sinne von Doppelaspektivität kann man auch von einer *Grenze* sprechen: „Anschauliche Grenzen liegen bei allen Dingkörpern da, wo sie anfangen oder zu Ende sind. Die Grenze des Dinges ist sein Rand, mit dem es an etwas Anderes, als es selbst ist, stößt“ (ebd., S. 151). Der Kontur des Dinges, die man etwa mit einer Linie nachzeichnen könnte, entspricht aber „keine eigene Entität“ (ebd., S. 151). „Der unbelebte Körper [...] ist, soweit er reicht“ (ebd., S. 184; vgl. Eßbach 1994, S. 17) – mehr nicht. Von einer Grenze des Dinges, als zu ihm gehörig, kann man genau genommen also noch nicht sprechen. Der bloße Rand eines unbelebten Gegenstandes, z. B. eines Steines, ist nichts weiter als ein Übergang von Ding und umgebendem Medium.

Lebende Körper weisen den Rand als eine ihnen zugehörige *Eigenschaft* auf. „Der physische Rand wird zur Grenze, insofern er als Aspekt erscheint und über seine physische Realität hinausgehend auf etwas verweist, was er verkörpert“ (Haucke 2000, S. 66). Das Faktum der echten Begrenzung, der „Grenzrealisierung“ und der durch sie gewährleisteten „Raumbehauptung“ (in Abgrenzung zur bloßen „Raumerfüllung“; vgl. dazu SO, S. 186), ist die Trennlinie zum Bereich des Anorganischen und zugleich die Minimalbedingung von Lebendigkeit (vgl. zur Thematik der Grenze auch SO, S. 149ff.; Eßbach 1994, S. 17f.; Dux 1970, S. 291f.). Plessner nennt dieses besondere Grenzverhältnis des lebenden Körpers *Positionalität*. Innerhalb der Stufen des Organischen zeigen sich nun verschiedene Modi oder „Durchführungen“ der Positionalität.

Im Folgenden sei weder auf die Typik der offenen noch auf die der geschlossenen Durchführung der Positionalität eingegangen (vgl. dazu SO, S. 282ff. bzw. S. 291ff.). Und auch die Unterscheidung von dezentralistischer und zentralistischer (zentrischer) Form innerhalb der geschlossenen Organisation soll weitgehend unberücksichtigt bleiben (vgl. dazu ebd., S. 312ff. bzw. S. 316ff.). Nur so viel sei gesagt: Die offene Form der Positionalität entspricht typologisch den Pflanzen, die geschlossene Form den Tieren. Dezentral organisiert sind Tiere wie der Seestern oder der Seeigel (vgl. SO, S. 316), zentral organisiert sind in der Regel die höheren Wirbeltiere bis hin zu den Menschenaffen.

3 Exzentrische Positionalität *oder* Die Sphäre des Menschen

Das (höhere) Tier hat ein Zentrum als positionale Mitte. Der eigene Leib und die Umwelt finden ihre Repräsentation in einem zentralen Nervensystem, einem Gehirn. Der Organismus ist nicht mehr direkt die Einheit der Organe, sondern vermittelt durch das Zentrum.

Auch der Mensch hat die zentralistische Existenzform des Tieres, aber dem Menschen ist die Zentralität seiner Existenz *bewusst* geworden. Das Tier kann trennen zwischen ihm und seiner Umwelt; es kann dies nicht zwischen ihm und „sich selbst“. Es hat keinen Abstand zu seinem Selbst – im Unterschied zum Menschen. Plessner drückt diese entscheidende Differenz von Tier und Mensch durch das Wesensmerkmal der *exzentrischen Positionalität* aus.

Damit ist die höchste Stufe der Organisationsformen erreicht. Das Individuum ist, wie Plessner es ausdrückt, „in das in seine eigene Mitte Gesetztsein gesetzt“, es „steht im Zentrum seines Stehens“ (SO, S. 362) – Metaphern für das unobjektivierte, „reine“ Ich, für die Struktur der transzendentalen Apperzeption, die sich in der Möglichkeit immer neuer Reflexion auf sich selber und seine Reflexion äußert. In der ihm gegebenen vollen oder auch „doppelten“ Reflexivität kann der Mensch als einziges Wesen in Distanz zu sich selber treten, und zwar nicht nur zu seinem Leib – diese „Abgehobenheit“ zeigt sich schon am Tier (vgl. ebd., S. 296ff.) –, sondern auch zu seinem Selbst. Der Mensch „hat“ sich selbst und ist sich selber bemerkbar. Er weiß von sich. „Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben“ (ebd., S. 364).

Distanzierende Reflexivität ist der Grundmodus menschlichen Lebens, wobei sie nicht auf diskursive und begriffliche Auseinandersetzung beschränkt ist, vielmehr jede Form der Selbstbezüglichkeit und Selbstvergewisserung einschließt. So ist z. B. im Prozess des Sehens jederzeit die Möglichkeit des Sich-Selbst-Wahrnehmens angelegt, ohne dass dies in einem Satz wie „Ich, der ich x sehe“ expliziert werden müsste.

Die Rede von der „Distanznahme“ sollte freilich nicht suggerieren, dass die Rückwendung auf sich stets in bewusster Form stattfinden muss. Eine solche, bewusste Rückwendung ist der Exzentrizität zwar ebenfalls eigen – als Fähigkeit, von einem Dort auf das Hier zu sehen, als „Vermögen, von sich absehen und sich in ein anderes versetzen zu können“ (CH, S. 37) –, kann aber nicht alle dazugehörigen Phänomene adäquat einholen. Dazu gehörten z. B. der Zweifel und das unsichere Schwanken oder das Gefühl, entscheiden zu müssen, wo eigentlich nicht entschieden werden kann. Exzentrisch positioniert zu sein heißt daher auch, in die Distanz *gestellt zu sein*, „in den Abstand verrückt, der Widerfahrnis geöffnet“ (Fischer

1995, S. 255). In »Conditio humana« spricht Plessner von der „essentielle[n] Gebrochenheit im Verhältnis des Menschen zu sich“ (CH, S. 51).

Exzentrische Positionalität meint also nicht schlicht Erweiterung des Zentrums um einen zweiten und alternativen Standpunkt. Wie das Tier *lebt* auch der Mensch als leibliches Wesen *aus* dem Zentrum seiner Position, „im Hier und Jetzt des Verhältnisses seines leiblichen Daseins zum Umfeld“ (Fahrenbach 1995, S. 81). Aber er *erlebt sich* auch *als* Zentrum seiner leiblichen Positionalität. Seine zentrische Stellung „ist für ihn (als »Ich«) zugleich gegeben, d. h. gegenständlich bewußt, so daß er sowohl in ihr wie von ihr distanziert und dadurch für sich selbst und zur Welt erschlossen ist“ (ebd.).

Obwohl Plessner die Alternative von Umweltgebundenheit (des Tieres) und Weltoffenheit (des Menschen) ablehnt (vgl. CH, S. 47) und von einer Verschränkung der beiden ausgeht, sind die Grenzen menschlichen Tuns (durchaus eine Art von Gebundenheit oder „Endlichkeit“) nicht mit jenen in der Sphäre des Tieres zu vergleichen – trotz der aus der tierischen Organisationsform „mitgebrachten“ Positionalität. Gewiss lebt der Mensch immer in einer *bestimmten* Epoche der Geschichte, in einer *bestimmten* Gesellschaft, einer *bestimmten* Kultur, die allesamt Vorgaben bergen, welche nicht nur Möglichkeitsspielräume bieten, sondern auch Restriktionen bedeuten. Nicht alles ist beliebig verfügbar. Dies hat seine Analogie bekanntlich auf der Ebene konkreten Verhaltens. Jede Realisierung einer Handlung, einer Vorstellung, eines Welt- oder Menschenbildes, sei sie bewusst oder nicht, schränkt andere Realisierungen ein. Auch wenn eine Unendlichkeit von Möglichkeiten offen stünde: Es wäre immer noch zu wählen. Darin äußert sich eine „entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat“ (MN, S. 188).

Und doch: Der sich in sozialen Zusammenhängen bewegende und in ihnen verstrickte Mensch ist „Angestellter oder Arzt, Politiker oder Kaufmann, [...] Ehemann oder Junggeselle, [...] Angehöriger seiner Generation und seines Volkes“ und „doch immer »mehr« als das, eine Möglichkeit, die sich in solchen Daseinsweisen nicht erschöpft und darin nicht aufgeht“ (CH, S. 58). Die menschliche Endlichkeit ist in eine Unendlichkeit verschränkt, was sie erst als Endlichkeit erkennen lässt. Anders beim Tier, das tatsächlich an ein Ende kommt, das sich „auslebt“ im wörtlichen Sinne – ohne dies selbst auch nur zu ahnen.

4 Die „anthropologischen Grundgesetze“

Plessner schließt das siebte Kapitel und damit die »Stufen des Organischen« insgesamt mit der Formulierung dreier, wie er es nennt, „anthropologischer Grundgesetze“: (1) dem Gesetz der natürlichen Künstlichkeit, (2) der vermittelten Unmittelbarkeit und (3) des utopischen Standorts.

Man kann darin wohl am ehesten Grundmerkmale sehen, welche sich an der Existenz eines Wesens, in „Sprache, Werkzeuggebrauch, Tracht, Religiosität, Gemeinschaftsbildung und Machtentfaltung, Kunst“ (LW, S. 48) aufweisen lassen, das seiner exzentrischen Lebenssituation gerecht werden muss, wie das beim Menschen der Fall ist. Sie sind in der exzentrischen Positionalität „begründet“, ohne jedoch mit (unhistorischer) Notwendigkeit daraus „hervorquellen“ zu müssen (vgl. LW, S. 48). Sie beschreiben also keine ontologische Struktur, sondern sind „Interpretationen der menschlichen Äußerungen im Licht der Exzentrizitätsthese“ (Giammusso 1990/91, S. 132) und unter verschiedenen Gesichtspunkten².

Damit ließe sich auch verstehen, wieso der Begriff der exzentrischen Positionalität erst in einer bestimmten gesellschaftlich-kulturellen Situation die philosophische Bühne betritt. Im Schlussabschnitt werde ich diese Thematik noch einmal kurz aufgreifen.

4.1 *Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*

Das erste Grundmerkmal, von Plessner als „Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“ bezeichnet, expliziert die sich aus der exzentrischen Position für den Menschen ergebende Notwendigkeit der „Lebensführung“ und den Status von Kultur.

Als ein Wesen, das sich seiner selbst – seines Leibes wie seiner Erlebnisse – bewusst ist, kann der Mensch seinen Handlungsimpulsen nicht einfach fraglos folgen. Er steht vielmehr immer wieder unausweichlich vor der Frage: „was soll ich tun, wie soll ich leben, wie komme ich mit dieser Existenz zu Rande“? (SO, S. 383). Gebrochenheit und Zweifel angesichts von Instinktunsicherheit und angesichts des Verlustes naiver Direktheit machen dem Menschen ein nur-natürliches Leben prinzipiell unmöglich. Er ist aus der unmittelbaren Natürlichkeit zentrischer Lebewesen unausweichlich herausgesetzt. Er ist, wie es Plessner paradox, aber tref-

² In den »Stufen« selbst bleibt Plessner allerdings merkwürdig vage. Die Spannweite der Begriffe, mit denen er hier den Zusammenhang der Grundformel mit den anthropologischen Gesetzen fasst, reicht, um nur einige Beispiele zu nennen, von „ergibt sich“ (SO, S. 383) und „ist begründet“ (ebd., S. 416) bis hin zu „bilden ein und denselben Tatbestand“ (ebd., S. 385) und „läßt sich [...] bestimmen [als]“ (ebd., S. 399). Zum Status der anthropologischen Gesetze vgl. auch Pietrowicz 1992, S. 436ff.; Redeker 1993, S. 155; Fahrenbach 1994.

fend formuliert, *von Natur aus künstlich* (vgl. ebd., S. 385). Die Künstlichkeit ist „wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur“ (ebd., S. 391).

Der Mensch sieht sich daher vor die Aufgabe gestellt, die „natürliche Unsicherheitslage der menschlichen Existenz“ (Fahrenbach 1995, S. 82) künstlich ins Lot zu bringen oder es zumindest immer wieder zu versuchen. Sein Leben ist ihm nicht einfach gegeben, sondern aufgegeben. Er muss es führen, sein Dasein selbst vollziehen (vgl. ebd., S. 89). D. h. er muss einen Ausgleich finden zwischen den verschiedenen Möglichkeiten zu leben und zu handeln – sei es im Hinblick auf die „Entscheidungen“ bezüglich der Justierung und Perfektionierung seines Handelns oder auch auf die sich möglicherweise aufdrängenden Fragen nach dem guten, bewussten oder erfüllten Leben. Der Umgang mit diesen Fragen, das Erproben und Prüfen möglicher Antworten, gehört zur künstlich-natürlichen Lebensweise des Menschen. Das ist der Sinn dessen, was Plessner in die wohlbekannte Sentenz gießt, der Mensch müsse „sich zu dem, was er schon ist, erst machen“ (SO, S. 383).

Doch um „zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht –, braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art“ (ebd., S. 384f.). Plessner sieht darin den Grund für die menschliche Kultur: Der „ergänzungsbedürftige“ Mensch sucht sich eine neue „zweite“ Natur – und findet und erfindet sie in der „künstlichen“ Welt von Werkzeugen und kulturellen Artefakten. Und auch Sitte und Moral haben darin ihre Begründung: „Durch die Exzentrizität seiner Positionsform ist der Mensch ein Lebewesen, das Anforderungen an sich selbst stellt. [...] Er kann ohne Sitte und Bindung an irrealen Normen [...] nicht existieren“ (ebd., S. 392).

Kultur ist allerdings nicht einfach Selbstdomestikation des „eigentlich“ oder „von Natur aus“ wilden Menschen:

Der „Zwang zur Kultivierung als solcher liegt in der vorgegebenen Lebensform, die das Menschenhafte des Menschen ausmacht. Daß er nicht zur Ruhe im Zyklus des ersten Bedürfnisses und seiner Befriedigung kommt, daß er etwas sein und tun will, in Gebräuchen und Sitten lebt, die ihm gelten, hat seinen Grund nicht im Trieb und im Willen, sondern in der vermittelten Unmittelbarkeit seiner exzentrischen Position“ (CH, S. 52; Hervorhebung M.D.).

Was Plessner hier in »*Conditio humana*« schreibt, hat seine Parallele in den »Stufen«. Die Lebensäußerungen des Menschen (Kultur, soziale Regeln, Normen, Sprache, Utopien etc.) lassen sich weder auf Triebe bzw. biologische und soziale Zweckmäßigkeiten gegründet verstehen, noch auf krankhafte Hypertrophierungen, sondern einzig auf die besondere Lebensform des Menschen:

„Die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit seiner besonderen Positionalitätsart – und nicht erst die Störung eines ursprünglich normal, harmonisch gewesenen und wieder

harmonisch werden könnenden Lebenssystem ist der »Anlaß« zur Kultur“ (SO, S. 391; vgl. S. 392f.)³.

Plessners Rede von der „Hälftenhaftigkeit“ des Menschen (ebd., S. 385; vgl. S. 391) ist daher insofern missverständlich, als auch sie suggeriert, man könne eine kulturlose Naturseite abtrennen und habe damit dann den eigentlichen Gegenstand der Anthropologie zur Hand. Der Mensch ist aber ein Wesen, das sich selbst und seine Welt zu einem guten Teil erst schaffen muss und auch immer schon geschaffen hat. Die Gegebenheit der Außenwelt steht „nicht einfach und unmittelbar mit der sinnlichen Organisation und den natürlichen Anlagen des Menschen in Beziehung“, sondern ist „immer schon auch kulturell bestimmt“ (Asemissen 1973, S. 164; vgl. Dux 1970, S. 261).

Der Mensch braucht von Natur aus mehr, als er natürlicherweise hat. Dies gilt, um das vielleicht anschaulichste Beispiel zu wählen, z. B. für die körperliche Ausstattung des Menschen. Der Mensch braucht Bekleidung, die ihm Form gibt, „eine zusätzliche Hülle, die dem Menschen organisch nicht zugehörig ist und dennoch seiner Körperlichkeit angehört“ (Haucke 2000, S. 156f.). Man kann die dritte der von Plessner genannten Sichtweisen auf den lebendigen Menschen – „ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und *außer dem Körper*“ (SO, S. 365; Hervorhebung M.D.) – also auch ganz bildlich auf das Äußere der Haut übertragen: Behausung, Kleidung, Werkzeuge. Wohl sind sie durch das Menschsein, durch die natürliche Ausstattung des menschlichen Körpers bedingt, aber anders als bei Tieren nicht inhaltlich festgelegt.

Der Begriff der *Verkörperung* macht daher erst in der Sphäre des Menschen Sinn. Das Tier verkörpert nichts. Der Mensch hingegen verkörpert sich in seinen Artefakten und „schafft damit eine Sphäre der Kultur, die seine frontale Gestelltheit gegen das Umfeld nicht auflöst, ihr aber die tierische Eindeutigkeit nimmt“ (Haucke 2000, S. 157). Er verkörpert sich aber auch in Handlungsweisen, Techniken und Bräuchen:

„Von der schauspielerischen und tänzerischen Verkörperung bis zur verhüllend-enthüllenden Betonung durch Anzug und Schmuck, von den Eß- und Trinksitten bis zu den Konzentrationstechniken der Selbstbeherrschung und Entkörperung, vom simpelsten Spiel bis zum spezialisierten Sport wird das Thema durchvariiert [...]“ (AS, S. 243)⁴.

Damit ist ein weiterer Aspekt der natürlichen Künstlichkeit angesprochen. Es ist der Unterschied zwischen zentrischer und exzentrischer Lebensform im Bereich sozialer Ordnungen und Strukturen, d. h. im Bereich des Zusammenlebens.

³ Das ist, ohne näher darauf eingehen zu können, der Sache nach auch gegen Gehlens Ansatz gerichtet. Vgl. dazu Hammer 1967, S. 176ff.

„Individuelle Differenzierung“, schreibt Plessner in »Conditio humana«, reicht in der Tierwelt, „im Verband der Gruppe, des Rudels, der Herde und des »Volkes« [...] viel weiter, als man früher vermutete. Nur hat sie immer einen vitalfunktionellen Charakter. Sie ist stets durch den jeweiligen Lebenszyklus des Verbandes definiert und an die besonderen Leistungen der Begattung, Brutpflege, Nahrungssuche und der Abwehr gekoppelt, welche die Ordnung des Ganzen tragen. Die Ordnung für sich hebt sich von den Leistungen nicht ab“ (CH, S. 53).

Im Bereich des Menschlichen hingegen können sich Ordnungen und Strukturen derart verselbständigen, dass sie den Kontakt zu den biologischen Funktionen fast gänzlich verloren haben. Letztere können sogar in einer sie schädigenden Weise überformt werden, durch Süchte, Leidenschaften oder Maßlosigkeit. Süchte freilich sind auch bei Tieren feststellbar. Individuelle Selbstzerstörung infolge von Gesundheitsschädigungen, die sich das süchtige Individuum zufügt, ist kein spezifisch menschliches Phänomen. Aber „die Transformation Sucht in Leidenschaft ist nur dem Menschen möglich, weil er die Grenzenlosigkeit eines Ich besitzt, die Unersättlichkeit, das im Genuß Verschmachten nach Begierde“ (UM, S. 203). Ähnlich verhält es sich mit der Maßlosigkeit: „Nur der Mensch kennt kein Maß, nur er wird das Opfer seiner Träume und seiner Konsequenzen. Maßlosigkeit ist das Stigma des Menschen, weil ihm die schützende Führung der Instinkte fehlt“ (ebd., S. 204). Und so ist auch die Möglichkeit der kollektiven Selbstvernichtung ein menschliches Spezifikum. Tiere wie Pflanzen können aussterben, weil sich ihre Umwelt in einem solchen Maß verändert hat, dass die Anpassung an die neue Lage nicht mehr gelingt. Sich selbst – als Gattung – ausrotten, können sie nicht. Im Fall des Menschen ist dies zumindest nicht auszuschließen.

Es gibt – das dürfte hinreichend klar geworden sein – kein „ontisches Gleichgewicht“ für den Menschen (vgl. SO, S. 396). Er hat keine natürliche Heimat. Doch der Mensch kommt auch in der Künstlichkeit von Kultur und Geschichte nicht zur Ruhe. Der Ausgleich muss immer wieder neu erreicht und provisorisch durchgehalten werden. Das endgültige Gleichgewicht bleibt unerreichbar. Keine Kultur-Heimat ist definitiv⁵.

4.2 Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit.

Immanenz und Expressivität

Einen zweiten Phänomenkomplex, der sich aus der exzentrischen Positionform des Menschen ergibt, bringt Plessner unter den Titel „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit. Immanenz und Expressivität“. Ich werde zunächst einige allge-

⁴ Abseits aller Diskussion um Willensfreiheit kann man diesen Spielraum der Verkörperung als eine Art von Freiheit bezeichnen (vgl. SO, S. 391f.).

⁵ Die menschliche „Heimatlosigkeit“ wird auch beim dritten „Gesetz“ angesprochen. Siehe Seite 18 der vorliegenden Arbeit.

meine Charakteristika dieser Thematik anführen und anschließend Bewusstseinsimmanenz und Expressivität als zwei Ausprägungen der vermittelten Unmittelbarkeit behandeln (vgl. ausführlich Hammer 1967, S. 167ff.).

Vermittelte Unmittelbarkeit

Alles Lebendige besitzt die Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit. Plessner spricht von einer „»abstrakten« Teilnahme jeder Organisation an der für das Lebendige überhaupt wesentlichen Struktur vermittelter Unmittelbarkeit“ (SO, S. 400). Die indirekt-direkte (oder eben vermittelt-unmittelbare) Beziehung wird von Plessner so definiert, dass „das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten“ (ebd.). Sie ergibt sich schon bei den niedersten Lebensformen „aus dem Wesen der real gesetzten Grenze“ (ebd.).

Die Grenze ist bereits bei der offenen Organisationsform der *Pflanze* das vermittelnde Zwischenglied zwischen Organismus und Medium. Der unbelebte Stein bearbeitet seine Umwelt nicht. Die Pflanze tut dies – mittels ihrer Grenze. Man kann eine Beziehung von Pflanze und Umwelt erkennen, ein Stoffwechsel, ein Austausch. Von außen betrachtet jedenfalls. Denn es sind eigentlich je nur Teile der Pflanze, die mit der Umgebung in Beziehung stehen – nie die Pflanze als Ganze. „Eine (direkte) Beziehung spricht sich am Organismus zwar aus, aber sie ist nicht als Beziehung da“ (ebd.).

Damit lebt (nach dem Stufenaufbau des Organischen) auch das *Tier* im Modus der Vermitteltheit – sei es dezentral oder zentral organisiert. Im Fall der zentrischen Organisationsweise tritt aber eine weitere Vermittlung hinzu: die Zuordnung von Reiz und Reaktion erfolgt nicht mehr direkt, sondern wird durch das Lebenssubjekt vermittelt. Die Wirkungen der Umwelt sind Wirkungen auf das Tier und nicht nur auf seine Teile (das allerdings auch), wie auch die Reaktionen des Tieres Reaktionen einer zentralen erfahrungsbearbeitenden Instanz sind. Eine Mittelbarkeit ist feststellbar. Die Beziehung ist als Beziehung da.

Dem Tier als Erfahrungs- und Tatsubjekt aber erscheint die Vermitteltheit oder Umweghaftigkeit noch nicht als solche. Ihm ist die Beziehung noch unmittelbar, weil es sich selber ja noch verborgen ist. „Es steht im Punkte der Vermittlung und bildet sie“ (ebd., S. 401), ohne aus diesem Punkt der Vermittlung heraustreten zu können (vgl. Fischer 2000, S. 279). Es geht „zentrisch in dieser Vermittlung restlos“ auf (SO, S. 403). Im Prinzip allerdings ist schon bei der zentrischen Form dasjenige angelegt, worauf die Rückwendung des Menschen auf sich und seine Handlungen beruht: die Mittelbarkeit des Verhaltens. Wie nun äußert sich die vermittelte Unmittelbarkeit beim *Menschen*?

Bei der exzentrischen Positionsform wird die Vermittlung reflexiv. Die dem Tier trotz (mehrfacher) organischer Vermittlung gegebene Unmittelbarkeit zerbricht im Menschen.

„Seine Beziehung zu anderen Dingen ist zwar eine indirekte, er lebt sie aber als direkte, unmittelbare Beziehung ganz wie das Tier – soweit er wie das Tier dem Gesetz der geschlossenen Lebensform unterworfen ist“ (ebd., S. 401).

Aber der Mensch ist der Indirektheit seiner Umweltbeziehung gewahr, er weiß um die Vermitteltheit sogar noch des unmittelbarsten Zugriffs – erkennend oder handelnd – auf die Dinge der Welt. Erst jetzt kann man von einer vermittelten Unmittelbarkeit im vollen Sinne sprechen. Auch die spontanste Handlung ist – wie sich in einem Blick auf die vielfältigen Bedingungen dieser Handlung feststellen lässt – eine vermittelte Handlung. Dies ist sie nicht nur durch die sensumotorischen Gegebenheiten. Vermittelt ist sie auch durch die Spuren früherer Erfahrungen und Handlungen (Gedächtnis im weiten Sinne), durch Kultur und Gesellschaft – einer ganzen Reihe von Faktoren also, die wir im Moment des Handelns nicht parat hatten und vollständig auch niemals parat haben können. Erst dadurch, dass wir diese Vermitteltheit erkennen, erkennen wir, was Unmittelbarkeit ist.

Dennoch ist es nicht einfach so, dass wir dabei das „unmittelbare Tier“ in uns beobachten und analysieren. Wir selber sind das Tier, das bei der Beobachtung der vorgeblichen – und ja durchaus realen – Unmittelbarkeit einen Schritt zurücktritt und das eben oder früher Getane neu bewertet. Und der Vollzug des Beobachtens wirkt zurück auf den Beobachteten selbst. Die menschliche Person ist, um ein Bild Plessners zu gebrauchen, nicht oberstes Stockwerk, sondern prägt das gesamte Gebäude und wird vom gesamten Gebäude geprägt. Die exzentrische Positionalität des Menschen „bestimmt seine Organisation von den intellektuellen bis zu den vegetativen Zonen gleichermaßen, und gleichermaßen eigentümlich“ (Habermas 1973, S. 97).

Bewusstseinsimmanenz

Plessners Ausführungen zur Bewusstseinsimmanenz und zur Expressivität knüpfen direkt an die vermittelte Unmittelbarkeit an. Sie beruhen beide „auf ein und demselben Sachverhalt der doppelten Distanz des Personenzentrums vom Leib“ (SO, S. 409). Unter dem Stichwort „Bewusstseinsimmanenz“ verhandelt Plessner, grob gesprochen, die rezeptive Seite des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses, Bewusstsein und Wissen. Die Passagen zur Expressivität betreffen das Streben des Menschen nach Realisierung bzw. Objektivierung seiner Absichten und – noch grundsätzlicher – die Notwendigkeit des Ausdrückens überhaupt.

Alles, was der Mensch erfährt, erfährt er als Bewusstseinsinhalt „und deshalb nicht als etwas im Bewußtsein, sondern außerhalb des Bewußtseins Seiendes“

(ebd., S. 404). Das klingt zunächst befremdlich, klärt sich aber durch die weiteren Ausführungen Plessners.

Einerseits ist man sich sicher: man fasst Wirklichkeit und hat sie. Andererseits muss sich derselbe Mensch eingestehen, dass die „naive Direktheit mit der ganzen Evidenz, die Sache an sich gepackt zu haben“ (ebd., S. 403) doch nur durch Vermittlung von Erscheinungen, damit aber durch die Immanenzsituation des Subjekts, zustande kommt. Er erkennt, „daß er faktisch nur Bewußtseinsinhalte hat und daß, wo er geht und steht, sein Wissen von den Dingen sich als Etwas zwischen ihn und die Dinge schiebt“ (ebd., S. 405). Der „zentrische“ Aspekt des Sehens – ausgedrückt in einem Satz wie: „Das Auge vergißt sich notgedrungen, wenn es sieht“ (ebd., S. 406) – darf nicht auf die Struktur von Wissen übertragen werden. Wissen drückt eine indirekte Beziehung aus und ist nicht durch unmittelbare Evidenz herzustellen.

Wenn dies aber die Situation des Menschen ist: Wie sollen wir wissen, ob unsere Wahrnehmungen überhaupt einer Realität entsprechen, wenn wir alles nur mittels unseres Bewusstseins wahrnehmen? Wenn wir nichts direkt erfassen können: Ist dann alles Schein? Plessner verneint und macht deutlich, dass die gegenständliche Realität gerade durch die menschliche Bewusstseinsimmanenz gesichert wird: Erst in dem durch die Exzentrizität eröffneten Spielraum kann Wirklichkeit zur Erscheinung kommen. An der „unmittelbaren Gegenwart der Erscheinung“ kommt „das Übergewicht des An-sich-Seins, des Mehr-als-Erscheinung-Seins »zur« Erscheinung“ (ebd., S. 403). Haben Dinge nicht dieses „Überschußmoment des Eigengewichts“, dann „spricht man eben nicht von wirklichen Dingen“ (ebd.).

Für das Tier ist das Erfahrene nichts weiter als Bewusstseinsinhalt, es ist ihm (wenn auch tatsächlich mehrfach vermittelt) unmittelbar gegeben. Eine Unterscheidung zwischen Erfahrung und Gegenstand der Erfahrung ist ihm deshalb genauso wenig möglich wie ein substantielles oder eben „objektives“ Erfassen. Die der tierischen Wahrnehmung gegebenen Dinge sind „Tatobjekte“ (vgl. SO, S. 318), die zwar eine gewisse Haltbarkeit und Beharrungskonstanz aufweisen, aber dennoch nicht ablösbar sind vom jeweils vorherrschenden Interesse des Subjekts. Tieren erscheint Wirkliches bloß als „Bilder ohne Objektivitätscharakter“ (ebd., S. 405). Echte Gegenständlichkeit zu erfahren, ist erst dem Menschen möglich. Erst dem Menschen erscheint Wirkliches tatsächlich *als* Wirkliches (vgl. Haucke 2000, S. 143ff.)⁶.

⁶ In »Conditio humana« schreibt Plessner dazu: „Kennt das Lebensfeld der Tiere nur Bedeutungen als Tönungen: Gefahrton, Schutzton, Nutzton, Tragton, Kletterton, spielt also in hundert verschiedenen Umwelten »derselbe« Gegenstand bald mit diesen, bald mit jenen »Teilen« eine völlig verschiedene Rolle, wohlgermerkt hinter ihnen, in ihnen verschwindend, so vermag der Mensch derar-

Plessner versucht von daher zu zeigen, weshalb der philosophische Widerstreit zwischen Realisten und Idealisten letztendlich nicht auflösbar ist. Der Zerfall in die beiden Anschauungsweisen der Unmittelbarkeit und Vermitteltheit ist für Plessner notwendig mit der exzentrischen Positionalität verbunden (vgl. SO, S. 407). Das heißt jedoch nicht, dass die beiden Sichtweisen auf je ihre Weise Recht hätten (und man es mit einer unauflösbaren Antinomie zu tun hätte). Vielmehr vernachlässigen beide die durch die exzentrische Positionsform sich ergebende komplexe Situation:

(1) Das monadologisch-idealistische Bild, in dem „alles Bewußtsein zum Selbstbewußtsein erklärt“ wird (ebd.) „verdinglicht das vermittelnde Zwischen des Wissens zum Bewußtseinskasten, aus dem es keinen Ausweg gibt“ (ebd., S. 408). Es ist gewissermaßen exzentrisch, ohne den zentrischen Anteil zu beachten.

(2) Das realistische Bild, in dem „alles Bewußtsein zur direkten Berührung mit der Wirklichkeit“ gemacht wird (ebd., S. 407), „hält sich allein an den intentionalen Charakter der Wissensakte“ (ebd., S. 408), bleibt also gleichsam auf der Ebene der Zentrität.

In beiden Bildern ist nur eine Seite des Erkennens berücksichtigt. Plessner resümiert: Der Mensch hat „[a]n seiner eigenen Lebensform [...] die Gewähr für die Objektivität seines Bewußtseins, für das Dasein und die Erreichbarkeit der Realität“ (ebd.).

Die skeptische Frage, wie man *Realität in einem stärkeren Sinne* von Traum und Täuschung unterscheiden soll, ist damit allerdings noch nicht beantwortet. Erstens impliziert „Erreichbarkeit der Realität“ ja noch nicht tatsächliches Erreichen im konkreten Fall. Die Angabe von Kriterien des Erreichens stünde noch aus. Und zweitens erscheint es fraglich, ob die „Realität“ bei Plessner eine ist, die den philosophischen Skeptiker ruhig stellen könnte? Plessners Behauptung von der „Korrelativität von Mensch und Welt“, welche seiner Meinung nach „auf die Identität seiner exzentrischen Positionsform und der Struktur dinglicher Realität (die eben auch »exzentrische« Form zeigt) zurückweist“ (SO, S. 397), lässt eher darauf schließen, dass er eine geschichtlich und sozial konstruierte Welt im Auge hat, auf die man „stößt“ und die daher ganz unbezweifelt ein objektives Eigengewicht besitzt. Inwiefern aber eine „nicht-exzentrische“ Realität angenommen werden kann und/oder muss, wird von Plessner nicht thematisiert.

tige Tönungen seines Lebens- und Interessenfeldes einzuklammern und die Einheit des Gegenstandes in und trotz allen seinen Aspekten festzuhalten. Die lebensbezogene, impuls- und strebebedingte Umwelt ist getönt, die Welt der Objekte und Sachverhalte ist tonlos“ (CH, S. 43).

Expressivität

Während die im vorigen Abschnitt behandelte Immanenz gewissermaßen die Richtung „außen nach innen“ thematisiert – Erfahrung und Wissen von Welt –, handelt die Expressivität von der Richtung „innen nach außen“. Der dortigen Untersuchung „des erfahrenden, wahrnehmenden, anschauenden, innewerdenden, verstehenden Wesens“ Mensch (ebd., S. 404) wird nun die Betrachtung des handelnden, darstellenden, gestaltenden sowie sich mimisch, gestisch und verbal ausdrückenden Menschen gegenübergestellt.

Mensch zu sein impliziert die Notwendigkeit des (Sich-)Ausdrückens. Plessner spricht vom „Wesenszusammenhang zwischen exzentrischer Positionsform und Ausdrücklichkeit als Lebensmodus des Menschen“ (ebd., S. 399). Wie jene ist auch diese universal aufweisbar. Mit „Ausdruck“ und „Ausdrücklichkeit“ ist allerdings mehr gemeint als das soziale Mitteilungs- oder Äußerungsbedürfnis, das in bestimmten Gesellschaften (z. B. der unseren) allgegenwärtig ist. Es geht um die „Ausdrücklichkeit menschlicher Lebensäußerungen überhaupt“ (ebd.).

Tiere vollziehen Expressivität, „ohne um sie zu wissen und zu ihr eine Stellung finden zu müssen“ (LW, S. 52). Sie leben in ihr. Der Leib spiegelt das „Innere“ direkt und ungebrochen, es tritt gewissermaßen als „Ausstrahlung“ nach außen. Nun gibt es solche Phänomene freilich auch beim Menschen: Stimmungen spiegeln sich in Mimik, Gestik, Haltung. Insofern ist bei Tier und Mensch durchaus „die gleiche dynamische Morphologie“ feststellbar (ebd.). Aber der Mensch weiß um diese Phänomene. Dieses menschliche Darum-Wissen ist jedoch „kein gelegentlicher Akt der Reflexion, der das Ausdrucksverhältnis unberührt läßt und sich nur über und neben ihm vollzieht. Es ist eine Helligkeit und eine Distanz, in welche das eigene Ausdrucksleben rückt“ (ebd.). Die Expressivität verändert sich unter dem Blick des Menschen. Die Verselbständigung zu einem eigenen „Vermögen“ ist nicht weit, ohne dass man sagen könnte, dass der Mensch es vollständig in der Hand hätte. Man kann Haltung gewinnen, aber auch verlieren; die mühsam errichtete Fassade kann auch bröckeln; man lacht, man weint (vgl. LW; dazu Hammer 1967, S. 92ff.).

Da erst dem Menschen als exzentrischem Wesen ein unmittelbares Verhältnis zu sich nicht mehr möglich ist, wird auch ihm erst Authentizität problematisch. Der Mensch kann sich auch verfehlen. „Der Mensch steht auch in seinen glücklichsten Stunden zwischen Echtheit und Unechtheit, zwischen Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit“ (Habermas 1973, S. 105). Das Tier hingegen kann nicht nicht-authentisch sein, wie es sich auch nicht verstellen, nicht schauspielern kann. Um aber Missverständnissen vorzubeugen: Authentisch ist man als Mensch nicht dann, wenn man sein Verhalten möglichst „zentrisch“ gestaltet. „Natürlich sein“ kann bei einem exzentrischen Lebewesen nicht heißen, sich in tierische Verhal-

tensweisen zurückfallen zu lassen. Das wohlbekannte „Aus-dem-Bauch-heraus-Entscheiden“ ist nicht natürlicher als der fragende (Selbst-)Zweifel. Wenn man denn also von Authentizität sprechen will, muss man sie wohl im subjektiven Verhältnis zum eigenen Verhalten und Handeln verorten. „Natürlichkeit ist eine Aufgabe, die sich auf je verschiedene Weise dem Menschen stellt, wenn er in seiner persönlichen oder gesellschaftlichen Entwicklung seine Existenz als künstlich durchschaut“ (LW, S. 53).

Nun kann man offensichtlich nicht nur *sich* verfehlen, sondern auch seine Absichten und Ziele. Plessner spricht auch diesen Punkt an – in der Form einer „scheinbare[n] Paradoxie“ (SO, S. 410): Einerseits ist der realisierende Ausdruck eine „das Innere wirklich nach außen bringende Lebensregung“, andererseits ist sie zugleich eine nur unzureichende „Umsetzung und Formung einer nie selbst herauskommenden Lebenstiefe“ (ebd.).

Damit richtet sich Plessner sowohl gegen die pessimistische Vorstellung, man erreiche in keinem Fall, was man wolle, als auch gegen die konträre optimistische Vorstellung, man könne letztendlich alles tun und erreichen. Beide Sichtweisen sind einseitig, wenngleich beide etwas Wahres ansprechen. Das „Glück der Erfüllung“ ist notwendig an den „Schmerz des Negativen“ gekoppelt (ebd., S. 412).

„Zwar fällt der Zielpunkt für das Bestreben nie mit dem Endpunkt der Realisierung zusammen, der Mensch kommt in einem gewissen Sinne nie dahin, wohin er will – ob er eine Geste macht, ein Haus baut oder ein Buch schreibt –, aber diese Ablenkung macht darum sein Bestreben nicht illusorisch und verweigert ihm nicht die Erfüllung“ (ebd., S. 414).

Wie aber kann der Abstand von intendiertem Ziel und tatsächlichem Ergebnis gefasst werden? Plessner unterscheidet dazu das Was und das Wie der Durchführung einer Absicht, also Inhalt und Form: „Der Abstand [...] ist eben das Wie oder die Form, die Art und Weise der Realisierung“ (ebd.). Die Form „ergibt sich in der Realisierung“, sie „widerfährt dem Inhalt“ des Wollens bzw. dem durchgehaltenen Zielpunkt des Strebens „im Medium der seelischen und körperlichen Wirklichkeit“ (ebd., S. 415). Ein Gebäude kann zweifellos gebaut und insofern adäquat realisiert – und der Bau nichtsdestotrotz auf verschiedenste Weise ausgeführt sein: er kann hell und offen oder dunkel und geschlossen, ansprechend oder abstoßend, prunkvoll oder karg wirken. Und es kann dies prinzipiell auch bei einer genauer spezifizierten Intention geschehen. Deutlicher noch wird das bei der ebenfalls von Plessner angeführten Geste oder beim Abfassen einer Rede: das Wie der Durchführung ist nie ganz in der Absicht „enthalten“.

„Uns Menschen geschieht es zwar selten, daß wir eine Eselin suchen und ein Königreich finden. Wir finden, was wir suchen. Doch der Fund erfährt die Verwandlung und bisweilen wird aus einem Königreich auch eine Eselin. Es ist Gesetz, daß im letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren“ (ebd., S. 419).

Am gelungenen „Werk“, an der realisierten Geste oder Rede – und erst jetzt – merkt der Mensch den Unterschied zwischen dem Erreichten und Erstrebten und macht sich – da für ein natürlich-künstliches Ausdruckswesen, wie er es ist, das Streben nicht aufhört und nicht aufhören kann – erneut ans Werk (vgl. ebd., S. 416).

Ein weiterer Gedanke gehört sachlich hierher: Er betrifft die Differenz zwischen dem Menschen, der entwirft, plant, eine Idee hat, und dem, der sich vor das Ergebnis seines Handelns, vor die realisierte Gestalt seines Entwurfes gestellt sieht. Er hat sich – in welche Richtung und wie stark auch immer – im Prozess seines Ausdrückens und Handelns weiter entwickelt. Er ist nicht mehr derselbe. „Die Menschen“, schreibt Plessner, „erreichen zu jeder Zeit, was sie wollen. Und indem sie es erreichen, ist schon der unsichtbare Mensch in ihnen über sie hinweggeschritten“ (ebd., S. 419).

Nun ist dieses Hinwegschreiten durchaus nicht auf die individuelle menschliche Entwicklung beschränkt, sondern auch auf die Evolution größerer Gemeinschaften. Wieder zeigt sich ein Unterschied zwischen Tier und Mensch. Ein Tier kann Werkzeuge benutzen. Aber es kann nicht erfinden. Es bemerkt nicht den von ihm geschaffenen Sachverhalt. Mit Verweis auf den frühen Marx und dessen Unterscheidung von primärem und sekundärem Bedürfnis notiert Plessner: „Tiere bleiben im Zyklus von Drang und Erfüllung auf gleichem Niveau. Der Mensch dagegen hebt sich trotz gleicher Grunddynamik vom Boden ab in ein anderes, höheres Niveau von ausgesprochener Instabilität“ (CH, S. 49). Korrektur und Überwindung des bisher Erreichten, dessen Inadäquatheit einem bewusst geworden ist, schaffen immer wieder Neues und – wie weiter oben gezeigt – immer wieder Unerwartetes, Überraschendes, Enttäuschendes. Damit ergeben sich aber auch für das je neu ansetzende menschliche Handeln und Entscheiden neue Bedingungen. Der Mensch lebt eben nicht nur „in der Welt“, „in der Sprache“, „in sozialen Zusammenhängen“, sondern immer auch in einer *bestimmten* Welt, einer *bestimmten* Sprache und einer *bestimmten* gesellschaftlichen Umgebung, die allesamt – anders als beim Tier – nicht durch das biologische Erbe des Menschen Gestalt angenommen haben, sondern in einer geschichtlichen (und damit menschengemachten) Entwicklung entstanden sind. Wo Tiere in „erbfest montierten Umwelten“ (Habermas 1973, S. 107) leben, die sie nicht überschreiten können, können Menschen ihre Umwelt immer wieder neu gestalten und erweitern.

Einen Fortschritt im ethischen Sinne impliziert das freilich genauso wenig wie eine eindeutige Entwicklung nach menschlicher Intention und Planung. Geschichte ist zwar einerseits mehr als „ein ewiges an der Stelle Treten“ (SO, S. 416), andererseits aber auch weniger als eine Erfüllung menschlicher Vernunft oder menschlichen Geistes.

Die Verbindung von Immanenz und Expressivität in der Sprache

Wahrheit und Wissen gibt es nicht ohne Bewusstseinsimmanenz. Aber es gibt sie auch nicht ohne Vermittlung durch eine Ausdrucksleistung. Die Sprache spielt hierbei eine besondere Rolle. So sehr wir auf ein unmittelbares Welt- und Selbstverhältnis zielen: Die Wirklichkeit ist nur mittels Sprache (durchaus in einem weiteren Sinne verstanden) zu erreichen.

„Sprache verdeckt die Sache wie ein Kleid und bildet zugleich ihr Skelett, das ihr zur Aussagbarkeit und Figur verhilft. Sprache artikuliert, zerstückelt und tut der ungeteilten Sache, dem Gegenstand »selbst«, Gewalt an und folgt ihr doch nur, schmiegt sich ihr an, läßt sie erscheinen, entbirgt sie“ (CH, S. 38; vgl. S. 48).

Sie steht gleichsam *zwischen Auge* – als dem „Organ unmittelbarer Vergegenwärtigung“ – *und Hand* – als dem „Organ der Distanz und ihrer Überbrückung“ (ebd., S. 38) – und bringt damit die vermittelte Unmittelbarkeit am reinsten zur Erscheinung (vgl. Pietrowicz 1992, S. 473ff.). Die Sprache als „Expression in zweiter Potenz“ (SO, S. 417) überwölbt gewissermaßen die menschliche Situation der vermittelten Unmittelbarkeit, indem sie Immanenz und Expressivität in ein enges Verhältnis setzt: Sprache „ist nicht nur auf Grund der Immanenzsituation [...] möglich, sondern [...] drückt [...] diese Situation im Verhältnis der Wirklichkeit auch aus“ (ebd.). Sie zeigt, wie mittelbar die Expressivität des Menschen ist (vgl. zur Sprache bei Plessner auch Delfgaauw 1986).

4.3 *Das Gesetz des utopischen Standorts.*

Nichtigkeit und Transzendenz

Der Mensch findet weder in seinen kulturellen Objektivationen noch in den von ihm selber geschaffenen sozialen Ordnungen einen sicheren Halt.

„Ortlos, zeitlos ins Nichts gestellt, treibt sich das menschenhafte Wesen beständig von sich fort, ohne Möglichkeit der Rückkehr, findet sich immer als ein anderes in den Fügungen seiner Geschichte, die es zu durchschauen, aber zu keinem Ende zu bringen vermag“ (AW, S. 143).

Der Mensch erkennt, dass es keinen definitiven Sinn der Geschichte gibt, keinen absoluten Fixpunkt im Universum, mittels dessen man die eigene Position in der Welt festmachen könnte. Der Mensch hat keine Stellung im Kosmos – um den Punkt gegen Schellers Vorstellung zu verdeutlichen.

Angesichts dieser „konstitutiven Wurzellosigkeit“ (SO, S. 419) und der, wie Plessner a. a. O. schreibt, geistigen „Heimatlosigkeit“ des Menschen (vgl. ebd., S. 383), der gefühlten Nichtigkeit und Zufälligkeit, ergeben sich notwendig Fragen nach dem Grund aller Dinge. Was bleibt dem Menschen? Ist es der „Sprung in den Glauben“ (ebd., S. 420), die Religiosität?

Immerhin schafft der Glauben ein „Definitivum“, eine „letzte Bindung und Einordnung“, „Heimat“ (ebd.), die eine Erlösung versprechen, welche die Exzentrizität

nicht geben kann⁷. Aber letztendlich ist auch diese Erlösung nur von zeitweiliger Dauer. Das Absolute bleibt immer (in Theorie und Praxis) unerreichbar. Auch in tiefer Religiosität wird das Gleichgewicht nicht erreicht, das der Mensch doch immer wieder sucht. Gewiss kann man sich – individuell und kollektiv – in Heilslehren, Ideologien und vermeintlich absolute Lösungen flüchten, um auf diese Weise zumindest einige Zeit lang den durch seine exzentrische Position immer wieder aufkeimenden Zweifel erfolgreich abzuwehren – aber es ist auch dann nicht möglich, ihn ganz auszuschalten: der menschliche Geist kann auch im Glauben seinen Frieden nicht finden.

Plessner stellt gewissermaßen eine paradoxe Bezogenheit des Menschen auf das Absolute fest. Exzentrizität verlangt einerseits Stabilisierung durch ein solches Absolutum, bedroht dieses aber zugleich durch Zweifel und Skepsis und versagt ihm gerade dadurch letzte Erfüllung und „Heimat“. Der menschliche Standort ist die „Utopie“ im ursprünglichen Wortsinn der Ortlosigkeit.

5 Schluss

Der Mensch als „utopisches“, nirgendwo festgemachtes Wesen, ist *sich selber verborgen*. Man muss dies ernst nehmen. Denn die konstitutive Unbestimmtheit des „homo absconditus“, des unergründlichen Menschen (vgl. MO, S. 134), schlägt zurück auf jegliche Versuche der Bestimmung des Menschen, einschließlich jenen der philosophischen Anthropologie. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die plessnersche Konzeption der exzentrischen Positionalität, welche für ihren Stellenwert im Kreis anderer, naturwissenschaftlicher Bestimmungen des Menschen? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Plessner betont mehrfach: Die exzentrische Positionalität ist fundamental und liegt als Grundstruktur des Menschen aller historischen Variabilität zugrunde. Als solche ist sie der Rahmen menschlichen Lebens überhaupt, ob man sie nun schon auf den Begriff gebracht hat oder nicht. Sie hat keinen Anfang. Es gibt nicht den ersten exzentrischen Menschen (vgl. SO, S. 385ff.).

Die Lebenssituation des Menschen in der Moderne als einer Epoche, in welcher der Mensch sich mehr und mehr aus traditionellen, religiösen, (heils-)geschichtlichen sowie metaphysischen Ordnungen und Bezügen hat herausdriften lassen, ist allerdings eine, in der die menschliche Exzentrizität in besonderer Deutlichkeit zu Tage tritt und treten kann. Dass Plessner die exzentrische Positionalität des Menschen ohne die genannten Entwicklungen im Rücken hätte konstatieren und be-

⁷ Wie innerweltlich dieser Glaube allerdings sein kann, zeigt – wie Plessner vier Jahre vor den »Stufen« in seinen »Grenzen der Gemeinschaft« dargelegt hat – die Sehnsucht nach der politischen Harmonie der „(Volks-)Gemeinschaft“.

grifflich fassen können, ist kaum vorstellbar. Die *Besinnung* auf die Exzentrizität ist zweifelsohne historisch bedingt (vgl. Pietrowicz 1994).

Dass diese Besinnung als historisch verortetes Phänomen den Blick nichtsdestoweniger auf einen nicht-historischen und fundamentalen, auch die Besinnung selbst noch fundierenden Sachverhalt, öffnen kann, ist einerseits trivial, darf andererseits aber auch nicht als abschließendes Wort zur Verfassung des Menschen verstanden werden. Dies ist Plessner wichtig. Die Unergründlichkeit des Menschen – „Nichts ist der Mensch »als« Mensch von sich aus [...], nicht einmal von Natur frei. Er ist nur, wozu er sich macht und versteht“ (CH, S. 61) – ist auch von der philosophischen Anthropologie verbindlich zu nehmen (vgl. Redeker 1993, S. 71ff.). Ihre Strukturformeln (wozu auch die „anthropologischen Grundgesetze“ Plessners zu zählen wären) dürfen keinen „abschließend-theoretischen“, sondern lediglich „aufschließend-exponierenden“ Wert beanspruchen, wie Plessner in »Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie« betont (AU, S. 39).

Plessners Anthropologie ist, ganz nach dieser Devise, kein „Bau des Menschseins“. Eine umfassende Erkenntnis des Menschen kann sie nicht bieten – und will sie auch nicht bieten. Dass gerade durch das Freilegen der Fundamente des Baus gezeigt werden kann, dass der Bau selbst vom Menschen als handelndem Wesen aus- und aufzuführen ist, ist eine Stärke der plessnerschen Anthropologie (vgl. Fahrenbach 1994, S. 89). Was der Mensch ist und sein kann, bleibt insofern eine *offene Frage*, weil in der Verantwortung des Menschen selbst liegend.

„Wenn historische Erkenntnis dazu zwingt, in der Beurteilung der Ereignisse, Personen und ihrer Motive nicht nur vom Material her mit ständigen Revisionen zu rechnen, sondern sogar dem eigenen Wortschatz und seiner begrifflichen Tragweite zu mißtrauen, weil er selber Geschichte mit sich schleppt; wenn darüber hinaus jede dem Menschen zugeschriebene Wesensbestimmung unter Geschichtsverdacht steht, dann dürfen die Invarianten seiner Natur nicht mit gewissen Konstanten seines Verhaltens gleichgesetzt werden, welche in allem geschichtlichen Wechsel sich bewähren. Diese konstanten Figuren des *homo faber*, *homo ludens*, *homo divins*, *homo sapiens* bilden Aspekte menschlichen Verhaltens, in denen sich das Ganze seiner Möglichkeiten spiegelt, aber an ihre Quelle führen sie nicht heran“ (CH, S. 71).

Nun kann man eine Fixierung und Monopolisierung menschlicher Wesensbestimmungen freilich noch ganz woanders antreffen. So war, um nur ein Beispiel zu nennen, vor drei Jahren, als publik wurde, dass das menschliche Genom nunmehr fast vollständig entschlüsselt sei, immer wieder vom „Programm“ oder gar vom „Buch“ des Lebens die Rede, das man soeben erstellt bzw. entziffert habe. Sicherlich war viel Show dabei, um das Publikum der Weltöffentlichkeit überhaupt aufmerksam zu lassen. Darüber hinaus aber wurden auch Erkenntnisansprüche formuliert, die über den engen Bereich des Erforschten hinausgingen, nämlich solche, die den Menschen als Ganzen betreffen. Die Ansprüche waren, wie sich schon nach kurzer Zeit zeigte, klar überzogen. Die Wissensanmaßungen wurden dabei zu ei-

nem guten Teil schon wissenschafts*intern* kritisiert, weil sich bereits die biochemischen Prozesse menschlichen Lebens weitaus komplexer darstellen, als dass man das daran zweifellos maßgeblich beteiligte Genom als „Bauplan“ bezeichnen könnte (der – wie die Redeweise eben suggeriert – nur noch ausgeführt werden muss).

Eine kritische Dimension kann insofern, um das konkrete Beispiel zu verlassen, auch die biologische Anthropologie (die Humangenetik mitsamt der Humanbiologie, den Neurowissenschaften, der Psychologie u. a.) beanspruchen.

Die Kritik von Seiten der philosophischen Anthropologie kann aber grundlegender ansetzen, indem sie die tendenziell totalisierten Erkenntnisansprüche der empirischen Humanwissenschaften ganz allgemein in Frage stellt (vgl. Habermas 1973, S. 110), der methodischen Skepsis nicht nur wissenschaftsintern Raum lässt (vgl. AU, S. 41, 46), und, wo nötig, auch „gegen die Pseudo-Menschenbilder von sich verabsolutierenden spezialistischen Wissenschaften“ kämpft (Redeker 1993, S. 73).

„Kant wollte das Wissen einschränken, um zum Glauben Platz zu bekommen. Er wollte der theoretischen Anmaßung, in Sachen der Freiheit, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes etwas beweisen zu können, einen Riegel vorschieben, weil er angesichts der menschlichen Schwäche verheerende Folgen solcher Metaphysik auf die moralische Gesinnung befürchtete. Auch heute handelt es sich wieder um die Notwendigkeit, theoretische Anmaßung zurückzuweisen. Aber sie richtet sich nicht ins Metaphysische, sie richtet sich auf den Menschen, wie er seiner eigenen durch die Fortschritte der Wissenschaft und Technik riesenhaft gewachsenen Verfügungsgewalt sich selbst ans Messer liefert“ (AU, S. 50).

Man muss es als Warnung lesen, was Plessner 1956 in »Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie« über die offene Frage nach dem Menschen schreibt (MO, S. 134): Eine jede Erkenntnis, „welche die offenen Möglichkeiten [...] des Menschen [...] verschüttet, ist nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde.“

Primärwerke

Kürzel
im Text

- | | |
|---|----|
| <p>PLESSNER, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928). In: PLESSNER, Helmuth: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Band IV. Frankfurt. a. M.: Suhrkamp 1981.</p> | SO |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931). In: PLESSNER, Helmuth: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Band V. Frankfurt. a. M.: Suhrkamp 1981. S. 135-234.</p> | MN |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie (1937). In: PLESSNER, Helmuth: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Band VIII. Frankfurt. a. M.: Suhrkamp 1983. S. 33-51.</p> | AU |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Lachen und Weinen (1941). In: PLESSNER, Helmuth: Philosophische Anthropologie. Hrsg. und mit einem Nachwort von Günter Dux. Frankfurt a. M.: Fischer 1970. S. 11-171.</p> | LW |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie (1956). In: PLESSNER, Helmuth: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Band VIII. Frankfurt. a. M.: Suhrkamp 1983. S. 117-135.</p> | MO |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Conditio humana (1961). Pfullingen: Neske 1964.</p> | CH |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Unmenschlichkeit (1966). In: PLESSNER, Helmuth: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart: Reclam 1982. S. 198-208.</p> | UM |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Anthropologie der Sinne (1970). In: PLESSNER, Helmuth: Philosophische Anthropologie. Hrsg. und mit einem Nachwort von Günter Dux. Frankfurt a. M.: Fischer 1970. S. 187-251.</p> | AS |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie (1973). In: PLESSNER, Helmuth: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart: Reclam 1982. S. 124-145.</p> | AW |
| <p>PLESSNER, Helmuth: Selbstdarstellung (o. J.). In: PLESSNER, Helmuth: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Band X. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985. S. 302-341.</p> | BI |

Sekundärliteratur

- ASEMISSEN, Hermann Ulrich: *Die exzentrische Position des Menschen*. In: SPECK, Josef (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1973. S. 146-180.
- DELFGAAUW, Bernard: *Exzentrizität und Sprache*. In: DELFGAAUW, Bernard / HOLZ, Hans Heinz / NAUTA, Lolle (Hrsg.): Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners. Frankfurt a. M.: Peter Lang. S. 51-56.
- DUX, Günter: *Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt. Ein Nachwort*. In: PLESSNER, Helmuth: Philosophische Anthropologie. Hrsg. und mit einem Nachwort von Günter Dux. Frankfurt a. M.: Fischer 1970. S. 253-316.
- ESSBACH, Wolfgang: *Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*. In: DUX, Günter / WENZEL, Ulrich (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994. S. 15-44.
- FAHRENBACH, Helmut: „Phänomenologisch-transzendente“ oder „historisch-genetische“ Anthropologie – eine Alternative? In: DUX, Günter / WENZEL, Ulrich (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994. S. 64-91.
- ders.: »Philosophische Anthropologie« und »Existenzerhellung«. Ein nachträglicher Diskurs zwischen H. Plessner und K. Jaspers. In: FRIEDRICH, Jürgen / WESTERMANN, Bernd (Hrsg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Mit einem Geleitwort von Dietrich Goldschmidt. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995. S. 75-94.
- FISCHER, Joachim: *Exzentrische Positionalität*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000), S. 265-288.
- ders.: *Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft*. In: FRIEDRICH, Jürgen / WESTERMANN, Bernd (Hrsg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Mit einem Geleitwort von Dietrich Goldschmidt. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995. S. 249-280.
- GIAMMUSSO, Salvatore: »Der ganze Mensch«. *Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner*. In: Dilthey-Jahrbuch 7 (1990/91). S. 112-138.
- HABERMAS, Jürgen: *Philosophische Anthropologie*. In: HABERMAS, Jürgen: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973. S. 89-111.

- HAMMER, Felix: Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Bonn: Bouvier 1967.
- HAUCKE, Kai: Plessner zur Einführung. Hamburg: Junius 2000.
- KRÜGER, Hans-Peter: *Angst vor der Selbstentsicherung. Zum gegenwärtigen Streit um Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44 (1996), S. 271-300.
- PIETROWICZ, Stephan: Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens. Freiburg/München: Alber 1992.
- ders.: *Philosophische Anthropologie und Geschichte. Helmuth Plessners Geschichtsverständnis der Moderne und der Begriff der exzentrischen Positionalität*. In: DUX, Günter / WENZEL, Ulrich (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994. S. 45-63.
- REDEKER, Hans: Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie. Berlin: Duncker und Humblot 1993.