

DE GRUYTER

Hans-Peter Krüger

HOMO ABSCONDITUS

HELMUTH PLESSNERS PHILOSOPHISCHE
ANTHROPOLOGIE IM VERGLEICH



DE
|
G

Krüger

Homo absconditus

Krüger

Homo absconditus

Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie
im Vergleich

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-066142-2

e-ISBN (PDF) 978-3-11-066637-3

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-066639-7



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2019954074

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Hans-Peter Krüger, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Umschlagabbildung: Nō-maske. „Masque-no-p1000705,“ (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Masque-no-p1000705.jpg>) von Rama, Creative Commons, CC BY-SA-2.0-fr.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Unter *Anthropologie* verstand man in der Philosophie der Neuzeit und frühen Moderne die Wissenschaft vom Menschen, die wie jede philosophische Wissenschaft das allgemeine und notwendige Wesen ihres Erkenntnisgegenstandes im Unterschied zu seinen Erscheinungen, Zufälligkeiten und Einzelheiten aufzudecken habe. Die Anthropologie hat sich aber in der Moderne zu einer Vielzahl von Erfahrungswissenschaften ausdifferenziert, die von den biologischen und medizinischen Anthropologien über die Sozial- und Kultur-Anthropologien bis zu den geschichtswissenschaftlichen und politischen Anthropologien reicht. Angesichts dieser Ausdifferenzierung stellte sich erneut die Frage danach, wie das Naturwesen Mensch mit dem Sozial- und Kulturwesen Mensch im geschichtlich-politischen Prozess der Menschheitsentwicklung zusammenhängen kann. Oft wurde und wird unter einer *philosophischen* Anthropologie diese Aufgabe verstanden, die Vielzahl der erfahrungswissenschaftlich disziplinierten Gegenstände zum Thema des Menschen erneut zu integrieren.

Für Helmuth Plessner bestand weitsichtig die Herausforderung in mehr als dieser Integration verschiedener Empiriearten, die an disziplinspezifische Begriffsnetze und Methoden gebunden sind. Denn diese Felder von verschieden standardisierten Empirien lassen sich *erstens* nicht innerhalb der Erfahrungswissenschaften ineinander in eine einzige Einheitssprache übersetzen und können auch nicht auf diese Weise füreinander zu einem alleinigen Maßstab der Integration werden. Ihre vermeintliche Einheit tendiert dann doch zur Verabsolutierung eines Zuganges auf Kosten der anderen, zur Reduktion des ganzen Themas Mensch auf einen Biologismus, Soziologismus, Kulturalismus, Historismus, Politizismus. So zerklüftet stellt sich noch heute die allgemeine Diskussionslage dar. Die philosophische Anthropologie kann ihre Integrationsaufgabe *nicht innerhalb* der Erfahrungswissenschaften lösen, die es nur in ihrer Pluralität gibt. Die Projekte zu einer *Unified Science* sind gescheitert, ebenso die Überzeugung, dass der erfahrungswissenschaftliche Wahrheitsanspruch alle anderen soziokulturellen Autoritäten und Wertorientierungen aushebeln kann. Die moderne freie Lebensführung lässt sich nicht ohne ihre Beseitigung in einen einheitlichen Laborkontext auflösen.

Die philosophische Anthropologie kann aber *zweitens* auch nicht mehr auf eine *vormoderne* Weise von *außerhalb* der Erfahrungswissenschaften, aus einer kosmologisch, religiös oder rein spekulativ vorgegebenen Metaphysik die Einheit der erfahrungswissenschaftlichen Anthropologien deduzieren. Eine derart einheitliche Ontologie ist nicht global allen Kulturen vorgegeben. Sie prallt an der modernen Pluralisierung von soziokulturellen Autoritäten und Wertorien-

tierungen in der Lebensführung von Menschen als Personen ab. Die traditionelle Aufhebung des Themas Mensch in einen einheitlichen Geist scheitert inzwischen auch faktisch an der ökologischen, ökonomischen und welthistorischen Krise. Man wirft sich seit dem Streit über den Historizismus über die Entkolonialisierungsdebatten bis heute gegenseitig Speziesismus, Ethnozentrismus und Anthropozentrismus am laufenden Bande vor.

Die Philosophische Anthropologie musste sich, so Plessners grundlegende Einsicht, um der Integration im Thema des Menschen willen auf ein doppeltes Wagnis einlassen. Sie hatte *einerseits* aus den erfahrungswissenschaftlichen Anthropologien *herauszutreten* und in den weltgeschichtlichen Lebensprozess von Menschen *einzutreten*. Die erfahrungswissenschaftlichen Anthropologien haben Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen in der Lebensführung von Personen. Die Integrationsaufgabe ließ sich aus diesem personalen Lebensprozess heraus und in ihm als die Gemeinsamkeit von Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen für anthropologische Vergleiche und deren Grenzen verstehen. *Andererseits* konnte der geschichtliche Lebensprozess von Menschen – als der prozessuale Zusammenhang zwischen dem Natur-, Sozial- und Kulturwesen – nicht nur von der je individuellen Lebenserfahrung und auf eine allein naive Weise thematisiert werden. Die Behauptung individueller Unvergleichbarkeit braucht den Kontrast an Einsicht in die Grenzen der Maßstäbe anthropologischer Vergleiche. Die Thematisierung des geschichtlichen Lebensprozesses von Menschen als Personen verlangte nach einer spezifisch philosophischen Anlage der Untersuchung.

Aus dieser „Neuschöpfung der Philosophie“ (Plessner 1975, 30) heraus könnte sowohl am geschichtlichen Lebensprozess von Personalität als auch an den erfahrungswissenschaftlichen Anthropologien teilgenommen werden, um Integrationsleistungen zwischen ihnen zu erbringen. Die prozedurale Überlappung zwischen dem geschichtlichen Lebensprozess der Menschen als Personen und den anthropologischen Untersuchungen kann insbesondere in den Sphären der Öffentlichkeit und der zivilisierten Gesellschaft stattfinden. „Zu dieser un abgeschlossenen Transformation in eine Gesellschaft ohne vorgegebene Autorität, d. h. der vollendeten Aufklärung, passt die Scheu vor einer Fixierung menschlichen Wesens und seiner Bestimmung in einem nicht mehr revidierbaren Sinne“ (Plessner 1983m, 128).

Die Spezifik dieser neuen Philosophie besteht in einer systematisch ungewöhnlichen Kombination dreier verschiedener philosophischer *Methoden*, der Phänomenologie, der Hermeneutik und der Dialektik, um qualitativ von Lebenserfahrungen ausgehen und in sie künftig einmünden zu können. Diese Methodenkombination dient einer Theorie der offenen Fraglichkeit des Men-

schen: Wahrhafte Glaubens- und Wissensformen bewahren die Skepsis *wider sich*, ihre unendlichen Inhalte, denen sie ihre Erfüllung verdanken, nicht positivistisch im Hier und Jetzt aufzulösen. Sie verallgemeinern *nicht sich* zum Absoluten, sondern bleiben tätig auch in Zukunft dafür offen, diesem begegnen zu können. Sie leisten eine offene Kritik an den je eigenen Selbst-Zentrierungen. Dieses Prinzip der offenen Fraglichkeit des Menschen, um seine Unergründlichkeit auch im künftigen Geschichtsprozess zu ermöglichen, nannte Plessner kurz den *homo absconditus*. Es richtet sich gegen die absolutistischen Fehlversprechen einer ideologischen Endlösung, jenen *homo ideologicus*, der sich im 20. Jahrhundert oft genug als Zerstörung des Zivilisationsprozesses erwiesen hat. „Der *homo absconditus*, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft“ (ebd., 134).

Nach dieser kurzen Erläuterung des Titels des vorliegenden Buchs sei noch ein kurzer Überblick über die Gliederung gestattet, die in der dem Vorwort folgenden Einführung genauer erklärt werden wird:

Erster Teil: Das Thema des Lebensprozesses von Menschen als Personen wurde während der letzten Dekaden zunehmend auf die biologischen Thematisierungsmöglichkeiten des biotischen Lebens eingeschränkt, darunter insbesondere in der Neurobiologie und vergleichenden Verhaltensforschung. Für diesen ersten Fokus der Stellung der personalen Lebenssphäre von Menschen in der Natur ist das naturphilosophische Verfahren der Philosophischen Anthropologie relevant. Es deckt diejenigen lebensweltlichen Voraussetzungen auf, die die biologischen *life sciences* stillschweigend dafür in Anspruch nehmen, selber auch in Zukunft als geistige Unternehmungen fungieren zu können, mithin nicht unter ihre eigene Reduktion zu fallen. Dieser naturphilosophische Rahmen durchlaufender Grenzverhältnisse ermöglicht es, die personale Lebenssphäre in die anorganische und organische Natur einzuordnen, den Reichtum non-humaner Lebensformen und den intelligenten Charakter der Lebensformen höher entwickelter Tiere anzuerkennen, statt sich durch dualistische Abspaltungen von der Natur zu ihrem Herren machen zu wollen und tatsächlich aber den Bumerangs der eigenen Herrschaft zum Opfer zu fallen.

Zweiter Teil: Die bisherige Globalisierung des Verkehrs zwischen den verschiedenen Soziokulturen von Menschen unterlag während der letzten Jahrzehnte einem politisch eingerichteten Primat der finanzwirtschaftlichen Verwertung im Hochkapitalismus. Angesichts der kritischen Auswirkungen dieser Deregulierung erfolgt die Rückgewinnung des Primats der Politik inzwischen nicht mehr nur im Zeichen der Demokratisierung, sondern auch autoritärer und

diktatorischer Tendenzen und Bewegungen. Die für eine demokratische Zivilisation konstitutiven Formen, in denen sich Menschen als Personen individualisieren und als Individuen personalisieren können, nehmen schweren Schaden. Daher beschäftigt sich der zweite Teil dieses Buchs mit der sozial- und kulturphilosophischen Fundierung der Philosophischen Anthropologie durch das privat-öffentliche Doppelgängertum individualisierter Personen und dem nötigen gewaltenteiligen Ausgleich zwischen den Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen dieser Personen in ihrer Generationenfolge. Dadurch lässt sich die Fehlalternative zwischen Individuen, die in Konkurrenzverhältnissen atomisiert werden, und einem Kollektivismus, der den Personen ihre Individualisierung verunmöglicht, überwinden. Insbesondere auch die Themen der je individuellen Liebe und des je individuellen Sterbens befreien von der weitverbreiteten Fehlorientierung auf die je eigene Selbstverwirklichung zugunsten der Einbettung in die Generationenfolge der Mitwelt.

Der dritte Teil des Buches rekonstruiert die geschichtsphilosophische Fundierung der Philosophischen Anthropologie. Im Hochkapitalismus, der auf wissenschaftlich-technischen Innovationen für neue globale Märkte beruht, werden die Resultate und Methoden der westlichen Entwicklung von ihr ablösbar. Sie können von ursprünglich außerwestlichen Soziokulturen angeeignet und modifiziert werden, wodurch dem Westen weltgeschichtliche Konkurrenten entstanden sind. Der kulturell, politisch und ökonomisch produktive Erzeugergeist des Westens kann in ihm verfallen und auf neue Weise in den außerwestlichen Soziokulturen entstehen, wenn sie die Potentiale ihrer Achsenkulturen auf moderne Weise entwickeln und verwirklichen. In dieser Universalisierung des Westens gegen ihn verliert er längst seine weltgeschichtliche Zentrumsrolle und braucht er endlich im Öffentlichen ein neues Souveränitätsverständnis. Gleichwohl bleiben funktional gesehen die Frage nach dem Primat der Kultur, Politik oder Ökonomie und die Frage nach der Integration zwischen privaten, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebenssphären entscheidend. Denn der Hochkapitalismus lässt sich nicht nur mit demokratisch-gewaltenteiligen, sondern auch diktatorischen und totalitären Herrschaftsformen kombinieren.

Im vierten und letzten Teil gehe ich ausgewählten Vergleichen dieser Philosophischen Anthropologie mit anderen Konzeptionen nach, sofern sich paradigmatische Vergleiche nicht schon zuvor anhand der Sachthemen in den ersten drei Teilen angeboten haben. Für Plessners doppeltes Wagnis, die Vernunft im Lebensprozess zu situieren und den Lebensprozess durch den Geist der Mitwelt, den alle Personen teilen könnten, zu transformieren, ist sein Umgang mit den Extremen des philosophischen Spektrums zwischen Kants Urteilskraft und Nietzsches neuem Souveränitätsverständnis lehrreich. Charakteristisch

für diese Philosophische Anthropologie, insbesondere ihre Unterscheidung zwischen Innen- und Außenwelt vom Standpunkt der Mitwelt, sind auch ihre Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Formen der Existenzphilosophie von Jaspers und Heidegger. Ihre paradigmatische Integrationskraft steht indessen John Deweys Philosophie der öffentlichen Demokratisierung des zivilisatorischen Lebensprozesses in der anorganischen und lebenden Natur viel näher als allen anderen europäischen Philosophien.

Helmuth Plessner steht in dem folgenden Buch als das Namenskürzel für ein prozessphilosophisches Forschungsprogramm, das aus europäischen Problemkonstellationen des 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist, die von einer Vielzahl von Autorinnen und Autoren aus den verschiedensten Disziplinen in einer diskursiven Formation bearbeitet wurden. Die systematische Gegenwartsphilosophie traut sich kaum noch solche mutigen Gesamtentwürfe zur Stellung des Menschen in der Welt zu und fällt oft hinter das systematisch in solchen Prozessphilosophien erreichte Niveau an Lektionen zurück. Man fühlt sich inzwischen auf dem akademischen Feld in der Spezialanalyse der Teile und Aspekte von Teilen professionell einfach sicherer, braucht sich dann aber auch nicht darüber zu wundern, wenn einem der geschichtliche Lebensprozess, den man wie selbstverständlich im Ganzen und Guten doch vorausgesetzt hat, um die Ohren fliegt. Es ist kein Zufall, dass aus den systematischen Philosophien des 20. Jahrhunderts insbesondere deutsch-jüdische Emigranten – wie außer Plessner auch Hannah Arendt oder Ernst Cassirer – diese Fehleinschätzung der Berufung des Philosophierens aufklären können (siehe Krüger 2009a). Das totalitäre Potential ist nicht in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts erloschen, sondern von diesen ablösbar und kann mit den besten Intentionen als schöne Utopie von neuem beginnen, ehe es sich nicht intendiert aus strukturellen und funktionalen Gründen in sein Gegenteil verkehrt. Wer etwa wünschte sich nicht die endlich weltliche Einlösung des früher religiösen Versprechens, unsterblich und damit eine transhumane Spezies zu werden? Die Übernahme der Rolle Gottes durch den Menschen, der *homo deus*¹, scheint endlich technisch machbar zu werden. Dieser alten westlichen Versuchung zur Weltherrschaft in schon wieder neuer Gestalt des wissenschaftlich-technischen Fortschritts steht das Programm des *homo absconditus* skeptisch entgegen.

Das vorliegende Buch ist aus sich selbst heraus verstehbar, es ergänzt aber auch vorangegangene Studien, auf die im Falle eines vertiefenden Interesses noch verwiesen sei. Das systematisch offene Spektrum an menschlichen Phänomenen wurde bereits entworfen (Krüger 1999), die systematisch vergleichba-

¹ Harari, Yuval Noah (2017): *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München.

re Transformation von Kants Vernunftphilosophie und Hegels Geistesphilosophie im Amerikanischen Pragmatismus und in der Philosophischen Anthropologie für die gegenwartsphilosophische Auseinandersetzung anderenorts rekonstruiert, unter Einschluss der Geschlechterfrage (Krüger 2001). Es folgten die Reformulierung der Philosophischen Anthropologie als eine gegenwärtige Art und Weise von philosophischer Lebenspolitik, die auf den deutsch-jüdischen und pragmatistischen Moderne-Kritiken aufbaut (Krüger 2009a), und die Aktualisierung der Philosophischen Anthropologie als Forschungsrahmen insbesondere für die neurobiologische Hirnforschung und die vergleichende Verhaltensforschung (Krüger 2010).

Ich bin den Studierenden und KollegInnen am Institut für Philosophie der Universität Potsdam zu großem Dank verpflichtet, da ich in den letzten Jahren den einen oder anderen Gedanken aus diesem Buch mit ihnen in Kolloquien ausprobieren durfte. Mein Dank gilt insbesondere all den Herausgeberinnen und Herausgebern, in deren Arbeitsumfeld Vorarbeiten zu dem vorliegenden Buch entstanden und publiziert worden sind und die ich namentlich am Ende unter dem Stichwort der *Nachweise* aufführe. Schließlich möchte ich mich besonders für die technische Hilfe bei Frau Yvonne Wilhelm und für die redaktionelle Hilfe und die Erstellung der Register bei Frau Gizem Kaya und Herrn Julian Benzmann bedanken.

Berlin, im April 2019

Hans-Peter Krüger

Inhalt

**Einführung: Lebenswissenschaft, Globalisierung und künftige
Geschichtlichkeit. Zur Aktualität von Plessners Philosophischer
Anthropologie im Vergleich — 1**

Teil I: Die naturphilosophische Fundierung der personalen Lebenssphäre

Vorwort zum ersten Teil — 21

- 1 Einführung in und Überblick über das naturphilosophische Hauptwerk
Die Stufen des Organischen und der Mensch — 23**
- 2 Von den Grenzen des Lebendigen in der Naturphilosophie zu den
Grenzen im Lachen und Weinen in der Kulturphilosophie — 61**
- 3 Die anthropologischen Grundgesetze als Abschluss der *Stufen des
Organischen und der Mensch* — 78**
- 4 Ausblick aus den *Stufen* auf Plessners Gesamtwerk und die aktuelle
Diskussionslage — 127**
- 5 Das Projekt einer transdisziplinären Rahmenwissenschaft von der
Personalität aus den 1920er Jahren und seine Neubegründung
heute — 143**
- 6 Plessners Freud-Kritiken. Zum Verhältnis zwischen Philosophischer
Anthropologie und klassischer Psychoanalyse — 150**
- 7 Differenzierungen zwischen geschlossener Umwelt und offener Welt:
Zum Verhältnis zwischen der Philosophischen Anthropologie und
Uexkülls neuer Biologie der Umwelten — 168**
- 8 Philosophische Anthropologie als Rahmen für die heutige Hirn- und
Verhaltensforschung: Zwischen Mitmachen, Nachmachen und
Nachahmen — 190**

- 9 **Die selbstreferenzielle Funktionsweise des Gehirnes als Korrelat. Die hermeneutische Entdeckung und das kausal-explanatorische Missverständnis der neurobiologischen Hirnforschung — 211**
- 10 ***Embodied, embedded, extended* und *enactive* Kognition in der personalen Lebensführung. Zur Einordnung der Kognitionswissenschaften aus Sicht der Philosophischen Anthropologie — 230**

Teil II: Die sozial- und kulturphilosophische Fundierung personaler Lebensformen

Vorwort zum zweiten Teil — 257

- 11 **Die Individualisierung der Personalität im Medium von Rollen — 261**
- 12 **Die Personalisierung der Individualität im Medium von Rollen — 320**
- 13 **Liebe. Bewegt werden in der Erfüllung des Kategorischen Konjunktivs — 366**
- 14 **Menschliches Sterben — 379**
- 15 **Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und *homo absconditus* — 393**

Teil III: Die geschichtsphilosophische Fundierung der personalen Lebenssphäre

Vorwort zum dritten Teil — 411

- 16 **Die Unergründlichkeit des künftigen geschichtlichen Lebens als Erkenntnisprinzip und Erkenntnispraxis der Geisteswissenschaft — 413**
- 17 **Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus – Zur Philosophie der Geschichte in Plessners Philosophischer Anthropologie — 431**

18 **Kritische Anthropologie? – Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Frankfurter Kritischer Theorie — 462**

19 **Die doppelte Kritik der Philosophischen Anthropologie und die Vieldeutigkeit des theoretischen Anti-Humanismus — 485**

Teil IV: Ausgewählte Vergleiche der Philosophischen Anthropologie mit anderen Philosophien

Vorwort zum vierten Teil — 509

20 **Moderne Forschungsverfahren und ihr Widerstreit im Zeichen der Würde: Helmuth Plessners erste Transformation der kantischen *Kritik der Urteilskraft* (1920) — 511**

21 **Von generöser Souveränität im europäischen Geist. Helmuth Plessners natur- und geschichtsphilosophische Kritik an Nietzsches Anthropo-Genealogie — 534**

22 **Existenz als exzentrische Lebensform? – Zum Vergleich der Philosophien von Karl Jaspers und Helmuth Plessner — 551**

23 **De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen. Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute — 565**

24 **Wie wird die geistige Lebensform von Menschen in der Natur wirklich möglich? – Parallelen zwischen John Dewey und Helmuth Plessner — 590**

25 **Das Öffentliche. Die Konzeptionen von John Dewey und Helmuth Plessner im Vergleich — 612**

Bibliographie — 627

Nachweise und Danksagungen — 645

Personenverzeichnis und Sachregister — 649

Einführung: Lebenswissenschaft, Globalisierung und künftige Geschichtlichkeit. Zur Aktualität von Plessners Philosophischer Anthropologie im Vergleich

Die Philosophie steht heute längerfristig vor drei großen Herausforderungen, zu deren kategorialer Artikulation Plessners Philosophische Anthropologie einen wegweisenden Beitrag zu leisten vermag.

Erstens haben sich die bio-ökologischen und bio-medizinischen Erfahrungswissenschaften des weiten Themas *Leben* unter dem Titel der *Lebenswissenschaften* (*life sciences*) bemächtigt, während gleichzeitig die Sozial- und Kulturwissenschaften wie auch die Geisteswissenschaften dieses Thema weitgehend aufgegeben haben oder sich in die Begleitung der Anwendungen bio-wissenschaftlicher und medizinischer Forschungen zurückziehen. So hilfreich neue Bio-Technologien zweifellos werden mögen, ihre Reduktion von Komplexität wird nur dann nicht das *Ganze* personaler Lebensführung bedrohen, wenn sie als *Teile* und *Aspekte* in das Lebensthema eingeordnet werden können. Die Analyse von bestimmten Teilen und Aspekten kann den ganzheitlichen Lebensprozess nicht *ersetzen*, sondern muss ihn auch in Zukunft *voraussetzen* können, wenn analytische Reduktion nicht seine Zerstörung bedeuten soll. Dafür ist die naturphilosophische Freilegung derjenigen Präsuppositionen wichtig, die die Bio-Lebenswissenschaften auch für ihre eigene Lebensführung und die Zukunft ihrer Forschung im Ganzen unterstellen, ohne sie selbst zum Gegenstand ihrer Forschung machen zu können. Würde man die analytisch nötigen Reduktionen der *life sciences* auf sie selber kausal anwenden, müsste man sie als geistig-kulturelle Unternehmungen schlichtweg abschaffen.

Zweitens: Die bisherige *Globalisierung* unterliegt dem neoliberalen Primat der von der Realwirtschaft abgekoppelten finanzwirtschaftlichen Verwertung aller möglichen Vermögen und Produkte einschließlich digitaler Kommunikationspotentiale. Diese Primatsetzung geht nicht nur mit ökologisch desaströsen Folgen einher, obgleich man Märkte ökologisch regulieren kann, sondern behindert vor allem die Entfaltung der Spezifik von politischen und soziokulturellen Austauschbeziehungen. In den probabilistischen Modellen zum Kauf von Finanzprodukten und in den betriebswirtschaftlichen Modellen kommt die *Spezifik der Personalität von Lebensformen* nicht mehr vor (siehe Herzog/Honneth 2014). Das *Politische*, das im *öffentlichen* im Unterschied zum *privaten* Leben mündiger Bürger und Bürgerinnen entstehen kann, wird im Namen eines

technischen Zwangs zur Transparenz unterlaufen, die privat und geheimdienstlich verwertet wird. Angehörige der biologischen Spezies *homo sapiens sapiens* gelten global gesehen nicht, wie es in den westlichen Verfassungen vorgesehen ist, als Potential für die Aktualisierung personaler Lebensformen in *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*, wenn es etwa um sogenannte Flüchtlingsmassen geht. Umso wichtiger ist die sozial- und kulturphilosophische Rekonstruktion derjenigen Struktur- und Funktionsbedingungen, die spezifisch personale Lebensprozesse qualitativ ermöglichen.

Drittens: Verglichen mit der eingefrorenen Lage während des Kalten Krieges erfährt Europa seit 1989–92 eine *Rückkehr zur Geschichte in dem ganzen Spektrum* von „nachholenden Revolutionen“ (Habermas 1990) über die Neuordnung der „Imperien“ (Münkler 2008) bis zu „neuen Kriegen“ (Münkler 2010). Der Aufstieg Chinas und Indiens, die Überschuldung der USA und ihre Verletzbarkeit auf ihrem eigenen Territorium deuten auf einen Kampf zwischen monopolarer und multipolarer Weltordnung hin. Um sich geschichtsphilosophisch in dieser neuen Lage offenen Ausgangs gleichwohl orientieren zu können, wäre es wohl hilfreich, sich in dem Spektrum an Machtphänomenen von ihrer Pluralisierung bis zu ihrer Monopolisierung zurechtzufinden und zu verstehen, inwieweit das Außerwestliche in einem nicht-romantischen Sinne dem Westlichen anders und fremd bleiben könnte und inwieweit es längst verwestlicht ist.

Im Hinblick auf diese drei Herausforderungen werde ich hier in der Einführung an drei Fundierungsweisen in Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie erinnern, wodurch deren systematische Aktualität im Ganzen hervortreten kann. Es handelt sich 1. um ihre naturphilosophische, 2. sozial- und kulturphilosophische und 3. geschichtsphilosophische Fundierung von Lebensprozessen im Hinblick auf deren personale Spezifik. Diesen drei Fokussen sind auch die ersten drei Teile des folgenden Buchs gewidmet. Der vierte Teil vertieft das Verständnis dieser Philosophischen Anthropologie durch ihren Vergleich mit anderen Philosophien.

Fundierung heißt hier zunächst einmal Rekonstruktion der für das jeweilige Spektrum an Phänomenen, d. h. an qualitativen Erfahrungen, wesentlichen Ermöglichungsstrukturen. Diese Rekonstruktion erfordert eine phänomenologische Beschreibung und hermeneutische Deutung der Phänomene. Diese philosophischen Methoden werden aber nicht im Sinne dualistischer Vorurteile (entweder Materie oder Geist, entweder Physisches oder Psychisches, entweder Natur oder Kultur, entweder ungeschichtliche Konstante oder geschichtliche Ereignishaftigkeit) verwendet, sondern dialektisch im Sinne einer gleichzeitigen Konjunktion zwischen den Gegensatzgliedern. Die *Einheit* des jeweiligen *Gegensatzes* hybridisiert ihn zu einer Lebenseinheit, deren *Widerspruch* prozessiert.

Die Verschränkung der Gegensätze zu ihrer Einheit geschieht jeweils durch ein Drittes.

Die naturphilosophische Fundierung der personalen Lebenssphäre

Die bekannteste Verschränkung aus dieser Philosophischen Anthropologie liegt in ihrer naturphilosophischen Fundierung der „Sphäre“ personalen Lebens durch eine „exzentrische Positionalität“ vor. Die personale Lebenssphäre wird, phänomenologisch anhand von „Menschen“ vorgestellt, im Unterschied und Zusammenhang mit der „Sphäre“ bereits bewussten Lebens, das phänomenologisch anhand von höher entwickelten „Tieren“ (Plessner 1975, 237–245, 288–293) beschrieben wird. Die Aufgabe der Naturphilosophie lautet aber insgesamt viel grundsätzlicher, Natur so neu zu differenzieren, dass in ihr personales Leben einschließlich seiner anorganischen und organischen Prozessbedingungen als wirklich möglich verstanden werden kann. Plessner praktiziert hier eine naturphilosophisch teilnehmende Beobachtung der biologischen Forschung. Deren empirische Erfahrungen zielen auf experimentell darstellbare und messbare Ergebnisse, die die Einrichtung quantifizierbarer Kontinua erfordern. Aber diese Resultate setzen voraus, dass man um die qualitative Irreduzibilität der Phänomene und ihre wesentlichen Unterschiede untereinander in der Anschauung und deren Deutung insbesondere in der Anwendung der Ergebnisse weiß. Die Naturphilosophie expliziert dieses vorausgesetzte Anschauen und Verstehen der Phänomene (ebd., 34–36, 67) durch ihre „Kategorien“, die als „Formen der Übereinstimmung zwischen heterogenen Sphären, sowohl zwischen Denken und Anschauen wie zwischen Subjekt und Objekt“, die empirischen „Begriffe“ allererst „ermöglichen“ (ebd., 116). Die Naturphilosophie kann nicht – wie aber die Naturwissenschaft – eine Kausalerklärung leisten. Die Naturphilosophie zielt auf die irreduzible Qualität der Phänomene, d. h. ihre je verschiedene Wesensart, ab, wenn sie die drei folgenden Grenzfragen stellt:

Wie kann a) der Unterschied zwischen anorganischer und lebender Natur derart begriffen werden, dass – bei aller Gestaltkontinuität zwischen ihnen – anorganische Zusammenhänge in spezifisch lebendige Phänomene funktional integriert werden? Für diese Frage entwickelt Plessner die Hypothese, dass Körper *leben*, insofern sie ihre *eigene* Grenze *vollziehen*. Sie können so in der Anschauung raumhaft (eigenräumlich) über sich hinaus und in sich hinein gehen, zeithaft (eigenzeitlich) sich vorweg und hinter sich her sein, indem sie sich gegenüber sie umgebenden Medien öffnen und schließen. Eben dies erwartet man als spezifische Qualität der Lebendigkeit in ihrer Anschauung. Körper

als *lebende* entfalten – über ihre anorganische Beschaffenheit hinausgehend und an diese gebunden – einen *Grenzübergang* in das ihnen Äußere und von dort in das ihnen Innere zurück (siehe ebd., 99–105).

Freilich kann die Erfüllung dieser Anschauung spezifischer Lebendigkeit nur dem Scheine nach vorliegen, weshalb Plessner die phänomenologische durch eine hermeneutische Analyse erweitert. Unter welchen ontischen und ontologischen Prozessbedingungen des lebendigen Daseins, die sich unter dem Gesichtspunkt der Grenzhypothese verstehen lassen, wird diese Anschauung spezifischer Lebendigkeit zur Wirklichkeit (siehe ebd., 121–126, 171–180)? Wenn der Körper durch Vollzug seiner Grenze aus sich heraus über sich hinaus geht und von dort sich entgegen in sich zurückkehrt, dann „hebt“ er sich in diesem Grenzdurchgang „an“ und wird so „setzbar“: Er „positioniert“ sich, indem er nicht nur eine Stelle in der physikalischen Raumzeit ausfüllt, sondern sich von außerhalb und innerhalb seiner zu dieser Stelle verhält, sie als seinen Ort und seine Zeit „behauptet“ (ebd., 129). Insoweit ist jeder lebendige Körper „kein bloßes Ding, sondern ein Wesen“, ein „Fürsichsein“ (ebd., 131), ohne Bewusstsein oder Selbstbewusstsein aufweisen zu müssen. „Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es *wird*; der Prozess ist die Weise seines Seins“ (ebd., 132). In ihm können die sich widersprechenden Momente des lebendigen Dinges so in eine Kontinuität von Phasen verteilt werden, dass sie sich im Ganzen integrieren lassen.

Der dynamisch gerichtete Charakter dieses Prozesses, sein Entwicklungscharakter, wird als der fortwährende „Ausgleich einer Unfertigkeit“ in seiner „Selbstlenkung“ verstanden, die keiner von außen kommenden „Entelechie“ oder „Präformation“ (Plessner 1975, 142) bedarf. Dies ist eine klare Absage an jede vor-kantische Ontologie und jeden romantischen Neovitalismus. Dafür muss aber eine Art und Weise von schon vorbewusster Rückbezüglichkeit des lebendigen Körpers angenommen werden, die ein „systemhaftes Ganzes“ darstellt (ebd., 159). Diese „Funktion der Mitte“ in dem in sich zurücklaufenden Prozess ist „als die wirkliche Möglichkeit des Körpers oder sein *Vermögen* (Potenz) real“ (ebd., 161f.). Von solcher „Selbstregulation“ zeugen „Restitutionsphänomene“ und „Adaptationsphänomene“ (ebd., 164). Der lebendige Körper löst sich nicht in seine Teile, die Organe, auf, sondern hat sie zugleich als Mittel in seiner Potentialität und Aktualität im Ganzen. „Erst als Einheit von Zweck und Mittel ist der lebendige Körper Ganzheit oder autonomes System“ (ebd., 171). In der Anschauung begegnen solche Phänomene raumhaft als solche, die sich in einer „Entfaltung“ befinden, und zeithaft als solche, die sich selber vorweg und daher hinterher sind. „In Rückbindung von der Zukunft her steht der lebendige Körper, ihm selber vorweg, d. h. Zweck, seinem dauernden Überge-

hen vom Noch- nicht ins Nicht- mehr *entgegen* und beharrt“ (ebd., 180). Das Differential seiner konkreten Gegenwart besteht in einem Augenblick der Einheit von Zukunft und Vergangenheit: „Seine Gegenwart ist jene Aktualität, die nicht mehr im unversöhnlichen Gegensatz zur Potentialität gedacht werden muss, sondern Potentialität zur Voraussetzung hat: erfüllte Potentialität“ (ebd.).

Wie lässt sich b) das *Zusammenspiel* zwischen den *Organisationsformen*, also den Gliederungen lebendiger Körper nach innen und von innen her, und den *Positionsformen*, also den struktur-funktionalen Möglichkeiten dieser Körper, sich in einer Umwelt nach außen und von außen zurück zu positionieren, verstehen? Diese Frage ergibt sich allererst aus Plessners Zugang zur Lebendigkeit von Körpern durch die Hypothese, sie könnten ihre eigene Grenze realisieren. Dieser Zugang hat den forschungsstrategischen Vorteil, dass er die früheren Organismus-Modelle des Lebens immanent in die anderen Lebensmodelle von der Interaktion des Organismus mit seiner Umwelt überführen kann:

In seinen Organen geht der lebendige Körper aus ihm heraus und zu ihm zurück, sofern *die Organe offen sind und einen Funktionskreis mit dem bilden, dem sie sich öffnen*. Offen sind die Organe gegenüber dem *Positionsfeld*. So entsteht der *Kreis des Lebens*, dessen eine Hälfte vom Organismus, dessen andere vom Positionsfeld gebildet wird. (Ebd., 191f.)

Stofflich-energetisch gesehen kommt nur dem Lebenskreis „Autarkie“ zu, während sich die „Autonomie“ des Organismus durch Heteronomie vermitteln muss: „*Der Organismus ist Einheit nur als durch Anderes, als er selbst ist, in ihm vermittelter Körper, Glied eines Ganzen, das über ihm hinausliegt*“ (ebd., 195).

Das Spektrum des Zusammenspiels der Organisations- und Positionalitätsformen wird in den Biowissenschaften evolutionstheoretisch durch Anpassung und Selektion erklärt. Welches naturphilosophische Vorverständnis kann hier nicht nur empiristische Missverständnisse, sondern auch den politischen Missbrauch solcher Begriffe kritisieren? Versteht man „Anpassung“ nur als ein *aktuelles* Geschehen, das der Organismus wie ein „bloßer Spielball aller Kräfte“ unentwegt zu leisten habe, dann grenzt das Zusammenspiel an ein Wunder, weil es eine strukturelle und funktionale „Angepasstheit“ im Vorhinein durch *Potentialitäten* voraussetzt. Man dürfe hier nicht, was man für einen „anthropoklinen Fortschrittsprozess“ halte, in die Anpassung hineinprojizieren (Plessner 1975, 202). Gehe man umgekehrt von einer „ausschließlichen Angepasstheit“ aus, hätte der Organismus in der konkreten Gegenwart des Positionsfeldes keinen Kampf und keinen Schutz mehr nötig. Er könnte sich wie ein „Solipsist“ verhalten. Das Wechselspiel zwischen potentieller Angepasstheit und aktueller Anpassung ergebe sich vielmehr daraus, dass sich der Organismus im Positionsfeld zugleich an dessen „Peripherie“ und wie ein „exzentrischer Mittelpunkt“

verhält. Damit entfallen alle metaphysischen Annahmen über die „absolute Immanenz“ oder die „absolute Transzendenz“ (ebd., 203) des Positionsfeldes für den Organismus. Nicht nur „passive Anpassung“, auch „Selektion“ wird üblicher Weise nach dem Modell des „Kampfes ums Dasein“ und der „Zuchtwahl“ von außen an das Leben herangetragen. Aber Leben stellt in anderem Sinne bereits in sich ein „notwendiges Versäumnis seiner Möglichkeiten und darin Selektion“ (ebd., 206), d. h. einen „kategorische[n] Konjunktiv“ (ebd., 216), dar.

Der Grenzübergang des lebendigen Körpers zu den ihn umgebenden Medien ermöglicht ein Spektrum zwischen seiner Öffnung und Schließung gegenüber der Umwelt. Folgt seine Organisation primär einer offenen Form, so wird er in all seinen Lebensäußerungen „unmittelbar seiner Umgebung eingegliedert“ und zu einem „unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises“ (ebd., 219). Diese *offene Organisationsform* wird phänomenologisch anhand von Pflanzen vorgestellt. „Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum selbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht“ (ebd., 226). Die *geschlossene Organisationsform* begegnet phänomenologisch in der Anschauung von Tieren. Die Schließung nach innen kann in dem Spektrum zwischen dezentral (verschiedene Funktionszentren) und zentral (durch ein zentralnervöses Organ) erfolgen (siehe ebd., 241). Diese nervöse Vermittlung des Antagonismus zwischen sensorischen und motorischen Organen im Inneren ermöglicht verschiedene Funktionseinheiten in der äußeren Positionierung (siehe ebd., 244). Die eher dezentral organisierte Zuordnung zwischen Reiz und Reaktion öffnet das Lebewesen für die Erfahrung „komplexer Qualitäten“ (ebd., 264) in seiner Umwelt, ohne dass es sich in dieser als ein Subjekt bewusst werden könnte. Die mehr zentrische Zuordnung zwischen Reiz und Reaktion vermittelt die Antwort auf die Verhaltensfrage durch eine „Unterbrechung“, d.h. durch einen Hiatus (raumhaft) und eine Pause (zeithaft), im Zentralorgan (ebd., 245, 260). Mit dieser Abhebung des Zentralorgans vom Gesamtkörper, zu dem es in der Organisation doch gehört (siehe ebd., 243), korrespondiert in der Positionierungsweise die spontane, ein „handelndes Subjekt“ ausmachende Kontaktaufnahme in seinem Positionsfeld: Es eröffnet sich ihm eine, zwischen „Merken“ und „Wirken“ (ebd., 232) „bewusst“ werdende, „dingliche Gliederung der Umwelt“ (ebd., 252), zu der auch soziale „Mitverhältnisse“ (ebd., 306–308) der leiblichen „Koexistenz“ (ebd., 259) gehören. Diese organisatorische Existenz lebt kurz gesagt in einer *zentrischen Positionalitätsform*, die *anhand höher entwickelter Tiere vorgestellt wird*.

Wie lässt sich c) der Zusammenhang zwischen den „exzentrischen“ und den „konzentrischen“ Potenzialen, sich in einer Welt zu positionieren, verstehen (Plessner 1975, 294)? Die Frage nach dieser Verschränkung, die spezifisch personales Leben ermöglicht, stellt sich mit der *exzentrischen Positionalität* (ebd., 291f.). *Konzentrik* heißt, dass das Zentrum der Positionierung (nicht das Zentrum des Organismus) in der funktionalen Mitte zwischen dem Organismus und seiner Umwelt liegt, z. B. da, wo der Hund das Bällchen zum Apportieren gerade schnappt. *Exzentrik* bedeutet, dass die Verhaltensbildung raumhaft von *außerhalb* dieses leiblichen Zentrums und zeithaft aus ihm versetzt erfolgen kann. Wie ist dies möglich? – Nun dadurch, dass diese Lebewesen als Personen aus ihren leiblich-konzentrischen Einheiten mit der Umwelt heraustreten und in Relationen zu anderen Personen eintreten, von denen her sie sich zu sehen, zu hören, zu fühlen erlernen. Auf diesem Wege finden sie einen Abstand zu ihrer natürlichen *Umwelt*. Sie können diese in *Welt*, d. h. als „Außenwelt“, „Innenwelt“ und „Mitwelt“ (ebd., 293–304), rahmen. In dem exzentrischen Weltraum nimmt die Einrichtung von leiblich nötiger Umwelt einen Aufgabencharakter an. Was habituell an natürlicher Eingespieltheit nötig ist, gilt es erst künstlich durch Kultur und Technik, d.h. auf dem Wege „natürlicher Künstlichkeit“ (ebd., 309), herzustellen. Was intentional hier und heute wie selbstverständlich eine Erfüllung gewährt, braucht geschichtlich den Umweg über die Erfindung und Entdeckung von stabilisierbaren Vermittlungen, d. h. eine „vermittelte Unmittelbarkeit“ (ebd., 321). Was die Bejahung eines – gerade für Personen als Mitglieder einer geistigen Mitwelt – widrigen und sterblichen Lebens im Letzten ermöglicht, ist ein über sie hinausgehender „utopischer Standort“ (ebd., 341), der selber zwischen dem Nichts und der absoluten Transzendenz geschichtlich schwankt.

In der exzentrischen Positionalität besteht einerseits die nötige Möglichkeit, das Verhalten über die *inter*-personalen Relationen hinausgehend immer weiter zu *ex-zentrieren*. *Andererseits bleibt aber zugleich* die *intra*-personale *Re-zentrierung* auf die leibliche *Konzentrik* zwischen Organismus und Umwelt nötig, denn auch Personen werden als Lebewesen keine *reinen* Geister. Die Naturphilosophie endet also nicht in einem fertigen Verhaltensrepertoire, sondern in dem Bruch (ebd., 292f.) zwischen *Konzentrik* und *Exzentrik*, der personales Leben in geschichtsbedürftige Verschränkungen führt. Es ist diejenige Lebensweise, die sich zu der Aufgabe wird, immer neu *Exzentrik* und *Konzentrik* im positionalen Vollzug verschränken zu müssen, ohne dafür eine endgültige Lösung *haben* zu können, obgleich sie *hier und jetzt* eine zu vollziehen hat.

Den drei Grenzfragen aus Plessners Naturphilosophie entsprechen aktuelle Herausforderungen: Die Synthetische Biologie unterläuft die Grenzfrage zwi-

schen anorganischer und lebendiger Natur, indem sie auf die zellulare und interzellulare Molekülebene wechselt, was methodisch Erkenntnis- und Handlungsgewinn verspricht. Aber dieser Gewinn setzt voraus, dass er sinnvoll in die ganzheitliche und qualitative Lebensführung von Personen und deren „Vorbedingungen“ (ebd., 301) integriert werden kann. Die Ökologie wirft am anderen, vergleichsweise makroskopischen Ende des Spektrums vom Lebendigen die Frage nach der funktionalen Integration der verschiedenen Lebensprozesse im Sinne der Nachhaltigkeit auf. Wir konnten hier nicht die vielfältigen Potentiale zur Aktualisierung des Zusammenspiels zwischen Organisations- und Positionalitätsformen (a-zentrisch, dezentral, zentrisch, exzentrisch) durchgehen, aber Plessner behandelt sie nach der Maxime der „Gleichberechtigung“ (ebd., 202) aller Lebensformen, die sich ökologisch lesen lässt. Zwischen der synthetisch-biologischen und ökologischen Frage liegen die aktuellen Fragen der vergleichenden Verhaltensforschung und Neurobiologie. Das Modell von der Exzentrierung und Rezentrierung der Verhaltenspotentiale lässt sich für das Vergleichsproblem von Menschen mit anderen Primaten und das Problem des Überschusses von Metarepräsentationen in den hirnhysiologischen Korrelaten von personalen Phänomenen fruchtbar machen (Krüger 2010).

Die sozial- und kulturphilosophische Fundierung personaler Lebensformen

Im Hinblick auf die Fundierung personaler Lebensformen gilt es, systematisch zu verstehen, wie die naturphilosophisch freigelegte Mitwelt in ihrer soziokulturellen Spezifik philosophisch fassbar wird. Was ermöglicht kategorial nun sozial- und kulturwissenschaftliche Erfahrung in einem qualitativen Sinne? Humane Lebewesen, erneut exemplarisch als Phänomene für die personale Lebenssphäre genommen, werden in Rollenkörper hineingeboren und sterben in solchen, die ihnen vorhergehen und sie überdauern. Solche Lebewesen erlernen, aus sich herausgehend, in diesen soziokulturellen Körpern eine Exzentrierung zur Person, die so Distanz zu ihrem Leib gewinnt und ihn als Körper haben kann. Und sie erlernen auf dem Rückweg eine Rezentrierung der Person auf ihren Leib, der so habitualisiert wird. Eine Person entsteht elementar durch ihre Selbstverdoppelung in die nach außen für andere *öffentlich* zugängliche Person, von der sie auf sich als *private* Person zurückkommt. Dieses öffentlich-private „Doppelgängertum“ entfaltet Plessner in seinem Spätwerk als „Gelenk“ und „Nahtstelle“ zwischen Individuum und Gesellschaft (Plessner 1985h, 227f.; Plessner 1983e, 199–205). Dort geht er auch der politisch repräsentativen Ausgestaltung öffentlicher Rollen nach dem Modell des *theatrum mundi* und der

spezifisch modernen Funktionalisierung von Rollen zu Leistungen in gesellschaftlichen Handlungsbereichen nach.

Diese Fundierung besteht sozial im Kern aus einer Theorie des sich Hineinspielenes *in* und des sich Herausspielens *aus* Personenrollen, so dass man durch Identifikation *in* und auf Distanz *mit* diesen Rollen spielen kann (siehe Plessner 1982a u. 1982i). *Homo ludens*, derjenige Mensch also, dessen Wesen in solchem Spielen besteht, um Johan Huizingas allerdings kulturgeschichtlichen Buch-Titel aufzugreifen, existiert elementar dadurch, dass er Verhaltensdya-den zwischen Lebewesen trianguliert, also in Dreier-Beziehungen überführt, die als solche im Unterschied von und Zusammenhang mit anderen Dreier-Beziehungen verstanden werden. Dies erfordert kulturell Symbole, also dreigliedrige Zeichen, die als solche im Unterschied zu und Zusammenhang mit anderen Symbolen aufgefasst werden. Das Besondere an Plessners Zugang besteht darin, dass er den falschen Gegensatz zwischen sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen unterläuft, indem er die intermodal möglichen Einheiten der verschiedenen Sinnesmodalitäten praktisch versteht. Seine wichtigste dreigliedrige Symbolfunktion reicht von der ästhetischen „Thematisierung“ über die sprachliche „Präzisierung“ bis zur wissenschaftlich-technischen „Schematisierung“ (Plessner 1980b, 87, 154, 276) personalen Verhaltens.

Das Hauptproblem moderner *Gesellschaften* besteht darin, dass sie nicht als die Verallgemeinerung oder Hegemonie einer bestimmten *Gemeinschaftsform* begriffen werden können. Indem man einen familien- oder sachähnlichen Wertemaßstab einführt, was für bestimmte Aufgaben der Reproduktion und Unternehmung sinnvoll ist, gibt es immer gleichzeitig das für diesen Maßstab Andere und Fremde, das von ihm irgendwie Abweichende (siehe Plessner 1981b, 45–57). Die vollständige Vergemeinschaftung personalen Verhaltens widerspricht aber denjenigen Ambivalenzen, die in der leiblich unverletzlichen Individualisierung von Personenrollen entstehen, darunter zwischen Verhaltenheit und Scham einerseits, Geltungsdrang und Exponiertheit andererseits (ebd., 63–76), oder zwischen Sucht und Leidenschaft für Anderes und Fremdes (siehe Plessner 1983b u. 1983l). Plessner setzt gegen einseitige Vergemeinschaftungen auf den Maßstab einer zivilen Gesellschaft, die offen ist für Interaktionen unter einander Unbekannten, Anderen und Fremden, die auch künftig einander unbekannt, anders und fremd bleiben können. Die Attraktion dieses gesellschaftlichen Ethos des Spiels und der Grazie besteht nicht darin, den Individuen ihre Gemeinschaftlichkeit und Privatheit zu nehmen, sondern darin, die Individuen nicht derjenigen Privatheit und Gemeinschaft zu opfern, in die sie durch lebensgeschichtliche Zufälle hineingeboren worden sind. In Gesellschaft können ihnen noch unbekannte, andere und fremde Partizipationsmöglichkeiten ent-

stehen. Die Politik steht damit vor der Aufgabe, durch das Medium des Rechts die Ansprüche auf Gemeinschaftlichkeit und Gesellschaftlichkeit der Individuen in einem öffentlichen Prozedere zu verschränken (ebd., 115–118, 131–134).

Rollenspiele haben individuell-leibliche Vollzugsgrenzen und hängen historisch von den gerechten Partizipationsmöglichkeiten an dem soziokulturellen Relationengefüge von Personenrollen ab. Die Grenzen des Rollenspiels werden im Lachen und Weinen von Kindesbeinen an erfahren. Der Hiatus zwischen der Exzentrierung und der Rezentrierung tritt insbesondere in diesem ungespielten Verlust personaler Selbstbeherrschung hervor. „Der Mensch verfällt ihnen, er fällt – ins Lachen, er lässt sich fallen ins Weinen. Er antwortet mit seinem Körper als Körper wie aus der Unmöglichkeit heraus, noch selber eine Antwort finden zu können“ (Plessner 1982f., 234f.). Springt in der exzentrierenden Richtung des Lachens die Verkörperung der Person in mehrsinnige Welten hinaus, ohne dass ihr der Leib noch nachkommen könnte, lösen sich in der rezentrierenden Richtung des Weinens die Welthorizonte in eine Leiblichkeit auf, die im Organismus zusammensackt. „Geöffnetheit, Unvermitteltheit, Eruptivität charakterisieren das Lachen, Verslossenheit, Vermitteltheit, Allmählichkeit das Weinen“ (ebd., 368; vgl. Prütting 2013). Wolfgang Iser hat seine literarische Anthropologie im Anschluss an Plessners o.g. utopischen Standort entwickelt (Iser 1991) und ist grandios dem Ersticken des von Plessner erhellten Lachens und Weinens in der Rezeption von Samuel Becketts Stücken nachgegangen (Iser 1979).

Der aktuelle Kern von Plessners sozial- und kulturphilosophischer Fundierung besteht in der Einsicht, dass personales Leben wesentlich durch das öffentlich-private Doppelgängertums für all seine Mitglieder konstituiert wird. Dem widerspricht die gegenwärtige Auflösung der Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem in der wirtschaftlichen und staatlichen Monopolisierung von insbesondere digitalen Kommunikationspotentialen. Ohne die Selbstverdopplung von Personen ist es jedoch nicht möglich, die gesellschaftliche Pluralisierung auszuleben und gleichzeitig an der leiblichen Unvertretbarkeit der Individuen festzuhalten. Die Selbst-Relation in der Stimme des Gewissens einer Person ist nicht durch öffentlichen Dialog zu ersetzen. Ebenso wenig kann das individuelle Selbstgespräch an die Stelle gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Kommunikationsformen treten. Diese drei Phänomene können sich nur aneinander ausdifferenzieren und gegenseitig stützen, wenn das Doppelgängertum real praktizierbar ist (siehe Krüger 1999, 4. u. 5. Kap.). Anderenfalls können in der Tat „Sozialpathologien“ und „Psychopathologien“ um sich greifen (siehe Jaeggi 2014). Ich verstehe die politische Aufgabe der Kritik vom Standpunkt des Zusammenhangs zwischen je individueller Personalität und

den ihr nötigen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen. Gesa Lindemann hat die Produktivität von Plessners Ansatz für eine mehrdimensionale Auffassung des Sozialen ausgearbeitet (Lindemann 2014). Andreas Heinz hat überzeugend gezeigt, wie die Psychiatrie und Psychotherapie in ihrer klinischen Praxis nicht nur Außen- und Innenwelt, sondern auch die Mitwelt voraussetzen muss. Sowohl Über-Exzentrierungen, denen eine ausgleichende Rezentrierung fehlt, als auch Über-Rezentrierungen, denen eine entsprechende Exzentrierung mangelt, können zu spezifisch personalen Krankheiten führen (Heinz 2014).

Plessners geschichtsphilosophische Fundierung personalen Lebens

Plessners Geschichtsphilosophie steht im Zeichen der Unergründlichkeit des Menschen und ist am wenigsten rezipiert worden, obgleich sie die auffälligste Konstante in seinem Lebenswerk darstellt. Dieses Schweigen sagt eher etwas über die Ideologiebedürftigkeit seiner Zeitgenossen als über ihn aus. Plessner war, deutlich in seiner Habilitationsschrift (1920), *Agnostiker* im Sinne der Kantischen Art und Weise, zu den Antinomien der Vernunft Stellung zu nehmen. Verwechsele man nicht die „Annäherung ans Ideal“, in symbolischer Hinsicht zu verfahren, mit der schematischen „Ausführung einer Idee“, dann bilde die „Würde den Boden des spezifischen Wertkreises der Philosophie“, allerdings die Würde für „endliche vernünftige Wesen“ als deren Lebenshaltung (Plessner 1981e, 270).

Die Durchführung dieses Normativs der Bewahrung personaler Würde für das menschliche Individuum wechselt in Plessners Werken je nach Thema und Kontext: In seinem Buch über die *Grenzen der Gemeinschaft* von 1924 plädiert er für eine Bewahrung der Würde durch die Situierung des Individuums in Gemeinschaft *und* Gesellschaft statt in *entweder* Gemeinschaft *oder* Gesellschaft. „Würde hat nichts mit Ehre zu tun“, d. h. mit der Identifikation mit einem Stand, einer Klasse oder Profession: „Würde betrifft stets das Ganze der Person, den Einklang ihres Inneren und Äußeren, und bezeichnet jene ideale Verfassung, nach der die Menschen streben, die aber nur wenigen verliehen ist“ (Plessner 1981b, 75f). In seinem Buch *Macht und menschliche Natur* von 1931 schließt Plessner direkt an Georg Mischs Prinzip von der *Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens* aus Diltheys Lebensphilosophie an (Schürmann 2011). Die verbindliche Übernahme dieses Prinzips bedeutet zunächst einmal einen schöpferischen Verzicht: „In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen

und ihrer Weltaspekte als einer offenen, unbegrenzten, durch keinen ‚Weltgeist‘ planvoll gebundenen Mannigfaltigkeit frei“ (Plessner 1981d, 185). Aber in diesem Verzicht wird auch eine gemeinsame Zukunft ermöglicht: „Denn der Begriff des Menschen ist nichts anderes als das ‚Mittel‘, durch welches und in welchem jene wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird“ (ebd., 186). Im Spätwerk kommt dann auch die Transformation der negativen Theologie vom *deus absconditus* in den *homo absconditus* hinzu (Plessner 1983m, 134; Plessner 1983h). So wie man aus den Religionskriegen die Unergründlichkeit Gottes gelernt habe, könne man aus den Ideologiekriegen des 20. Jahrhunderts die Unergründlichkeit des Menschen erlernen.

Aber wie kann dieses Normativ, die Unergründlichkeit personalen Lebens zu achten, strukturell und funktional ermöglicht werden? Indem man jede Form der Machtbildung der Gewaltenteilung unterwirft und Medien des Ausgleichs zwischen den getrennten Gewalten einrichtet. Wenn sich Plessner in seinem Buch *Die verspätete Nation* (Erstausgabe 1935) für etwas interessiert, dann sind es die Gewaltenteilungen, die Medien des Rechts und der Öffentlichkeit, die aus den Erfahrungen von Kriegen und Bürgerkriegen die Konsequenzen ziehen, vom Alten Rom über die Gewaltenteilung zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter bis zur Einrichtung der Grundrechte in der englischen, niederländischen, amerikanischen und französischen Revolution. Drei Jahre vor dem Münchner Abkommen schlägt er „unzeitgemäß“ vor, die deutschsprachigen Völker Europas könnten ihre föderalen und ökumenischen Traditionen für die „Vereinigten Staaten von Europa“ (Plessner 1982e, 50; siehe Koselleck 2000) stark machen, statt einen einzigen Nationalstaat und dessen imperiale Rolle anzustreben.

Was steht nun aber dieser Institutionalisierungsweise der Unergründlichkeit des Menschen im Wege? „Hochkapitalismus“ (Plessner 1982e, 97) ist kein Kapitalismus der freien Konkurrenz. Im Hochkapitalismus werden Wissenschaft und Technik durch eine Verwertungsökonomie verbunden, die auf die Erzeugung neuer Märkte für neue Bedürfnisse ausgerichtet ist. Die Umstellung der ökonomischen Produktion auf eine naturwissenschaftliche Methodik führe im Verhältnis zur *äußeren* Natur dazu, dass die Arbeit als Reichtum schaffende Quelle reduziert und tendenziell ersetzt werden kann. Neu sei aber vor allem die Veränderung des Verhältnisses zu der dem Menschen *eigenen* Natur. Im Hochkapitalismus werden neue „Lebensmächte“, so Plessners Kategorie von 1935, produziert. Paradigmatisch für eine „Lebensmacht“ (ebd., 98–100) steht bei Plessner die naturwissenschaftliche Definition von Krankheit und Gesundheit, die durch Einrichtungen der sozialen Hygiene, eines neuen Verhältnisses zwischen Ärzten und Patienten und neuer Märkte der Pharmaindustrie institutiona-

lisiert wird. Plessner entdeckt hier das Thema, das Foucault später auf andere Weise unter dem Titel der Produktivität von Biomächten rekonstruiert hat (siehe Krüger 2001, 1. Kap.; Krüger 2009a, 1. Kap.).

Wie das Beispiel der sozialen Hygiene zeigt, handelt es sich bei Lebensmächten nicht nur um ökonomisch, sondern auch um politisch verwertbare Innovationen. Obgleich Plessner nie ein Marxist in der *Lösung* war, so gibt er doch dem Marxismus in der *Analyse* Recht: Der Preis für die neuen produktiven Möglichkeiten des Hochkapitalismus bestehe darin, dass diese Ökonomie den Handlungsbereich des Wirtschaftens überschreite, auf andere Handlungsbereiche übergreife, indem die Autonomien der Rechte, Wissenschaften, Künste, Politik unterlaufen werden, bis die ganze Gesellschaft strukturell dem „Geist und Zwang grundsätzlicher Überbietung jedes erreichten technischen Standes“ (Plessner 1982e, 97f.) unterworfen wird. Die Auflösung der modernen Funktionsteilung zwischen sachlogischen Handlungsbereichen, wie sie Max Weber angedacht habe, führe in ein „System der ungehemmten Expansion“ (ebd., 186). Dem „Zuwachs an Macht“ durch rein instrumentelle Rationalisierung „entspricht kein Zuwachs an Freiheit. Er vertausendfacht den menschlichen Wirkungsgrad, versklavt aber den einzelnen an eine lebens- und freiheitsfeindliche Gesellschaftsordnung“ (ebd., 100). Umso weniger kann für Plessner die kommunistische Verstaatlichung der Ökonomie die Lösung sein, denn sie führt zu einer weiteren Machtkonzentration von ökonomischer *und* politischer Macht. Real betrifft sie den Nationalstaat, der in Relation zu anderen Nationalstaaten in der Regel einem Imperium angehört oder dieses selbst anstrebt.

Plessner denkt die Konsequenzen der expansiven Logik des Hochkapitalismus als den Prozess der Ablösung Europas von Europa, der Ablösung, rechnet man die neue Welt der USA hinzu, des Westens vom Westen. „Europa siegt, indem es entbindet“ (Plessner 1981d, 164). Was ist mit der Ablösung des Westens vom Westen gemeint? Zunächst seien die Resultate, dann aber auch die Methoden des Westens vom Geist ihrer Erzeuger ablösbar. Die Ablösbarkeit ergebe sich aus dem formal rechenhaften und funktionalen Charakter der westlichen Verfahren. In ihnen werde von konkreten personenbezogenen Zwecken und Mitteln zugunsten anonymer und allgemeiner Schemata in Operationalisierung und Automatisierung abstrahiert. Diese allgemeinen Anwendungsmöglichkeiten setzen eine Art und Weise von *Theorie* voraus, die sich ihrerseits nochmals vom *Ethos* ihrer Erzeuger unterscheiden lasse:

Diese Expansion ist nur möglich gewesen und praktisch unbegrenzt, weil die Ergebnisse der Wissenschaft in ihren *Anwendungsmöglichkeiten* aufgehen und die Handhabung der Apparate und Maschinen zwar an das Verständnis der Theorie, aber nicht an das Verständnis für das humanistische Ethos der Theorie gebunden ist. Autofahren und Auto-

bauen ist zweierlei. Aber um ein Auto zu bauen, braucht man keine humanistische Tradition in sich zu haben, braucht man weder Faust zu sein noch Faust zu verstehen. Auf der Ablösbarkeit der technischen Anwendung von der Theorie beruht der industrielle Fortschritt, auf der Neutralisierbarkeit der Theorie gegen das sie tragende Ethos, [...] beruht die Europäisierung der Erde. (Plessner 1982e, 38)

Ablösbarkeit vom Westen heißt nicht nur, dass sich außerwestliche Kulturen die Resultate, sodann die Methoden des Westens aneignen, sondern dass sie sie auch modifizieren und verändern können. Die Frage, wie sie all das können, hängt natürlich von der Art und Weise dieser außerwestlichen Kulturen ab, insbesondere davon, ob sie bereits Achsenkulturen waren. Plessner gibt 1935 das Beispiel Japans, heute stehen dafür China und Indien:

Nur um den Preis seiner Mechanisierung und Instrumentalisierung erobert der Europäismus die Welt. Diese seine Übertragbarkeit auf nichtchristliche Kulturen wird ihm zum Schicksal. Äußerlich dadurch, dass er sich Konkurrenz auf Konkurrenz großzieht, innerlich dadurch, dass die Leistungen europäischen Geistes von ihm selbst unabhängig werden. (Ebd., 39)

Der Hochkapitalismus stellt alle tradierten, sowohl westlichen als auch nicht-westlichen Kulturen, deren Welt- und Selbstverständnis, grundsätzlich in Frage. Was können sie wozu mit seinen Resultaten und Methoden anfangen? Er produziert eine Serie immer neuer Positivitäten, die für ökonomische und politische Verwertungen immer hier und jetzt markiert und monopolisiert werden können. Insofern steht er der gewaltenteiligen Institutionalisierung von Unergründlichkeit entgegen. Aber als Prozess vernichtet der Hochkapitalismus auch immer neu die gerade markierten Positivitäten. Wenn er produktiv bleiben soll, dann bleibt er in seinen Rekombinationen darauf angewiesen, dass aus den verschiedenen Handlungsfeldern noch produktive Leistungen kommen. Für Plessner sind soziokulturell produktive Leistungen im modernen Sinne an den Status einer Persönlichkeit gebunden, die auf keine Positivität eingeschränkt wird. Insofern bleibt ihm die Produktivität des Hochkapitalismus von den gewaltenteiligen Institutionen der Unergründlichkeit abhängig.

Die Versuche, dem Hochkapitalismus einen politischen Ordnungsrahmen zu geben, müssen aber nicht in demokratischer Richtung ausschlagen. Wie Plessner 1931 in seiner Diskussion mit Carl Schmitt zeigt, ist eine Autonomisierung der Politik möglich. Sie kann entlang der Dichotomie von Freund und Feind Angst bannen, entfesseln und steigern. Einerseits verspricht sie Vertrautheit und Nähe gegen die Offenheit der Welt, die Reduktion der Komplexität von Welt auf eine klare Anpassung an eine heimische Umwelt. Auf der anderen Seite beruhe aber diese Politik der Angst darauf, der eigenen Heimlichkeit in der

Unheimlichkeit des Anderen und Fremden zu begegnen, sie mithin immer erneut entfachen zu müssen (siehe Plessner 1981d, 193). Damit entgleitet diese Politik in eine Eigendynamik, die nicht mehr den eigenen Interessen dient. Durch die Festlegung von sich selbst darauf, Freund des Freundes und Feind des Feindes zu sein, verliert man alle anderen Handlungsfreiheiten, bis einem am Ende die physischen Kräfte im Krieg ausgehen (siehe Plessner 1982g).

Die weltgeschichtliche Diagnose der globalen Ablösung des Westens vom Westen während seines Sieges darf Aktualität beanspruchen. Die Zukunft hängt davon ab, wie politisch und kulturell auf diese Herausforderung geantwortet wird, sei es eher in der Richtung der Totalisierung von Freund-Feind-Verhältnissen, sei es eher in der Richtung gewaltenteiliger Ordnungsrahmen. Am Ende bleibt bei Plessner die Frage nach dem Menschen auch in ihrer geschichtsphilosophischen Fundierung offen, nicht aus einem frommen Wunsche, sondern als Einsicht in seine geschichtliche Wirklichkeit. Die naturphilosophische Fundierung legt den wesentlichen Struktur-Bruch zwischen der Ex- und der Re-Zentrierung frei, den es im personalen Leben als ständige Aufgabe zu verschränken gilt. Die sozial- und kulturphilosophische Fundierung beantwortet diese Aufgabe der künstlichen, vermittelten und utopischen Verschränkung durch Freilegung derjenigen dynamischen Strukturen, die die Personalität des Lebens praktisch ermöglichen, vom Spiel in und Schauspiel mit Personenrollen bis zu deren Verteilungen und dessen Grenzen. Die geschichtsphilosophische Fundierung legt die Ablösbarkeit der funktionalisierbaren Resultate und Methoden von derjenigen Gesellschaft und Kultur frei, in denen erstere ursprünglich erzeugt worden sind. Damit lösen sich alle personalen Zuordnungen, die praktisch eingerichtet worden waren, in die offene Frage nach einer anderen Zukunft auf. Nach dem Westen ist nun wohl der Osten weltgeschichtlich an der Reihe. Kann es ihm besser gelingen?

Ausgewählte Vergleiche der Philosophischen Anthropologie mit anderen Philosophien

Im vierten und letzten Teil des vorliegenden Buches wird die philosophische Spezifik dieser Philosophischen Anthropologie durch Vergleiche mit anderen Philosophien weiter herausgearbeitet. Zunächst lässt sich in der deutschen und europäischen Philosophietradition kaum ein größerer Gegensatz als der zwischen Kants Vernunftphilosophie und Nietzsches Lebensphilosophie denken. Plessners Vorgehen ist darauf ausgerichtet, die jeweils andere Philosophie derart immanent in sich selber zu kritisieren, dass sie aus sich heraus geführt und dem Anderen ihrer selbst geöffnet wird. Für ihn hat die lebensphilosophische

Kritik nicht einfach die Vernunftphilosophie überwunden, sondern den Blick dafür frei gemacht, letztere anders als nur formal und dualistisch lesen zu können. Plessner setzt an der systematisch integrierenden Rolle der Urteilskraft in Kants Philosophie an, um sie über sich hinauszuführen. Sie kann so nicht nur im historischen Lebensprozess situiert werden, sondern auch als Muster für die philosophische Welterkenntnis von Personen reformuliert werden. Zwischen den modernen Forschungsunternehmen besteht kein gerichtlich auflösbarer Widerspruch, sondern ein Widerstreit, der der Bewahrung der Würde personaler Lebewesen bedarf. Auch in Nietzsches Philosophie entdeckt Plessner einen immanenten Hebel, nämlich den der Souveränität im europäischen Geist. Diese freigiebige Selbstüberwindung aller geschichtlichen Zurechnungen auf die eigene Schöpferkraft des Menschen befreit ihn von seinem Zirkel zu allen möglichen Selbstermächtigungen. Nietzsches Souveränität neuer Weltgewinnung überstrahlt so interpretiert seine Anthro-Genese der Triebe, Verdrängungen, Sublimierungen und Ressentiments von Anthropoiden, in der sich seine Wirkungsgeschichte verkehrt hat.

Die Existenzphilosophie macht die Unvertretbarkeit und Einzigartigkeit des Menschen in seinem freien Tun stark gegen die anonymen Verhaltenszwänge in der Massengesellschaft und deren konformistische Ausreden. Ihre therapeutische Besinnung auf das Private und die je individuelle Innenwelt kann zum Asyl oder zur Regeneration für einen erneuten Einsatz in der Öffentlichkeit der Außen- und Mitwelt werden. Bei Jaspers geht sie von Grenzsituationen aus, die die Lebensführung erschüttern. Deren funktionales Pendant liegt bei Plessner, der mit Jaspers einen „ärztlichen Blick“ (Foucault) teilt, in den Lebenssituationen des ungespielten Lachens und Weinens vor. Was Plessner nicht ausführt, nur indirekt anzeigt, darin liegt Jaspers' Stärke: in der Erhellung spezifisch existenzieller Kommunikation und Liebe als Kampf mit einem für mich unvertretbaren und daher mein Selbst bildenden Du. Während Jaspers die Vernunft nicht durch die Existenz ersetzt wissen, sondern zum Ausgleich bringen wollte, radikalisierte Heidegger die Existenz phasenweise, zunächst individuell, dann gemeinschaftlich und schließlich seinsgeschichtlich. Demgegenüber fundierte Plessner die Existenz im Lebensprozess vom Standpunkt einer leiblich und geistig teilbaren Mitwelt. Gleichwohl gibt es, bei allen Gegensätzen, strukturell und funktional auch vergleichbare Problemlagen in Heideggers und Plessners Philosophien, die man umso besser erkennt, wenn man von Max Schelers (gegenüber Edmund Husserl) neuer Phänomenologie ausgeht. Schelers *ordo amoris* enthält Drittheiten, die aus den üblichen Fehlalternativen des Entweder-Oder hinausführen, insbesondere die Figur der Ek-stasis, die Plessner und Heidegger gegensätzlich transformieren. In der heutigen Diskussion fehlt dieser

systematische Transformationszusammenhang völlig, was zu Fehlzuschreibungen (bei G. Agamben, J. Derrida, H. Schmitz und P. Sloterdijk) geführt hat.

Die letzten beiden Kapitel stellen einen systematischen Vergleich der Problemlage in den Philosophien von John Dewey und Helmuth Plessner an, zunächst in deren Naturphilosophien, sodann in ihren politischen Philosophien. Beide haben unabhängig voneinander die zentrale Frage behandelt, welcher neuen Aufgabe sich die Philosophie stellen muss, wenn die bis heute andauernde Wirkungsgeschichte Darwins stimmen sollte. Nehmen wir an, die Annahme sei richtig, dass die geistig-kulturelle Lebensform von Menschen in der Natur entstanden ist und sich auch künftig in der Natur halten können muss. Dann gilt es, die Natur neu zu denken, allerdings nicht so, wie sich dies Physikalismus und Biologismus vorstellen. Die Aufgabe besteht dann vielmehr darin, Natur so neu zu entwerfen, dass sie die irreduziblen Qualitäten von Leben und Geist wirklich ermöglichen kann. Diese wirkliche Ermöglichung von geistigem Leben schließt es gerade aus, die Natur auf ihre Rolle als Materie und Physis zu beschränken. Umgekehrt kann dann auch nicht der Mensch die Rolle Gottes unabhängig und außerhalb von der Natur übernehmen. Stattdessen wird zwischen drei „plateaus“ (Dewey) oder „Stufen“ (Plessner) unterschieden, zwischen der physikalischen (anorganischen), psycho-physischen (lebendigen) und der geistig lebenden Natur. Diese Unterscheidung wird so getroffen, dass ein Zusammenhang zwischen den Plateaus wirklich möglich wird. Die dritte Ebene, die geistige Lebensform, antwortet geistig im Verhalten auf ihren Bruch mit den beiden anderen Ebenen, an die sie zugleich gebunden bleibt. Die geistige Lebensform sei daher auch künftig auf die stets erneute Differenz (zwischen Präkarem und Stabilem: Dewey; zwischen Unmittelbarem und Vermitteltem: Plessner) in der Erfahrung von Natur im neuen Sinne angewiesen. In der geistigen Lebensform bleibe die Natur im Ganzen eine offene Unbekannte, die die geistige Lebensform infrage stellt. Wenn aber die Natur im neuen Sinne nicht die Antwort aller Antworten, d. h. Antwortlichkeit, sondern die Frage aller Fragen, d. h. Fraglichkeit, darstellt (Krüger 2006b), dann bedarf die moderne Gesellschaft einer neuen öffentlichen Gewaltenteilung und zivilgesellschaftlicher Initiativen, um die Verhältnisse zur äußeren und eigenen Natur grundsätzlich zu transformieren. Statt geistige Kultur durch immer neue technische Reduktionen abzuwerten, geht es um ihre Erneuerung in der öffentlichen Kommunikation zwischen den Laien- und Expertenkulturen. In der gleichzeitig ökologischen, kapitalökonomischen und politischen Krise ist sie das Entwicklungspotential zum Neuanfang.

**Teil I: Die naturphilosophische Fundierung der
personalen Lebenssphäre**

Vorwort zum ersten Teil

In dem folgenden Teil des vorliegenden Buches sind die ersten vier Kapitel der Interpretation des naturphilosophischen Hauptwerkes von Plessner gewidmet. In den *Stufen des Organischen und der Mensch* werden die lebensweltlichen Ermöglichungsstrukturen für bio-anthropologische Vergleiche zwischen der personalen Lebenssphäre von Menschen und non-humanen Lebensformen in der Pflanzen- und Tierwelt rekonstruiert. Diese Naturphilosophie stellt eine phänomenologische und dialektische Hermeneutik der belebten Natur im Unterschied zu und Zusammenhang mit der unbelebten Natur dar. Die Hypothese, dass lebende Körper ihre eigene Grenze realisieren, eröffnet Spektren des Grenzüberganges zwischen vollständiger Abschließung und vollständiger Öffnung des Organismus gegenüber der Umwelt. Sie wird durch verschiedene Organisations- und Positionalitätsformen prozessphilosophisch entfaltet, bis am Ende die exzentrische Positionalitätsform als wirkliche Ermöglichung personalen Lebens erschlossen werden kann, in dem die bio-anthropologischen Vergleiche angestellt werden. Die exzentrische Positionalität besteht funktional gesehen aus einem Strukturbruch, der die Betroffenen in Verschränkungsaufgaben stellt, deren stets erneute Lösung eines geschichtlichen Prozesses bedarf. Diese geschichtliche Verwirklichung der exzentrischen Positionalität kann in den drei anthropologischen Grundgesetzen der natürlichen Künstlichkeit, der vermittelten Unmittelbarkeit und des utopischen Standortes eingesehen und verstanden werden. Die Grenzen der personalen Verhaltensbildung treten in den qualitativen Lebenserfahrungen des ungespielten Lachens und Weinen hervor.

Die Kapitel 5 bis 7 stellen das naturphilosophische Hauptwerk in seinen transdisziplinären Kontext mit Erfahrungswissenschaften, deren Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen die moderne personale Lebenssphäre beeinflussen. Es war als ein philosophisch-anthropologischer Beitrag zu der transdisziplinären Rahmenwissenschaft von der Personalität des Menschen konzipiert, die von den Bio- und Medizinwissenschaften über die Sozial- und Kulturwissenschaften bis zu den Geisteswissenschaften hätte reichen können, wäre diese Kooperation dann nicht durch den Nationalsozialismus verhindert worden. Besonderes Augenmerk wird auf die Rekonstruktion der Systematik gelegt, der gemäß sich Plessners Philosophische Anthropologie zur klassischen Psychoanalyse positioniert hat, vor allem kritisch, was den kausalen Erklärungsanspruch, und kooperativ, was den Verstehensanspruch der Psychoanalyse betrifft, woraus sich für die nachklassische Konstellation lernen lässt. Auch Plessners systematische Auseinandersetzungen mit Uexkülls neuer, antidarwi-

nistischer Biologie geben Gelegenheit, noch immer aktuelle Erweiterungen der Evolutionstheorie in Erinnerung zu rufen. Dies betrifft auch den wichtigen Unterschied und Zusammenhang zwischen biotischen Umwelten, soziokulturellen Umwelten und philosophisch erschlossenen Welten, deren Offenheit fragmentarisch bleibt.

Schließlich komme ich in den Kapiteln 8 bis 10 auf meinen Entwurf der Philosophischen Anthropologie als des lebensweltlichen Forschungsrahmens für die neurobiologische Hirnforschung, die vergleichende Primatologie und die Kognitionswissenschaften der Gegenwart zurück (Krüger 1993, 2007 u. 2010). Nachdem sich der Rauch der Fehlalternative, entweder unbedingte Freiheit oder unbedingter Determinismus, über der öffentlichen Diskussion dieser Hirnforschung von vor eineinhalb Jahrzehnten gelegt hat, kann man zu den ungelösten grundlagentheoretischen Problemen zurückkehren. Die Neurobiologen konnten von Anfang an nicht ihre kausalen Erklärungsansprüche einlösen, da sie zunächst einmal zurecht Modelle entwerfen, nach denen sie die selbstreferentielle Funktionsweise des Gehirnes verstehen können. In dieser Funktionsweise kann das neurophysische Korrelat für diejenige Selbstreferenz bestehen, die auch im personalen Selbstbewusstsein und der Sprache Fremdreferenz ermöglicht. Der Unterschied und Zusammenhang zwischen Mitmachen, Nachmachen und Nachahmen oder Darstellen könnte eine Brücke in die Primatologie bauen, in der die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Menschen und Menschenaffen umstritten bleiben. Schließlich haben sich die Kognitionswissenschaften der beiden letzten Dekaden darum bemüht, ihre Reduktion des Geistes auf das Rechnen dadurch zu relativieren, dass sie die Kognition als *embodied*, *embedded*, *extended* und *enactive* verstehen. Dabei handelt es sich aus der Philosophischen Anthropologie um willkommene und endliche Wiederentdeckungen.

Wenngleich ich mich im 1. Kapitel der Biophilosophin Marjorie Grene in ihrem Urteil anschließe, dass Plessners Naturphilosophie in ihrer Bedeutung mit den großen Würfeln in Alfred North Whiteheads Prozessphilosophie und Maurice Merleau-Pontys Leibeshänomenologie vergleichbar ist, liegt umso mehr eine Parallelentwicklung dieser Philosophischen Anthropologie der Negativität des Absoluten mit John Deweys Metaphysik der Differenz vor. Darauf gehe ich im vierten Teil des vorliegenden Buchs ein.

1 Einführung in und Überblick über das naturphilosophische Hauptwerk

Die Stufen des Organischen und der Mensch

1.1 Zum Thema des Lebens

Das *Leben* ist heute nicht mehr wie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ein Zauberwort, in dessen Zeichen man sich eine quasi mythologische Einheit gegen die dualistischen Trennungen in Materie und Geist, in Physisches und Psychisches versprechen konnte. Das Thema des Lebens war schon damals Gegenstand von vergleichsweise begrenzten Rationalisierungsprozessen und wurde in seiner unmittelbaren Mobilisierung sogleich aufgeteilt in arten-, rassen-, klassen- und kulturantagonistische Auslegungen. Der Kampf der je eigenen Interpretation gegen andere ideologische Deutungen des Lebens ging in Kriegen und im Zivilisationsbruch unter. Am Ende des 20. Jahrhunderts schien es so, als könne das Leben mehr und mehr zu fließen und zu gedeihen kanalisiert werden. Die neoliberale Globalisierung versprach allgemeine Prosperität im Leben früher oder später überall. Die biologische Rationalisierung des Lebens wurde unter dem medizinischen Vorzeichen zu helfen akzeptabel gemacht. Die Demokratie schien, sich von selbst auszubreiten, und die nachwachsenden Generationen begeisterten sich an der Utopie, in der digitalen Community der Transparenz wie in einer Schwarmintelligenz aufgehen zu dürfen.

Nachdem im letzten Jahrzehnt diese Versprechen einer allgemeinen Verbesserung des Lebens in die Permanenz von Krisenmodi geführt haben, liegt die Frage erneut nahe, was es mit dem Thema des Lebens in seinen vielfältigen Dimensionen grundsätzlich auf sich hat. Leben als Objekt zu rationalisieren und – an es appellierend – es als Subjekt zu mobilisieren, beides hat Grenzen, die einzusehen einen anderen philosophischen Weg als den dualistisch trennenden oder den einheitsmythologischen Zugang erfordert. Die Grundüberzeugung von Helmuth Plessner bestand darin, Lebensphänomene gerade dann qualitativ erfahren, differenziert verstehen und in ihren kritischen Veränderungen begreifen zu können, wenn sie weder in dualistische Trennungen noch in Einheitsmythen aufgelöst werden. Er sah die philosophische Aufgabe darin, die Lebensmannigfaltigkeit so zu explizieren, wie sie Personen in ihrer Lebensführung schon immer implizit begegnen kann. Diese „naive“ Art und Weise von

Personen, ihr Leben in der Welt zu führen (Plessner 1975, 27, 331)¹, wird in der Moderne durch die selbstbewusste Reflexion auf Individualität und die erfahrungswissenschaftlich-technischen Handlungsmöglichkeiten infrage gestellt. Plessners philosophischer Weg, Lebensphänomene anzuschauen, zu verstehen und in ihrem Prozess zu begreifen, wird angesichts dieser Infragestellungen absolviert.

Auf Plessners philosophischem Weg erfolgt mithin eine doppelte Kritik, einerseits an der Naivität einer unkritischen Lebensführung, die sich dem Schein ihrer zufällig eingewöhnten Vorurteile überlässt, andererseits an den überzogenen Ansprüchen, durch reine (lebensfremde) Reflexion und erfahrungswissenschaftliche Bestimmung den Personen ihre Lebensführung abnehmen zu können. Stattdessen zielt Plessner auf eine kritische Artikulation und philosophische Orientierung desjenigen *common sense* (XIX, XXII) ab, den auch künftig alle möglichen Spezialisten als Laien ihrer Lebensführung miteinander teilen können, wenn sie sich nicht ihrer Personalität und der Qualität ihres Lebens berauben lassen.

Aus der Vielfalt von Plessners auch sozial-, kultur- und geschichtsphilosophischem Lebenswerk interessiert hier im Folgenden seine naturphilosophische Thematisierung von Leben in der unbelebten und belebten Natur. Plessner hatte nicht nur als Philosoph die damals berühmtesten philosophischen Paradigmen vom Neukantianismus (Wilhelm Windelband) über den Neovitalismus (Hans Driesch), die Phänomenologie (Edmund Husserl) und die lebensphilosophisch-geschichtliche Hermeneutik (Wilhelm Dilthey in Georg Mischs Interpretation) bis hin zu dem sozialphilosophischen Begründungsproblem der Soziologie (bei Max und Alfred Weber) durchlaufen. Er war auch Biologe, so dass er in teilnehmender Beobachtung rekonstruieren konnte, welche Qualitäten lebendiger Phänomene von den Biowissenschaften vorausgesetzt werden, wenn sie diese Phänomene durch empirische Reduktion experimentell feststellen und bestimmen. Umso wichtiger war es ihm, bei der Übertragung experimenteller Erfahrungen in die Natur, in andere Handlungsbereiche der Gesellschaft und in die personale Lebensführung empirische Ergebnisse erneut qualitativ in die Lebenssphäre von Personen einzuordnen.

Seine Naturphilosophie *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) enthält am Anfang den Arbeitsplan einer „Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und

¹ Im Folgenden beziehen sich alle im Text dieses Kapitels in Klammern gesetzten Seitenzahlen auf Helmuth Plessner (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928], Berlin/New York.

Weltgeschichte“ (30, zum Arbeitsplan siehe Wunsch 2017) und mündet im Schlusskapitel über *Die Sphäre des Menschen* (288) in die naturphilosophische Fundierung der Philosophischen Anthropologie, worauf nicht nur „der Mensch“ im Haupttitel, sondern auch der Untertitel des Werks *Einleitung in die philosophische Anthropologie* verweist. Unter einer *Lebenssphäre* wird die hybride Einheit von Lebenssubjekt und seiner Gegenwelt verstanden (66, 201, 244). Angesichts dieses Bogens vom Anfang bis zum Ende des Buches lautet die zentrale Frage: *Wie ist das personale Leben von Menschen in die unbelebte und belebte Natur derart gestellt, dass der geschichtliche Aufgabencharakter dieses Lebens verständlich wird?* Geistig gesehen ist dieses Leben auf Abstand von Körperbestimmungen (in Raum und Zeit) und auf Distanz zu leiblichen Verhaltensrichtungen (in Raum- und Zeithaftigkeit) gestellt. Dank dieses Abstandes und jener Distanz können Körper und Leibesrichtungen bestimmt werden. Sie werden aus einem geistigen Koordinatensystem (z. B. aus einer Physik und Psychologie) heraus erkannt, das selber ablösbar von den sinnlichen und situativen Eigenschaften der Körper und Leiber ist. Aber zugleich muss sich personales Leben als *Leben* in Körperlichkeit (vertretbar, austauschbar, ersetzbar) und in Leiblichkeit (unvertretbar, nicht austauschbar, unersetzbar für die Betroffenen) verwirklichen können. Plessner formuliert am Ende seines Buchs Ausdrücke für diese Problemlage in der personalen Lebenssphäre, die berühmt geworden sind: Die *exzentrische Positionalität* werde durch *natürliche Künstlichkeit*, *vermittelte Unmittelbarkeit* (bzw. *indirekten Direktheit*) und einen *utopischen Standort* (zwischen Nichtigkeit und Transzendenz) verwirklicht. Seine originäre Lösungsrichtung lautet: Statt in Natur und Kultur, statt in Vermitteltheit und Unmittelbarkeit, statt in Nihilismus und Religion auseinanderfallen zu müssen, kommt es im personalen Leben auf die geschichtliche Verschränkungen dieser Gegensätze im Vollzug an. Darauf komme ich in diesem Kapitel unter 1.6. und ausführlich im 3. Kapitel des ersten Teils zurück.

Um den Einstieg in Plessners naturphilosophisches Hauptwerk zu erleichtern, kann die Zurückweisung von Erwartungen hilfreich sein, die aus den Philosophien einer absoluten Identität oder absoluten Differenzialität kommen. Plessner denkt kategorial weder die Differenzialität von Phänomenen unter dem Primat ihrer Identität (wie Hegel) noch die Identität von Phänomenen unter dem Primat ihrer Differenzialität (wie Derrida). Vielmehr expliziert er für die Überwindung einer vollständigen Disjunktion (etwas sei *entweder* materiell *oder* geistig, *entweder* physisch *oder* psychisch) konkrete Drittheiten, also keine „Generalnenner“ allen möglichen Seins (152). Diese Drittheiten werden in der personalen Lebensführung implizit dafür in Anspruch genommen, sich qualitativ orientieren zu können. Sie bezeichnen strukturell einen Bruch (*Hiatus*, 292),

der schon immer eine Aufgabe für die Verhaltensbildung von Personen stellt. Seine Überbrückung muss von den Betroffenen in ihrem Tun und Lassen auf eine bestimmte Weise *vollzogen* werden, ohne dass sie aber die Funktion der Überbrückung in ihrer Generationenfolge für alle Zukunft, d. h. absolut, wirklich festlegen können. Für die von dieser Lage Betroffenen übersteigt die Fraglichkeit, in den Bruch gestellt zu sein, ihre Möglichkeit, darauf abschließend zu antworten, obgleich sie hier uns jetzt zu antworten haben. Daher bleibe personales Leben auch in Zukunft geschichtlich offen, allerdings nicht auf beliebige, sondern die Not des Bruches wendende Weise.

Plessners scharfe Kritik an den Ideologien vom Ende der Geschichte, sei es durch den Dogmatismus der Vernunft, sei es durch den Fanatismus eines Glaubens, auch in einem atheistischen Menschenbild, das den Menschen durch Wissenschaft und Technik zu Gott machen will, ist Kants Einsicht in die Antinomien der reinen Vernunft verpflichtet, aus denen schon immer und stets von Neuem dieser Dogmatismus oder jener Fanatismus einen notwendig scheinhaften Ausweg verspricht. Dabei enthält Plessners ungewöhnliche Figur vom Bruch in der Natur und seiner in Grenzen verwirklichtbaren, daher erneut ergänzungsbedürftigen Verschränkung ein Naturverständnis, wie es innerhalb reduktiver Naturalismen und innerhalb des dualistischen Mainstreams der westlichen Moderne nicht möglich ist. Es erfordert eine Kombination aus der phänomenologischen Deskription von Qualitäten der Lebenserfahrung, „Anschauung“ genannt, mit dem hermeneutischen Erschließen, wie verschieden die beschriebenen Lebensphänomene gedeutet werden können, und mit der dialektischen Ordnung von Kategorien, die qualitativ verschiedene Phänomenbereiche im Hinblick auf die Ermöglichung lebendiger Ganzheiten durch Negativität systematisch darstellen. Kurzum: Es handelt sich hier um eine phänomenologische und dialektische Hermeneutik der Natur.

Dieser naturphilosophische Zugang zum Leben ist nicht nur aktuell, weil sich die biomedizinischen Lebenswissenschaften das Thema des Lebens angeeignet haben, während ein großer Teil der Philosophie und Sozial- und Kulturwissenschaften es seit dem *linguistic turn* in einer Vielzahl weiterer *turns* geräumt hat. Plessners Naturphilosophie bleibt auch als Alternative zu Heideggers Existenzphilosophie interessant. Heidegger hatte 1927 in seinem Buch *Sein und Zeit* eine zu erwartende philosophische Anthropologie vorab dem Primat seiner Fundamentalontologie der Existenzialität unterstellt. Darauf antwortete Plessner im Vorwort seiner *Stufen* 1928, er könne Heideggers Grundsatz nicht anerkennen,

dass der Untersuchung außermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse. Diese Idee zeigt ihn [Heidegger: HPK] noch im Banne je-

ner alten Tradition (die sich in den verschiedensten Formen des Subjektivismus niederschlagen hat), wonach der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich im Blick auf das Erfragte Liegende ist. Wir verteidigen im Gegensatz dazu die These – die der Sinn unseres naturphilosophischen Ansatzes und seine Legitimation ist –, dass sich der Mensch in seinem Sein vor allem anderen Sein dadurch auszeichnet, *sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein*, durch eben diese Exzentrizität seiner Lebensform sich selber als Element in einem Meer des Seins vorzufinden und damit trotz des nichtseinsmäßigen Charakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt zu gehören. (V–VI)

Die dann noch Jahrzehnte anhaltende Heidegger-Plessner-Kontroverse trifft das Grundproblem modernen Philosophierens. Wie verhält sich die Frage danach, ein Selbst sein oder nicht sein zu können, zu der Unterscheidung zwischen Eigenem, Anderem und Fremdem? Woher kommt in der westlichen Moderne die Ermächtigung dazu, das *eigene* Selbst sein zu können, für primär zu halten? – Es wird zumeist für so primär gehalten, dass man nicht nur das Andere und Fremde an einem selbst, das nicht selbst sein kann oder soll, zu beherrschen sucht, sondern auch das Andere und Fremde außer dem eigenen Selbst, das Selbst sein kann, sich nicht von selbst zeigen und nicht selbst sein lässt. Charles Taylor unterscheidet heute dieses von Anderem und Fremdem „abgepufferte Selbst“ von einem für Anderes und Fremdes „porösen Selbst“ (Taylor 2009, 899ff.). Plessner geht im 2. Kapitel der *Stufen* sehr genau der ontologischen und erkenntnistheoretischen Problemlage nach, die zur dualistischen Verfestigung der Privilegierung des *eigenen* Selbst führt (siehe Schürmann 2017). Das erkenntnistheoretische Hauptargument dafür bestand in dem zweifellos selbstreferentiellen Charakter personalen Bewusstseins, der im 20. Jahrhundert auf die ebenso zweifellos gegebene Selbstreferenz in der Sprache erweitert wurde. Für Plessner ist spezifisch, dass er die selbstreferentielle „Immanenz des Bewusstseins“ (328–331) gerade für denjenigen Vollzug hält, der die Referenz auf Anderes und Fremdes ermöglicht, statt ins Eigene abzuschließen. Die „Selbsteinsperrung“ ins vermeintlich Eigene und „Selbstaussperrung“ (48, 50) vom vermeintlich Andern und Fremden komme durch die Verdinglichung des Bewusstseins zu einem „Kasten“ oder einer „Kammer“ (67) zustande, statt Bewusstsein als den Vollzug der Verschränkung zu begreifen (70f.). Ähnlich gehört für Plessner der idiomatische Selbstaussdruck in der Vielfalt der Sprachen zu den geschichtlich pluralen Verwirklichungsbedingungen, um in der Sprache propositionale Aussagen machen zu können statt diese zu verunmöglichen (340f.). Mit John L. Austin gesprochen: Performativität ermöglicht Konstativität, statt sie zu vereiteln (Krüger 2001, 1. Kap.).

1.2 Die naturphilosophische Originalität der *Stufen*

Die berühmte amerikanische Philosophin der Biologie Marjorie Grene hat die naturphilosophische Originalität von Plessners *Stufen* bereits herausgearbeitet. Sie stellte dieses Werk in eine Reihe mit den Naturphilosophien von Alfred North Whitehead und Maurice Merleau-Ponty. Im Unterschied zu *Wissenschaftstheorien* der Naturwissenschaften stünden oder fielen die modernen *Naturphilosophien* des 20. Jahrhunderts mit ihrer Antwort auf die Frage, worin die Spezifik des Lebens *im* Leben, nicht allein in einem Labor oder in einer Selbstreflexion expliziten Wissens, bestehe. Naturphilosophien stellten das alte Problem, wie lebendige Gegenstände nicht nur im physikalischen Sinne räumlich und zeitlich bestimmt sein können, sondern ihren eigenen Ort und ihre eigene Zeit haben können, auf neue Weise, da cartesianische Entweder-oder-Alternativen an der Lebendigkeit von Gegenständen scheitern (Grene 1966, 252–254). Solche Gegenstände *leben* nicht dadurch, dass sie *entweder* psychisch *oder* physisch *sind*, sondern indem sie *sich* verhalten. *Lebewesen* stellten sich in ihrem Verhaltensvollzug sowohl physisch als auch psychisch dar, weshalb sie eines anschauenden und verstehenden Zuganges bedürfen. Erst in diesem Rahmen würden die Methoden der Reduktion spezifisch lebendiger Phänomene auf physikalische und chemische Tatsachen sinnvoll (Grene 1974, chap. XVI–XVIII).

Das Besondere an Plessners Naturphilosophie zeige sich zunächst darin, so Grene, dass sie den folgenden klassischen Gegensatz überwinde: Leben bestehe entweder aus einem *Mechanismus* oder aus einer *Teleologie* der Selbstzweckhaftigkeit. Demgegenüber handele Plessners Naturphilosophie von signifikanten *Formen* des Lebens, d. h. von unterschiedlichen Arten und Weise zu *leben*, mit hin Leben zu *vollziehen*. In solchen Formen können mechanische und immanent teleologische Zusammenhänge ineinandergreifen. Merleau-Ponty habe in seiner Leibeshänomenologie diese Orientierung an der signifikanten Lebensform von Plessner indirekt übernommen (Grene 1966, 251). In der Tat verweist Merleau-Ponty in seinen Hauptwerken nicht direkt auf Plessners *Stufen*, wohl aber auf kleinere Arbeiten Plessners. So übernimmt Merleau-Ponty von Plessner das Verständnis des Leibes als „Umweltintentionalität“ (Merleau-Ponty 1966, 272 mit Verweis auf Plessner 1982c) und die „Verständlichkeit“ des Zusammenhangs zwischen Situation und Reaktion als „Sinn“ (Merleau-Ponty 1976, 148 mit Verweis auf Plessner 1983f). Gleichwohl wird das Defizit von Merleau-Ponty an einer Rezeption von Plessners *Stufen* durch einen der bekanntesten Neopragmatisten der Gegenwart, Richard Shusterman, bestätigt, wenn er Merleau-Pontys Leibeshänomenologie nicht nur gegenüber cartesianischen Trennungen würdigt, sondern auch dafür kritisiert, dass ihr der reflexive Abstand gegenüber dem Leib vom Standpunkt der „Person“ (293) und ihrer „Mitwelt“ (300–305)

fehle, den aber Plessner in seinen *Stufen* entwickelt hat (Shusterman 2008, chapt. 2; Shusterman 2010, 207–212).

Das zweite Besondere an Plessners Naturphilosophie, so Grene weiter, bestehe darin, dass sie einen weiteren alten Gegensatz in der Thematisierung des Lebens überwinde: Leben sei entweder als ein Organismus, der sich selbst organisiert (*Organizismus*), oder als determiniert durch die Umwelt, an die sich Organismen anpassen und von der sie selegiert werden (*Milieu-Theorien*), zu begreifen. Diese Überwindung gelinge Plessner dadurch, dass er die Lebendigkeit von Körpern in dem anschaulichen Tatbestand manifestiert sieht, wie solche Körper ihre *eigene Grenze realisieren* (100–105). Einem lebendigen Körper komme der Übergang zwischen ihm und seinem Medium bzw. seinem Umfeld selbst zu, insofern er sich nach außen und nach innen sowohl öffnen als auch schließen kann. Indem ein Körper dadurch lebt, dass er sich über ihn hinaus und in ihn zurück zu setzen vermag, sich auf diese Weise nicht nur raumhaft, sondern auch zeithaft in seinen Verhaltensrichtungen vorweg und hinterher sein kann (128–130, 176–180), werde von Anfang an das Zusammenspiel zwischen der Binnengliederung des Organismus und seinem Verhaltenspotential in der Umwelt eben als Grenzfrage aufgerollt (Grene 1966, 268). Die Stärke des Ansatzes liege in der Durchführung des Grenzzusammenhanges zwischen den Organisationsformen (Binnengliederungen der Organismen) und den Positionalitätsformen (Verhaltensweisen in der Umwelt) in beide Richtungen, aber auf eine kontingentere Weise, als es die biologische Rede von Anpassung und Selektion gestatte (ebd.). Durch die Öffnung und Schließung der Organisationsformen, durch die Dezentralisierung und Zentralisierung der geschlossenen Organisationsform in Positionalitätsformen werde das seit Aristoteles klassische Thema der pflanzlichen und tierlichen Lebensformen auf neue Weise für die moderne Lebenswelt eingeholt, ohne nämlich einen letzten Bewegter oder eine höchste Substanz im Kosmos annehmen zu müssen.

Schließlich treibe Plessner seinen Grundgedanken der je eigenen Grenzrealisierung lebendiger Körper nicht nur durch funktional nötige Korrelationen zwischen Organisations- und Positionalitätsformen hindurch, sondern auch bis in diejenige Grenze hinein, die er eine *exzentrische Positionalität* (292–295, 300–302) nennt. Damit trete in der Positionalitätsform höher entwickelter Tiere ein Strukturbruch in der leiblichen Konzentrik hervor, d. h. ein Hiatus in der leiblichen Einheit von Organismus und Umwelt, in dem die personale Lebenssphäre von Menschen möglich werden kann. Dieser Bruch in der leiblichen Konzentrik erfordere allerdings, sich aus der leiblichen Einheit des eigenen Organismus mit seiner Umwelt heraus setzen zu können, aber wohin und in welche Zeitlichkeit?: In ein Ex-Zentrum des „Nichts“ (294) an raumzeitlichen

Bestimmtheiten, in eine „Negativität der Sinne“, die das hier und jetzt Anwesende vom Abwesenden her beurteilt (Grene 1966, 274). Plessner hatte anhand von Wolfgang Köhlers Schimpansen-Versuchen herausgearbeitet, dass es ihrer zweifellos vorhandenen Intelligenz nicht an leiblich positivem Sinn mangle, sondern an dem „Sinn für das Negative“ (270), d. h. an der Leere des Raumes und an der Unerfülltheit der Zeit. Plessners Entdeckung des Hiatus, so Grene, der personales Leben ermögliche, wenn er geistig überbrückt werden kann, werde erst durch eine soziokulturelle Formierung der *Mitwelt* bestimmbar (Grene 1966, 274).

Damit überschreite Plessners Projekt die *Philosophie der Biologie* in eine *Philosophische Anthropologie* für alle möglichen Humanwissenschaften, unter deren Titel Plessner berühmt und zum wichtigsten Konkurrenten von Martin Heidegger geworden ist. Marjorie Grene hatte nach einem Zoologie-Studium selbst 1931–1933 bei Heidegger und Karl Jaspers in Deutschland studiert, sich in den USA über Existentialismus promoviert und unter dem Eindruck von Michael Polanyi eine Wende in die Philosophie der Biologie vollzogen, in der sie sich von Plessner, Adolf Portmann und Erwin Strauss inspirieren ließ. Sie arbeitete der synthetischen Theorie der Evolution (Ernst Mayr) vor, ohne fälschlicher Weise das Wissen als Gewusstes mit seinem realen Gegenstand zu verwechseln (Grene 2002). Die Vermeidung des schlechten Zirkels, auf Grund dieser Verwechslung im Namen der wahren Evolution sprechen zu können, brachte ihr die seltene Ehre ein, dass ihr Werk in der berühmten *Library of Living Philosophers* 2002 diskutiert wurde.

Umso interessanter ist Grenes frühe Analyse der Gründe dafür, warum Heideggers Existenzialphilosophie zunächst für den Zeitgeist in Kriegszeiten resonanzreicher als Plessners Philosophische Anthropologie sein konnte, sich dies aber auch ändern könne. Was Heidegger seiner dramatischen Reflexion auf die je eigene Existenzialität vorbehalten habe, nämlich dem Schicksal zu trotzen, dem die je eigene Individualität in ihrem Zukunftsbezug auf ihre eigene Sterblichkeit ausgesetzt ist, all dies rekonstruiere Plessner als Strukturmomente, die bereits in den vorpersonalen Lebensformen für eine Dynamik im Lebensprozess als Ganzem sorgen, bevor Personen darüber auch noch als über ihre Eigentlichkeit reflektieren können (Grene 1966, 260, 267). Durch Plessners philosophische Einsicht in die lebendige Natur und unsere Stellung in ihr könne sich die Haltung im Lebensprozess zu ihm im Ganzen ändern. Die persönliche Reflexion auf die je eigene Existenzialität gestalte sich gegenüber anderen viel offener als in Heideggers *Sein und Zeit*, wenn man mit Plessner einsehe, inwiefern alle Lebewesen schon vorreflexiv ihrer Individualisierung, Sterblichkeit und ihrem Zukunftsbezug im Lebensprozess ausgesetzt sind (Grene 1966, 250,

276). Die eigene Existenzialität müsse nicht wie bei Heidegger durch die Angst vor dem eigenen Tod entdeckt werden, sondern könne wie bei Plessner im Lachen und Weinen als den Erfahrungen der eigenen Verhaltensgrenzen einsetzen (Plessner 1970).

Plessner beginnt die *Stufen* mit einem Verweis auf den damals, im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, noch virulenten Zaubercharakter, der im epochal angerufenen *Leben* zum Ausdruck gekommen (3f.) und in Henri Bergsons Philosophie der kreativen und intuitiven Evolution ausformuliert worden sei (8f.). Plessners phänomenologisch anschauernd und hermeneutisch verstehender Zugang zum Lebendigen zielt auf die philosophische Erkenntnis der irreduziblen Qualitäten in der Erfahrung des Lebendigen, die selbst eine lebendige ist, ab. Er, der selbst auch Zoologe war und lange mit dem niederländischen Verhaltensforscher Frederik Jacobus Johannes Buytendijk zusammengearbeitet hat, bejaht, dass der biologisch-naturwissenschaftliche Zugang empirisch durch Methoden der Reduktion solcher Qualitäten auf messbare und feststellbare Tatsachen erfolgt, da so präzise reproduzierbare und verwertbare Erfahrungserkenntnisse entstehen. Daraus ergebe sich aber gerade die Aufgabe einer „Kooperation“ (70) zwischen den Biowissenschaften und der Philosophie der lebendigen Natur, in der nicht die eine Seite die andere ersetzen kann. Auch Biologen bewältigen ihre personale Lebensführung nicht durch ihre reduktiven Methoden. Sie setzen eine qualitative Spezifik lebendiger Kontexte nicht nur in ihrem Leben, sondern auch in ihrem Beruf voraus, um sinnvoll reduzieren zu können. Ebenso könne es nicht umgekehrt die Aufgabe der modernen Naturphilosophie sein, unabhängig von und vor jeder biowissenschaftlichen Erfahrungsart die Wesensspezifik lebendiger Phänomene rein spekulativ aus metaphysischen Annahmen deduzieren zu wollen. Vielmehr habe eine solche naturphilosophische Deduktion sowohl im Hinblick auf die biologisch fassbare Erfahrungsart (Ontik) als auch unter dem Gesichtspunkt der Realisierung der angeschauten Qualitäten (122) zu erfolgen. Diese Deduktion sei so zu leisten, dass sich *zwischen* der empirisch nötigen Einschränkung auf Mess- und Feststellbares einerseits und der angeschauten Qualität der lebendigen Phänomene andererseits diejenige *Ontologie* des Lebendigen erschließen lasse, die den anschaulichen Tatbestand *wirklich* machen, also von einem bloßen Schein unterscheiden kann (118, 126; vgl. Edinger 2017).

Dabei sei zwar das Einschalten der vorwissenschaftlichen, sogenannt naiven Weltansicht und Lebenserfahrung, die alle möglichen Spezialisten als Laien ihrer Lebensführung miteinander im *common sense* teilen, hilfreich, aber auch nicht das letzte Wort in der Sache (XXII, 26, 51, 118). Die Naturphilosophie lege in ihrem Kategoriennetz jene irreduziblen Erfahrungsqualitäten frei, die sich als

die bleibenden „Vorbedingungen“ bzw. nicht ableitbaren „Voraussetzungen“ der Forschung und der Lebensführung auch künftig erweisen können (72, 88, 114, 301). Daher unterscheidet Plessner klar philosophische Kategorien von empirischen Begriffen. „Kategorien sind keine Begriffe, sondern ermöglichen sie, weil sie Formen der Übereinstimmung zwischen heterogenen Sphären, sowohl zwischen Denken und Anschauen wie zwischen Subjekt und Objekt, bedeuten“ (116, vgl. 65f.).

1.3 Die Theorie der weltoffenen Fraglichkeit personalen Lebens und ihre Methodenkombination

Auf das geschichtsphilosophische Thema einer offenen Zukunft, das Plessner ausdrücklich gegen alle Ideologien von einem Ende der Geschichte vertritt, kommt er in seinem Buch *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931) ausführlich zu sprechen, in dem er das Prinzip der Unergründlichkeit des auch künftig geschichtlichen Lebens für seine Philosophische Anthropologie als verbindlich erklärt (Plessner 1981d, 161, 181–184, 222). Seine Begrenzung der *Verabsolutierung* positiver Erkenntnisse, ganz gleich, ob sie aus der Erfahrungswissenschaft oder aus der metaphysischen Spekulation kommen, ist jedoch auch schon in den *Stufen* in der Kritik an dem traditionellen „Generalnenner“ für „alles Sein“ präsent (152), weshalb es sich für die Lektüre empfiehlt, die Plessner originäre Integration von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik als *Methoden*, nicht als abschließende *Theorien* im Auge zu behalten. Plessners *Theorie* steht und fällt mit dem Offenhalten der Fraglichkeit des Menschen. In aller Gemeinsamkeit personalen Lebens mit non-personalen Lebensformen unterscheidet es sich von diesen in der Erschließung einer Weltoffenheit, aus der heraus die Schaffung der eigenen Umwelt zur stets ergänzungsbedürftigen Aufgabe werde (293f., 310f.). Personales Leben nimmt *öffentlich* die „*Negativität des Absoluten*“ als seine Zukunft ermöglichende Funktionsstruktur in Anspruch. Insofern öffentlich keine positive Ausmalung eines bestimmten Absoluten für alle und ewig vorgeschrieben werde, kann privat die Freiheit der Religionen und Weltanschauungen in ihrer Pluralität ermöglicht werden. In der gottgleichen Realisierung eines positiven Absoluten für alle fiele sich demgegenüber das personale Leben selbst zum Opfer (Krüger 1999, 30–32, 266; Krüger 2001, 108f., 154f.; Krüger 2006c, 26–29). Diese theoretisch konsequente Ausrichtung an der öffentlichen (nicht privaten) Negativität des Absoluten und damit einer offenen Fraglichkeit teilt keine andere der genannten philosophischen Richtungen, die daher oft durch Unverständnis oder falsche Erwartung auf Plessners Instrumentierung ihrer Metho-

den zu einem anderen als dem ihnen geläufigen Zweck reagiert haben. So fehlte Hans-Georg Gadamer, in dessen Hermeneutik Sein, das verstanden werden kann, Sprache ist, der Zugang zur Thematisierung des Menschen in der lebendigen Natur (Gadamer 1990, 448–460; 478), als ob sich Menschen nicht verhalten würden. Jürgen Habermas (in seiner mittleren Schaffensperiode) fehlte bei Plessner die Ableitung der Spezifik des Menschen aus der sprachlichen Intersubjektivität, die man auch als den normativen Maßstab des geschichtlichen Fortschritts verwenden könne, so als gäbe es doch ein *Telos* der Geschichte (Habermas 1987, 138–140).

Plessners Philosophische Anthropologie konnte tatsächlich nicht solche sprach- und geschichtsidealistischen Ansprüche befriedigen, ebenso wenig die szientistische Auffassung, durch erfahrungswissenschaftliche Reduktionen einer freien Gesellschaft die Lösung ihrer Probleme vorschreiben zu können. Reduktive Naturalismen verfallen oft dem schlechten metaphysischen Zirkel, sich selbst für die beste aller selegierten Anpassungen der Natur zu halten, d. h. „die Natur wird bei dieser Erklärung bereits als das vorausgesetzt, was erst kraft der Kategorien möglich“ werden soll (7). Plessners Philosophische Anthropologie dient dagegen der öffentlichen Beratung in einer pluralen Gesellschaft, in der niemand den Anderen ihre personal freie Lebensführung abnehmen kann. Seine *theoretisch originäre Integration* der folgenden vier philosophischen Methoden (Krüger 2006a;) – nimmt man nur öffentlich an ihr teil – hilft, durch Skepsis wider ein positives Absolutum für alle und ewig (346) selbst in der Lebensführung mündig und urteilsfähig zu werden (Krüger 1999; Schürmann 2014):

A) In der Thematisierung geschichtlicher Lebenserfahrung ist es nötig, den *qualitativen Anschauungscharakter* dieser Erfahrung zu erfassen, der in seiner Fülle über dasjenige hinausgeht, was man nach erfahrungswissenschaftlichen Schemata von der *Erfahrung* feststellen und messen (78, 118f.) kann. Plessner funktioniert daher die *Phänomenologie* für die Rekonstruktion der Anschauung des Qualitativen in der Lebenserfahrung methodisch um, ohne theoretisch in Edmund Husserls Dualismus zurückzufallen (V, 28, 30, 118f.). Plessner bleibt aber der Devise verpflichtet, dass sich eine *ursprüngliche Qualität* von Lebenserfahrung für diejenigen, die von ihr in ihrer Lebensführung betroffen sind, nicht einfach ersetzen oder ungeschehen machen lässt, indem diese unmittelbare Qualität aus einer anderen Erkenntnis *abgeleitet* wird oder als *vermittelt reflektiert* wird. Leben fügt sich keinem solchen intellektuellen Fehlschluss. Liebe und Kunstgenuss sind nicht ersetzbar, und wie schwer es wird, mit einem Trauma umzugehen, davon berichtet jede darauf bezogene Psychotherapie (vgl. 37).

B) Fragliche Anschauungen können im Verhalten verschieden verstanden und dem gemäß verschieden beantwortet werden, was zu verschiedenen geschichtlichen Konsequenzen führt. Plessner schließt in dieser Hinsicht an Wilhelm Diltheys lebensphilosophisch-historische *Hermeneutik* an, wie sie von Georg Misch systematisiert wurde (Schürmann 2011, 4. Kap.), von dem er das Prinzip der Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens übernimmt. Hier handelt es sich nicht wie bei Gadamer um eine sprachzentrierte, sondern auf alle möglichen Verhaltensweisen des Ausdrucks und Verstehens erweiterte Hermeneutik (23), in die Plessner die interkulturell universellen Ausdrucksweisen des Lachens und Weinens (Plessner 1982f) einbringt. Sie führt auch aus dem bloßen Relativismus aller Kulturepochen und Soziokulturen von Menschen heraus, denn die jeweilige historische Relativität, insbesondere die des Westens, wird auf eine weltgeschichtlich gemeinsame und offene Zukunft bezogen und dafür neu bewertbar (vgl. Krüger 2013a, im vorliegenden Buch III. Teil).

C) Was man in der personalen Lebensführung (phänomenologisch) angeschaut und (hermeneutisch) verstanden hat – diesen Zusammenhang von Frage und Antwort –, gilt es in der Philosophie *kategorial* zu explizieren (113–114). In den philosophischen Kategorien wird dieser Zusammenhang derart rekonstruiert, dass einerseits die erfahrungswissenschaftlich eingeschränkte Interpretation von Erfahrung ermöglicht wird, andererseits aber zugleich die Qualität der Lebenserfahrung für die personale Lebensführung eine unvertretbare Aufgabe bleibt. Daher ist Plessners „Deduktion“ eine „doppelseitige“ (Mitscherlich 2007, Mitscherlich-Schönherr 2017). Plessner schließt in der Systematisierung der Kategorien an Formen Hegelscher *Dialektik* (115, 305) an, wie sie Josef König in seinem Verständnis der Intuition als einer Verschränkung (Schürmann 2011, 4.3., 5.2.) und Nicolai Hartmann in dem Stufenbau seiner Neuen Ontologie (Wunsch 2015) entwickelt haben, ohne Hegels systematischer Aufhebung in ein positiv wissbares Absolutes zu folgen. Plessners offene Fraglichkeit transformiert statt eines solchen Endes der Geschichte seit seiner Habilitationsschrift (Plessner 1981e) von 1920 Kants Agnostizismus (in der Behandlung der Antinomien reiner Vernunft) in eine Negativität des Absoluten, um nicht wie die meisten seiner Zeitgenossen einem ideologischen Fanatismus oder Dogmatismus anheim zu fallen.

D) Die kategoriale Rekonstruktion von „Lebenserfahrungen“ (28, 30, 37) legt in ihrer systematischen Vernetzung zu einem offenen Ganzen frei, was man für diese qualitativen Erfahrungen an Ermöglichungsstrukturen und Ermöglichungsfunktionen in Anspruch genommen hat. Dieses Verfahren folgt einem „*quasi-transzendentalen*“ Philosophieverständnis (Krüger 2001, 30f., 44, 48, 88f., 92f., 289f.; Krüger 2006a, 204–212). Es ist insofern noch *transzendental*, als

es die Aufgabe der Philosophie in der Rekonstruktion der Ermöglichungsbedingungen von Erfahrung sieht. Aber es ist nur *quasi* transzendental, insofern es sich nicht mehr wie bei Kant auf die naturwissenschaftliche Erfahrungsart beschränkt, sondern auf geschichtliche Lebenserfahrung umgestellt wird. Auch die Antwort auf die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen wird nicht mehr auf das Selbstbewusstsein begrenzt, sondern auf die Strukturen und Funktionen der Ermöglichung geschichtlicher Lebensprozesse erweitert. Berücksichtige man andere Lebensformen als humane in der Natur, brauche Bewusstsein „nicht Selbstbewusstsein zu sein“ (67). „Auf jeden Fall brauchen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht Erkenntnisbedingungen zu sein. Es kann auch um die Möglichkeit von Gegenständen und Substraten, an denen die Erfahrung ansetzt, gestritten werden“ (75).

Plessners Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* enthält einen „Arbeitsplan“ (26) für die Neuentwicklung der Philosophie und die naturphilosophische Fundierung seiner Philosophischen Anthropologie. Der Plan folgt dem Zweck der „Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte“ (30). Analog sei Kant sein Ziel, den Weltbegriff von Philosophie, unter dem Aspekt der naturwissenschaftlichen Erfahrung angegangen, um den Weg der Vernunftkritik beschreiten zu können. Die Etappen auf Plessners Weg und sein neues Mittel sind: „Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte; und ein wesentliches Mittel (nicht das einzige), auf ihm weiterzukommen, ist die phänomenologische Deskription“ (30). Der Aspekt, unter dem diese Etappen durchlaufen werden, beinhaltet die folgende neue Fokussierung: „In seinem Mittelpunkt steht der Mensch. Nicht als Objekt einer Wissenschaft, nicht als Subjekt seines Bewusstseins, sondern als Subjekt und Objekt seines Lebens, d. h. so, wie er sich selbst Gegenstand und Zentrum ist“ (31).

Die Frage, inwiefern zwischen dem Menschen und dem Lebenshorizont der Welt eine „Wesenskoexistenz“ und nicht allein Zufall sich einspielen kann, sei in unserer kulturellen Lage in zwei Richtungen zu erforschen. Sie kann „horizontal“ aufgerollt werden, d. h. in geschichtlicher Richtung auf die „Taten und Leiden“ des Menschen „als Subjekt-Objekt der Kultur“, oder „vertikal“, d. h. in der Richtung, die sich aus seiner naturgewachsenen Stellung in der Welt als Organismus in der Reihe der Organismen“, also als „Subjekt-Objekt der Natur“ (32) ergibt. Die horizontale Untersuchungsrichtung war Plessner in kulturell-symbolischer Hinsicht bereits in seinem Buch *Die Einheit der Sinne. Grundlinien*

einer *Ästhesiologie des Geistes* (1923) und im Hinblick auf Soziales in seinem Essay *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1925) angegangen, worauf er in geschichtlich-politischer Hinsicht 1931 in *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* und der dazu gehörigen Fallstudie *Die verspätete Nation* (1935/1959) über die Rolle Deutschlands in Europa zurückkam. Die wichtigste Vorarbeit zum vertikalen Vergleich, der in den *Stufen* durchgeführt wird, bestand in dem grossen Aufsatz *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs* (1925), in dem Plessner gemeinsam mit Buytendijk die Leiblichkeit des Verhaltens als Ausweg aus dualistischen Fehlalternativen freilegte, woran Merleau-Ponty, wie oben bereits erwähnt, seine Leibesphänomenologie angeschlossen hat. Die wichtigste Ergänzung der *Stufen* stellt das Buch *Lachen und Weinen* (1941) dar, da es die exzentrische Positionalität nicht mehr nur in dem Ansprechen der zeitgenössischen Leserinnen als Menschen (*ad hominem*), sondern anhand dieses Anschauungsbestandes von Grenzerfahrungen personaler Lebewesen erläutert (vgl. zum systematischen Zusammenhang in Plessners Gesamtwerk Krüger 1999 und Einführung in das vorliegende Buch).

Der vertikale Vergleich humaner mit non-humanen Lebensformen wird auf dem Wege der Naturphilosophie fundiert. Sie rekonstruiert drei große Probleme, in deren Ermöglichungsrahmen die Biowissenschaften ihre reproduzierbaren Erkenntnisleistungen erbringen: Erstens: Wie lassen sich belebte Körper von unbelebten Körpern unterscheiden? Diese Frage betrifft den Übergang von Was-Fragen zur Ermöglichung von Wer-Fragen, die spezifisch lebendige Phänomene unterstellen. Lebewesen sind noch keine Personen, aber sie haben bereits einen eigenen Verhaltensspielraum, der in unserer Lebenswelt etwas anrichten kann. Diese Frage rekonstruiere ich im folgenden Unterkapitel 1.4. Zweitens: Wie lassen sich innerhalb der lebendigen Natur Organisations- und Positionalitätsformen unterscheiden? Wie kann es also zu einem Zusammenspiel zwischen den Binnengliederungen der Organismen und ihren Verhaltensweisen in der Umwelt kommen? Dieser Frage gehe ich hier unter 1.5. nach. Drittens: Wie lassen sich personale Lebensformen, die in einer exzentrischen Positionalitätsform ermöglicht werden, von zentrischen Positionalitätsformen unterscheiden, die tierliche Lebensformen ermöglichen? Dieses Problem betrifft eine Einschränkung der Wer-Fragen nach den Lebewesen im Lebensprozess auf den Mitvollzug von Personalität in dem Geist einer Mitwelt, der von ihren Fellows geteilt werden kann. Diese Fragestellung wird unter 1.6. entwickelt.

1.4 Von der Realisierung der eigenen Grenze in der Positionalität zum Prozess- und Entwicklungscharakter des Lebendigen

Wenn man sich fragt, wie die Anschauung von bestimmten *unbelebten* Körpern in Raum und Zeit gelingen kann, dann scheint das angeschaute Ding aus einem Kern zu bestehen, der einen Mantel von Eigenschaften trägt. Was man hier und jetzt wahrnimmt, sind diese empirischen Eigenschaften, die man im Gegensatz zu anderen Eigenschaften bestimmen kann. Sie können im Nacheinander der Zeit und im Nebeneinander des Raumes wechseln, ohne dass sich der Dingkern als die Einheit des Dinges auflösen müsste. Täte er dies, handelte es sich um eine andere Dingart. Irgendwie müssen die Dingkerne und ihre Eigenschaftsmäntel nach Arten miteinander zusammenhängen. Der Kern scheint vom Inneren seiner Eigenschaften her, die wir von außen beobachten können, ihre bestimmte Einheit zu tragen. Sie kann sich in Gestaltsprüngen (stehendes Wasser gefriert) und Artsprüngen (aus der Telefonanlage wird Skype) komplizieren, ohne dass man für den Wechsel zwischen Kern und Eigenschaften andere als im lebensweltlichen Sinne mechanische Kräfte erwarten würde.

Fragt man sich aber weiter, wie die Anschauung von bestimmten *belebten* Körpern in Raum und Zeit gelingen kann, geschieht in einer solchen Anschauung mehr als ein Gestalten- und Artensprung innerhalb des Unbelebten. Lässt man dem belebten Körper Raum und Zeit, damit er sich zeigen kann, entfaltet sich in dem Wechsel zwischen seinem Kern und seinen Eigenschaften eine innere Dynamik, die sich auch in seinem Äußeren auf eine übermechanisch ganzheitliche Weise entfaltet. Sie greift sowohl nach innen als auch nach außen Platz und ufert aus in ihrer Zeit. Die ganzheitliche Dynamik des Lebendigen behauptet sich als Eigenraum, was Plessner Raumhaftigkeit, und Eigenzeit, was Plessner Zeithaftigkeit nennt. Dabei hört diese Dynamik nicht auf, an die Bedingungen der unbelebten Körper gebunden zu bleiben, so im Stoffwechsel und ihrer Abhängigkeit von Medien in ihrer Umgebung. Wie lässt sich dieser, lebensweltlich nicht ersetzbare Sprung in der Anschauung von belebten gegenüber unbelebten Dingen einsichtig machen?

Für die Beantwortung dieser Frage entwickelt Plessner seine Hypothese, die Spezifik der Lebendigkeit von Körpern bestehe darin, dass ihnen nicht nur wie den unbelebten Körpern Konturen als eine von außen beobachtbare Grenze zukommen, sondern dass sie ihre *eigene Grenze realisieren*. Die Bewegungsrichtungen zwischen unbelebten Körpern in Raum und Zeit finden in bestimmten Konturen Anhaltspunkte für die Unterscheidung der Körper nach Dingarten. Relativ auf einen bestimmten unbelebten Körper bezogen lassen sich die diver-

genten Richtungen nach außen und nach innen anhand seiner Konturen differenzieren. Diese Unterscheidung ist aber relational umkehrbar auch für alle anderen unbelebten Körper zu treffen. Die Bewegungsrichtungen und ihre Relationen gehen durch alle Körper hindurch. Unbelebte Körper hören da auf, wo andere Körper oder Medien ihrer Umgebung beginnen, und sie beginnen da, wo andere Körper oder Medien ihrer Umgebung aufhören. Das „Zwischen“ zwischen ihnen ist „leer“ im Sinne des leeren Raumes und der leeren Zeit (103f.). Es gehört weder dem Körper noch dem Medium an, sofern es sich aus den Koordinaten einer unterstellten Raumzeit als dem Rahmen ergibt. Dieses Dazwischen gehört aber im Sinne mechanischer Gesetze beiden, Körper und Medium, an, insoweit diese Regelmäßigkeiten sowohl in den Körpern als auch in den Medien ihrer Umgebung wirken. Unbelebte Körper bilden Konturen aus, die mechanischen Gesetzen unterliegen, aber diese Konturen dienen nicht der Funktion, den jeweiligen Körper im Ganzen, d. h. übergestalthaft und übersummenhaft, zu begrenzen.

Stehen Konturen aber in diesem ganzheitlichen Funktionszusammenhang, dann sind sie nicht nur im Sinne mechanischer Bewegungsrichtungen Anhaltspunkte dafür, wo und wann der unbelebte Körper anfängt und aufhört. Gehört der Rand des Körpers zu seiner übergestalthaften und übersummenhaften, d. h. ganzheitlichen, gibt es ein Außen und Innen des betreffenden Körpers so, dass Außen und Innen ihm zugehören. Er staut und lockert sich nach innen und verhält sich nach außen. Im Falle der Realisierung der eigenen Grenze schließt sich der Körper gegen das ihm Äußere, das „ihm entgegen ist“ (127f.), ab und auf. Gleichursprünglich verschließt und öffnet er damit sein Inneres, dem er auch von außen zurückkommend entgegen ist.

Ein Körper, der seine eigene Grenze verwirklicht, *vollzieht* selbst den Grenzübergang *zwischen* seinem Inneren und Äußeren in beide Richtungen, dem Sinne nach sowohl von innen nach außen als auch von außen nach innen (103f.). Er geht über sich hinaus ins Äußere und kommt von dort zu sich zurück, kurz: er *positioniert* sich in seiner Umgebung. Und er geht gleichursprünglich in sich hinein ins Innere und kommt von dort zurück ins Äußere, kurz: er *organisiert* sich. In seinem „*positionalen Charakter* oder seiner *Positionalität*“ bestimmen „die Momente des ‚über ihm Hinaus‘ und das ‚ihm Entgegen, in ihn Hinein‘ ein spezifisches Sein des belebten Körpers, das im Grenzdurchgang angehoben und dadurch setzbar wird“ (129). „In den spezifischen Weisen ‚über ihm hinaus‘ und ‚ihm entgegen‘ wird der Körper von ihm abgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht, strenger gesagt: ist der Körper außerhalb und innerhalb seiner. Der unbelebte Körper ist von dieser Komplikation frei“ (ebd.). Der belebte Körper ist nicht nur ein „bloßes Ding, sondern ein Wesen“, das auch für sich ist,

eben ein „Lebewesen“ (131). Es verhält sich zu der Stelle, an der es sich im leeren Raum befindet, „raumhaft“, indem es *seinen* Raum auf ihm unumkehrbare Weise erfüllt und behauptet. Es verhält sich zu der Gegenwart, in der es sich in der leeren Zeit befindet, „zeithaft“, indem es diese Gegenwart auf ihm irreversible Weise erfüllt und behauptet (vgl. 132, 175–177).

Ein Körper, der sich (dem Sinne nach von innen und nach innen) organisiert und (von außen und nach außen) positioniert, hört nicht auf, auch ein *anorganischer* Körper zu *sein*. Insofern er im spezifizierenden Sinne *lebt*, muss er dasselbe Wesen bleiben können in allen möglichen Grenzübergängen. Insofern er auch aus anorganischen Körpern besteht, muss er das gleiche bleiben, d. h. eine Kombination anorganischer Körper, die für das lebendige Ganze funktional äquivalent ist. Insofern er dasselbe und das gleiche bleibt, führt er Tautologien auf. Diese müssten aber, im Sinne einer lebensnotigen Möglichkeit in anderer Hinsicht mit Paradoxa zusammenfallen. Dasselbe ist nicht das Gleiche und umgekehrt. Das Äußere ist nicht das Innere und umgekehrt. Das Lebendige ist nicht das Anorganische und umgekehrt. Die Bewegungsrichtungen bleiben divergent und reversibel, auch wenn sie im Vollzug des Lebewesens dem Sinne nach konvergieren und unumkehrbar werden. „Bleiben, was es ist, Übergehen in das, was es nicht ist (über ihm hinaus) *und* in das, was es ist (in ihm hinein)“ (138).

Wie könnte es möglich sein, dass sich diese Tautologien und jene Paradoxa im Raum und in der Zeit raumhaft und zeithaft ereignen können? – Indem sie sich im Raum und in der Zeit auf verschiedene Stellen verteilen, die raumhaft und zeithaft durch Organisation und Positionierung integriert werden. Unterhalb dieser Komplexion zum Ganzen im *Prozess* ist es unmöglich, Leben verständlich werden zu lassen: „Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es *wird*; der Prozess ist die Weise seines Seins“ (132).

Insofern in einem solchen Prozess das Ausgangsetwas zu einem Endetwas wird, ist er gerichtet: „Die Synthese findet als eine besonders gerichtete Form des *modus procedendi* statt: als Entwicklung“ (140). Um diese Entwicklungsrichtung des Prozesses zu verstehen, überzeugt die Annahme nicht, es gehe nur um den Modus eines bloßen „Vermögens und Könnens“, die Kannqualität des „Könnens oder Nicht-Könnens“: Dann denkt man noch dualistisch, zu der Seinsweise des Körpers komme aus unserem Selbstverständnis ein Können oder Vermögen irgendwie hinzu. „Kannqualität *als* Seinsqualität, *seiende* Möglichkeit gilt es zu begreifen“ (172). Diese *seiende* Möglichkeit besteht nicht in der Art und Weise von Möglichkeit, die man mit dem Lebewesen machen kann („Mit-ihm-Möglichkeit“), sondern in einer Art und Weise von Möglichkeit, die an dem

lebenden Körper selbst vorkommt, in einer „An-ihm-Möglichkeit des physischen Dinges“ (174).

Wolle man dieses Möglichsein unabhängig von unserer eigenen deterministischen Teleologie (178) verstehen, bezeichne es nur eine „besondere Richtung vom Nichtsein zum Sein, die in dem Wort Noch Nicht festgehalten wird“ und die Einheit des Körpers in der Zukunft betrifft:

Möglichkeit fasst also eine Richtungseinheit, die *gegen* die Bestimmtheitsrichtung des *Seienden* in der Zeit Vergangenheit Gegenwart Zukunft gekehrt ist. Im Können des *Seins* wird letztlich nichts anderes als ein Vorwegverhältnis statuiert, in welchem die Abhängigkeitsrichtung von der Zukunft zur Gegenwart läuft. (176)

Dafür muss man annehmen, soll es mit der Determinationsrichtung verträglich bleiben, dass *zwischen* den Erfüllungen der Zeitmodi ein „zeithaftes“ Verhältnis stattfindet, das nicht innerhalb der leeren Zeit liege, also von ihrem Standpunkt als „zeitlos“ erscheint: „Erst dem lebendigen Sein ist Zeit in ihren Modis wesentlich, denn es konstituiert sich vermittels der Zeit, insofern es ein Sein bedeutet, das ihm selbst vorweg ist“ (179). Es werde nicht ein Bestimmtes vorweggenommen, das erst noch kommen werde, sondern ein Selbstbezug, der als Erfüllung der Zukunft in der konkreten Gegenwart bestimmt ist. „Das ‚Ihm selbst Vorweg‘ und das lebendige Sein besagen ein und dasselbe. Also ist lebendiges Sein ebenso sehr ihm *selbst nach* oder Erfüllung seiner selbst“ (180). Es lebt im Modus seiner Fundierung aus der Zukunft in seiner konkreten Gegenwart, d. h. im Modus *seiner* „erfüllten Potentialität“ (ebd.).

1.5 Organisations- und Positionierungsweisen des Lebendigen im Leben als Ganzem und der Unterschied zwischen offener und geschlossener Organisationsform

Häufig wird der *lebendige* Körper als der *Träger* des Lebens mit dem *Leben* als dem *Ganzen* des Prozesses und der Entwicklung verwechselt. Dann wird das Ganze des Lebensprozesses, auf das die Entwicklungsrichtung am lebendigen Körper zeigt (s. o.), übersehen, häufig deshalb, weil es keine „Mit-Möglichkeit“ im Wozu unserer Teleologie (s. o.) ergibt. Das Ganze des Lebensprozesses wird dann auf die Organismushaftigkeit des lebendigen Trägers in sich verkürzt, wie auf dem Bilde vom Leviathan, als ob dieser Träger je autark sein könnte. Plessner folgt dagegen dem „Über-ihn-Hinaus“ und dem „Ihm-Vorweg“ des lebendigen Körpers in den Lebenskreis: „So entsteht der *Kreis des Lebens*, dessen eine Hälfte vom Organismus, dessen andere vom Positionsfeld gebildet

wird“ (192). Im Lebenskreis ist der lebendige Träger „eben Teil, ergänzungsbedürftig, seine *Autarkie* ist dahin. Autonom bleibt er, weil nichts an ihn herankommt und nichts auf ihn und in ihm Einfluss gewinnt, das er nicht dem Gesetz des begrenzt-grenzhaften Systems unterwirft“ (193). Gegen die Betrachtung, als ob sich der Organismus auch vorbewusst Selbstzweck sein müsste, lässt sich die Frage stellen, ob er nicht mindestens auch ein „*Mittel zum Leben*“ wird“, das ihn und seine Art und Weise zu leben überschreitet in ein „Hinaussein, durch welches er wieder zu ihm zurückgeleitet wird, in welchem er sich zur Einheit des Ganzen vermittelt“ (191). „Der Organismus ist Einheit nur als durch Anderes, als er selbst ist, in ihm vermittelter Körper, Glied eines Ganzen, das über ihm hinausliegt“ (195). Der Konflikt zwischen lebendigem Körper und dem Lebensprozess im Ganzen kann nicht kategorial vorentschieden werden zugunsten entweder innerer Organismushaftigkeit oder innerer Selbstzweckhaftigkeit, die es beide ohne einen Lebenskreis nicht geben kann.

Wenn man an der Hypothese festhält, der lebendige Körper realisiere seine eigene Grenze, dann bedeutet der Vollzug des Grenzüberganges sowohl Abschluss als auch Aufschluss des lebenden Körpers gegenüber seinem Umfeld. Schließung (in sich hinein und sich entgegen) und Öffnung (über sich hinaus und anderem entgegen) müssen der lebensnötigen Möglichkeit nach in Raum und Zeit so verteilt werden, dass sie raum- und zeithaft im Prozess zusammengeführt werden können, nämlich einer Entwicklungsrichtung nach. Der lebende Körper kann sich „gleichsinnig“, d. h. „umkehrbar“, *mit* seinem Positionsfeld und „gegensinnig“, d. h. „nichtumkehrbar“ (204), gegen dieses Feld verhalten. Seine Art und Weise, sich nach innen und von innen zu *organisieren*, und seine Art und Weise, sich nach außen und von außen zu *positionieren*, müssen zu einander passen, insofern er lebt. „Er muss ins Medium passen und zugleich Spielraum in ihm haben, um nicht nur innerhalb der festen Harmonieformen, sondern mit ihnen Gefahren zu bestehen“ (205). Was den Stoffwechsel und den Energieaustausch angeht, werden so die Teilprozesse der Assimilation und Dissimilation nach der Grenzhypothese verständlich. „Nur unter der Bedingung des inneren Zerfalls in gegensinnig zueinander gerichtete Prozesse ‚öffnet‘ sich das in seinen Grenzen als Eigensystem unbedingt geschlossene lebendige Körperding den Einwirkungen von außen und nach außen“ (200).

Aber diese physikalisch-chemische, in der Allgemeinbildung lebensweltlich gewordene Einsicht klärt noch nicht die Frage, wie der „Hiatus“ zwischen dem Organismus und der Umgebung „nicht zerstört, sondern überbrückt“ (204) bzw. „ausgeglichen, nicht aufgehoben“ (200) wird. Man missverstehe die Redeweise von der „Anpassung“, wenn man sie *entweder* nur für eine hier und jetzt zu leistende „Anpassung“ (im Sinne eines akuten Handlungszwanges) *oder* nur für

eine schon vorgegebene „primäre Angepasstheit“ (im Sinne bewährter Strukturen und Funktionen) halte. Gäbe es nur letztere, d. h. eine strukturfunktionale Vorangepasstheit des Organismus, dann schrumpfte das Positionsfeld auf den natürlichen Ort des lebenden Körpers zusammen, in dem er sich wie ein Solipist in seiner „absoluten Immanenz“ bewegen würde. Handelte es sich umgekehrt allein um akute und daher permanent zu repetierende Anpassung, unterstellte man, der Organismus befände sich nicht in *seinem* Positionsfeld, sondern in einer „Zone vollkommener Fremdheit, Unvorhersehbarkeit und Unabhängigkeit“, mithin „isoliert und preisgegeben an eine absolute Transzendenz“ (203). Statt in diesem Entweder-Oder werde Leben in einem anderen Spektrum des aufeinander Einspiels ermöglicht:

Insofern das Verhältnis der Anpassung (Angepasstheit) ein labiles, d. h. ein der ‚Form‘ nach in seinem Gelingen vorgegebenes, dem ‚Inhalt‘ nach aber ein gelingendes oder misslingendes ist, bleibt der Organismus bei aller Geborgenheit gefährdet. Das Positionsfeld oder das Milieu ist wesensmäßig Schauplatz von Kämpfen und Sphäre des Schutzes. [...] Vorgreifend in der Form, suchend im konkreten lebendigen Akt nach Kontakt mit dem Medium, angepasst-anpassend spielt sich das Leben des Organismus im Verhältnis zum Umfeld ab. (207)

Eine philosophisch ähnliche Revision wie im Verständnis der „Anpassung“ strebt Plessner auch mit der Redeweise von der „Selektion“ an. Rückte das Reden von der Anpassung die Anforderungen an den Organismus in den Fokus, um das riskante Zusammenspiel zwischen ihm und der Umwelt erklärlich werden zu lassen, so schaut man in der Redeweise von der Auswahl auf dieses Spiel mit Rücksicht aus seiner Umgebung. Von ihr her werde an den Organismen eine Eigenschaft ausgewählt oder würden sie als ganze selektiert (216). Das eigene Interesse aus dem Selbstverständnis der Interpreten an der Zuchtwahl eines „Kollektivums“ statt „Individuums“ verschaffe sich hier Geltung (214).

Bleiben wir indessen bei Plessners Grenzhypothese, entsteht für das lebende Individuum ein doppeltes Selektionsproblem in einem anderen Sinne. Dieses Individuum entsteht nicht aus dem Nichts wie eine *creatio ex nihilo*, sondern aus allgemeinen Strukturen und Funktionen einer Art und Weise zu leben, die sich erst im Prozess entwickelt. Es individualisiert diese allgemeine Lebensart nicht nur in dem Sinne, dass die allgemeine Form der Art hier und jetzt immer erneut auf andere inhaltliche Herausforderungen durch Bedingungen im leeren Raum und in der leeren Zeit trifft. Vielmehr ist es für sich auch unumkehrbares Leben, das sich nicht als Ganzes vertreten, austauschen und ersetzen kann. Es individualisiert seine Spezies auch in dem Sinne, dass es als unteilbares sie immer erneut hier und jetzt vollzieht, nämlich in seinem Vorwegsein erfüllt.

Das werdende Individuum gerät infolgedessen in ein doppeltes Missverhältnis zur Weite der Form, die ihm Spielraum und darin den Rahmen notwendig zu versäumender Möglichkeiten gibt, und zur Fülle seiner eigenen Positionalität, die es ihm gestattet, die gebotenen Möglichkeiten zu verwirklichen. (215)

Es schlägt zwar „überhaupt einen bestimmten Weg ein“, aber in dieser lebensnötigen Möglichkeit besteht auch „der Zufall, dass es gerade dieser und kein anderer sein musste“ (ebd.). Insoweit lässt sich kategorial sagen: „Für das Leben hat den Wert eines inneren Strukturgesetzes (man könnte es als das Gesetz des kategorischen Konjunktivs bezeichnen, das den inneren Mechanismus der Selektion ausmacht), dieses ‚es ginge zwar, aber es geht nicht‘“ (216).

In Plessners Relativierung der biologischen Adaptations- und Selektionstheorien zugunsten eines weiteren kategorialen Lebensverständnisses entspricht doch seiner eigenen Grenzhypothese, dass Grenze nicht nur den Vollzug des Überganges bedeutet, sondern eben auch die Abschließung des physischen Körpers. Für den Ausgleich in dem „Konflikt zwischen dem Zwang zur Abgeschlossenheit als physischer Körper und dem Zwang zur Aufgeschlossenheit als Organismus“ seien zwei Weisen der Organisation, d. h. der „Selbstvermittlung der Einheit des belebten Körpers durch ihre Teile“ (185), möglich. Die *offene* Organisationsform gliedert den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen *unmittelbar* der Umgebung ein und macht ihn zu einem *unselbständigen* Abschnitt seines Lebenskreises (219). Die *geschlossene* Organisationsform gliedert ihn in allen seinen Lebensäußerungen *mittelbar* seiner Umgebung ein und macht ihn zu einem *selbständigen* Abschnitt seines Lebenskreises (226). Im ersten Falle der offenen Organisationsform verhält sich der Organismus gleichsinnig mit seinem Positionsfeld, wozu in der Anschauung von Pflanzen passt, dass sie gepropft und gesteckt (als wären sie ein Individuum) werden können, sich ontogenetisch frühe Phasen im Aufbau des Individuums erhalten, die Bildung von Oberflächen eher nach außen als wie beim Tiere nach innen verläuft, die Bewegungen eher an der Pflanze als von ihr aus (wie beim Tiere) gehen. Im zweiten Falle der geschlossenen Organisationsform kann sich der Organismus auch gegensinnig zu seinem Positionsfeld verhalten, insofern er sich sowohl von seinem physischen Körper als auch seiner Umgebung abhebt. Die Gegensinnigkeit seiner Organe betrifft nicht nur deren Funktion, sondern auch Organisationsweise, weshalb der Ausgleich dieser Gegensinnigkeit zentralnervöser Ausdifferenzierung bedarf. Diese Ausdifferenzierung erfolge in einem Spektrum von mehreren Zentren für spezielle Funktionen bis zu einem Zentrum der Generalisierung von Funktionen. Die zentralnervöse Repräsentation der Organe nach innen und des sensomotorischen Funktionskreises nach außen führt in den Kontakt des Organismus zur Umwelt eine Vermittlung ein, die ihn als Ganzes

selbständiger als in der offenen Organisationsform macht (229f.). „Die Abgehobenheit vom eigenen Leibe ermöglicht den Kontakt mit einem vom Leibe abgehobenen Sein. Der Körper ‚merkt‘ das Sein und ‚wirkt auf‘ das Sein. Über eine Kluft hinweg steht er mit dem Anderen in sensorischer und motorischer Verbindung“ (232).

1.6 Die Ermöglichung personalen Lebens aus der exzentrischen Positionalitätsform im Unterschied zur zentrischen Positionalitätsform

Fragt man sich, zu welcher Positionalitätsform die zentrisch geschlossene Organisationsform passen könnte, so gerät man, solcherart Organismen folgend, in eine zentrische Positionalitätsform. Plessner nennt den Zusammenhang der „Eingespeltheit“ (202) von Organisationsform und Positionalitätsform aufeinander kurz „Sphären“ (237, 288) des Lebens. Die zentrisch geschlossene (im Unterschied zu der über dezentral mehrere Funktionszentren geschlossenen, 245) Organisationsform, kurz: zentrische Organisationsform ist in ihrer physischen Funktion auffällig. Einerseits bleibt ihr Zentralorgan (im entwickelten Falle das Gehirn der Säuger) als Organ vom Gesamtorganismus abhängig und in diesen eingebettet. Andererseits hebt sich dieses Organ vom Gesamtorganismus dadurch ab, dass in ihm funktional eine „zentrale Repräsentation aller Glieder und Organe“ (231, 237) stattfindet. Der Gesamtkörper verdoppelt sich, insofern er sich zum Gesamtorganismus einschließlich des Zentralorgans organisiert, aber auch, insofern das Gesamt dieser Selbstorganisation erst durch das Zentralorgan organisiert wird, was gegensinnig und gleichsinnig zum Gesamtorganismus erfolgen kann. Dieses Lebewesen ist schon seiner Organisation nach ein Wesen vom Typ eines *spontanen Subjekts*: „Es ist selbst – in ihm“ (237). Dieser Organismus ist „eine Abhebung von ihm in ihm, so dass er über sich (in ihm) zu stehen kommt“ (243). Die Regulierung der Mannigfaltigkeit von Vorgängen erfolgt *nach* innen in der Regel auf unbewusste und nicht bewussteinsfähige Weise, *von* innen werden Empfindungen bewusst. Mit dieser Entlastung nach innen korrespondiert im Verhalten nach außen und von außen eine neue, bewussteinsfähige und auch bewusst werdende Art und Weise, sich zu positionieren. „Jedes Tier ist der Möglichkeit nach ein Zentrum, für welches (in einem wie wechselnden Umfang immer) eigener Leib und fremde Inhalte gegeben sind. Es lebt körperlich sich gegenwärtig in einem von ihm abgehobenen *Umfeld* oder in der Relation des *Gegenüber*. Insofern ist es *bewusst*, es merkt ihm Entgegenstehendes und reagiert aus dem Zentrum heraus, d. h. spontan, es

handelt“ (240). Seine Positionierungsweise ist *konzentrisch*: „In seiner Abgehobenheit vom eigenen Leibkörper bildet es zugleich die Mitte, um welche der Körper geschlossen ist, gegen welche der Körper und das ihn umgebende Positionsfeld total konvergieren“ (237f.).

Schaut man aus dieser *konzentrischen* Positionierungsweise zurück, so entspricht ihr in der *zentrischen* Organisationsweise: Der Ringschluss des sensorischen Verhaltens öffnet sich: Je vermittelter das Zentralorgan, in sich zirkulär über Gedächtniskorrelate fungierend, *zwischen* die sensorischen und motorischen Organe tritt, desto stärker „unterbricht“, „pausiert“ (244f., 260) es deren Kopplung zum Verhaltensvollzug. Desto „gehemmter“ und verzögerter (weniger „instinktiv“, weniger „reflexhaft“ sofort) „antwortet“ (245) das Lebewesen auf Vorkommnisse in seinem Positionsfeld, aber auch desto „fehlbarer“ (245, 250) und „intelligenter“ im Dienste seiner aufgeschobenen, nicht aufgehobenen Trieberfüllungen. In der bewussten Verschränkung des sensorischen Merkfeldes und des motorischen Wirkfeldes entstehen ihm Dinge, an deren Signalgestalten es seine Handlungsmöglichkeiten wahrnimmt. Das Umfeld präsentiert sich nicht mehr nur in komplexen Qualitäten (wie bei dezentraler Schließung der Organisationsform, 264), sondern in Dingkonstanten, insoweit sich „Signalfeld und Aktionsfeld in Einem“ (252) überlagern.

Der Umschlag vom „Sein ins Bewusstsein“ (243) entspricht der Kippbewegung von der Vorangepasstheit (durch Instinkte, 286) in eine akute Anpassung, die aber auf der Selektivität beruht. „Die Triebrichtung ist das Selektionsprinzip des Gedächtnisses“ (285).

Die „Ablagerung dessen, was dem Lebewesen begegnet ist, in's Gedächtnis“ erfolge „*nur über seine Zukünftigkeit* hin, d. h. vermittelt durch sein Vorwesein“: Auf diesem „Umweg“ (der inneren Pause)“ (organisatorisch gesagt: der zentralnervösen Filtrierung und relationalen Neukombination) werden sowohl „die Dekomposition des Erlebten in seine Elemente“ als auch deren Re- und Neu-Komposition zum Erlebbaren und Vorstellbaren möglich (ebd.). „Auf jeder Stufe, bewusst oder außerbewusst, ist die historische Reaktionsbasis eine Einheit von Residuum und Antizipation oder, äquivalent gefasst, auf keiner Stufe ist die Vergangenheit, wie sie das lebendige Individuum behält, eine abgeschlossene Größe“ (286).

Plessner hat dieses Verständnis der zentrischen Lebenssphäre auch angesichts der Versuche von Wolfgang Köhler mit Schimpansen, unseren nächsten Verwandten unter den Primaten, rekonstruiert. Köhler hatte gezeigt, dass Schimpansen zweifellos eine praktische Intelligenz unter Beweis stellen können, die allerdings noch an ihren Organismus als Bezugspunkt gebunden bleibe. Dabei war unter *Intelligenz* eine solche Problemlösung auf dem Wege einer

Triebbefriedigung verstanden worden, die weder angeboren noch bislang erlernt sein konnte. Allgemeiner bekannt geworden sind heute nicht nur die Kombinationen von Stöcken und Kisten oder die Herstellung von Werkzeugen, um an Futter gelangen zu können, sondern auch die Fähigkeiten von Schimpansen und Bonobos zum Erwerb der Menschensprache auf dem Umweg über die Yerkes-Tastatur, wenn sie bereits unter Menschen aufwachsen. Gleichwohl hört ihr Spracherwerb vom Niveau her da auf, wo er für Menschen spezifisch wird, d. h. im dritten Lebensjahr von Menschenkindern. Schimpansen bzw. Bonobos verstehen nicht eine Sprache, die syntaktisch *allgemeinen* Markierungen folgt, in denen sich Narration und Diskurs von ihrer Bezeichnung der gedächtnisgestützten Vorstellung anwesender Körperleiber befreien (s. Tomasello 2003, 4.–7. chap.). Um diese Art und Weise von Sprache, die in ihrer Verwendung syntaktischer Funktionen auf andere sprachliche Symbole wieder anderer sprachlicher Symbole verweist, zu verstehen, müsste alles Mögliche, das anwesend werden kann, vor einem Kontrast stehen, der abwesend *bleiben* kann, sich also nicht darin auflöst, doch bald wieder (für einen Triebhaushalt) anwesend zu werden.

Genau darin, in dem *Fehlen eines Sinnes für das Negative*, für das Leere und die Stille, das Abwesende und Nichts im Ganzen des Raumes und der Zeit, hatte Plessner die Grenze der praktischen Intelligenz von Schimpansen formuliert (270–276). Sie können nicht *sich selbst* im leeren Raum und in leerer Zeit *vergegenständlichen*, obgleich sie mit ihrem Leib und anderen Feldverhalten im Sinne von Dingkonstanten umzugehen vermögen. Dabei kann es auch zu Überlappungen ihrer konzentrischen Kreise untereinander, in ihren sozialen „Mitverhältnissen“ (307f.), in dem Spektrum zwischen Kampf, Flucht und interleiblicher Beziehung zwischen ihnen kommen, was man heute die „Populationskultur“ von Primaten nennt (s. Krüger 2010, 3. Kap.).

Empirisch-begrifflich kann man immer neue Zwischenlevels zwischen Menschen und anderen Primaten herauszubekommen versuchen, aber kategorial hilft dies nicht weiter, um der Eigenart und Einzigartigkeit von Phänomensprüngen in der lebendigen Begegnung gerecht werden zu können. Der positionale Gegenwert der zentrischen Organisationsform besteht darin, dass dieser Organismus *von sich aus* auch die konzentrische Mitte des Positionsfeldes bildet. Erst *für uns* besteht er aus Molekülen und Geweben, könnte er als Gesamtkörper ebenso an der Peripherie des Positionsfeldes stehen, ja, von einer in die andere Umwelt einer anderen Spezies wechseln z. B. zum Spracherwerb. Dieses *Wissen* um solche *Sachverhalte* (im Unterschied zu *Feldverhalten* zwischen Dingkomplexen in seiner Umwelt) sollte aber nicht auf *ihn selbst* von uns projiziert werden. Das konzentrische Lebewesen antwortet auf solche Fragen nicht, da sie aus einer anderen Lebenssphäre kommen.

Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, dass dem Individuum sein selber Sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt bezogen sind. Sein Existieren im Hier-Jetzt ist nicht noch einmal bezogen, denn es ist kein Gegenpunkt mehr für eine mögliche Beziehung da. Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab, bleibt Zustand, vermitteltes Hindurch konkret-lebendigen Vollzugs. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. [...] es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich. (288)

Wie ist es möglich, zur positionalen Mitte einer – um diese Mitte herum konzentrisch geordneten Umwelt – einen Abstand zu bekommen, und zwar nicht jeweils einem anderen, aber ebenso zentrischen Lebewesen, sondern demselben Lebewesen selbst (289)? Offenbar ist es diese *Distanz* zur allein zentrischen Lebenssphäre, die uns – Biologen und Philosophen, Laien unserer personalen Lebensführung – in den Antworten zentrischer Lebewesen auf unsere Fragen fehlt und die wir ihnen gegenüber auch in teilnehmenden Beobachtungen einnehmen können, so sehr uns ihr zentrischer Vollzug zum Mitmachen einlädt und uns auch beglücken kann, da er nicht unsere Verhaltensprobleme kennt. Innerhalb der zentrischen *Organisationsform* würde ein zweites Zentralorgan nicht weiterhelfen. Jedes Gehirn funktioniert schon in sich auch gegensinnig, heute sagt man durch Metarepräsentationen. Ein zweites Gehirn im gleichen Gesamtkörper würde das Verhalten paralisieren oder zurückführen auf die dezentrale Schließung der Organisationsform, also mehrere Zentren für verschiedene Funktionen des Verhaltens. Die Antwortrichtung muss in der Veränderung der *Positionalitätsform* liegen, ohne aus der bereits zentrischen Organisationsform ausbrechen zu können (291). Wie könnte die positionale Mitte auf Distanz zu sich kommen, außer sich geraten?

Die Aufgabe einer „exzentrischen Positionalität“ (292) besteht demnach darin, die Exzentrierung der positionalen Mitte zu erreichen, ohne die Positionalität der lebendigen Natur zu verlassen. Die Exzentrierung muss auch eine „volle Rückwendung“ auf das „Zentrum totaler Konvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes“ (ebd.) ermöglichen, also mit einer im Prinzip zentrischen Organisationsweise verträglich bleiben. Diese Aufgabe wird in der Einführung des *Personbegriffes* gestellt: „Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches derart dreifach charakterisiert ist, heißt Person“ (293). Dem personalen Lebewesen bleibt der „Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt seiner Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur“: Es „lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper und

als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären“ (292). Aber wie ist es möglich, dass sich das personale Lebewesen von seiner positionalen Mitte im Verhalten *ex-zentrieren* und auf diese Mitte *re-zentrieren* kann? Indem der Grenzübergang, in der Exzentrierung sich zugleich zu rezentrieren, *vollzogen* wird. Dieser Vollzug geht nur, wenn dieses Lebewesen nicht mehr in einer konzentrischen *Umwelt*, sondern in einer in sich doppelt strukturierten *Welt* lebt. Eine solche Welt besteht im Sinne einer lebensnötigen Möglichkeit von vornherein aus Exzentrierungs- und Rezentrierungsrichtungen des Verhaltens. Alles, was und wer hier und jetzt begegnen kann, wartet gleichsam darauf, in solchen Verhaltensperspektiven verschränkt zu werden.

Insofern die Person von ihrer konzentrischen Mitte im Positionsfeld *nach außen* gerichtet abrückt, rückt ihre Mitte für die Person in die *Außenwelt* ein. „Das von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte *Außenwelt*, die ein Kontinuum der Leere oder der räumlich-zeitlichen Ausdehnung darstellt. Unmittelbar bezogen auf die Körpergegenstände sind die Leerformen Raum und Zeit, sofern die Gegenstände in ihren Formen Seiendes manifestieren, Manifestationsweisen des Nichts“ (293). Steht das Lebewesen außer sich, d. h. „im Nichts seiner Grenze, so steht auch das Körperding der Umwelt ‚in‘ der ‚Leere‘ relativer Örter und Zeiten“, in den reversiblen Korrelationen eines „richtungsrelativen Raum-Zeit-Ganzen“ (294). Dieses Ganze hinter dem Rahmen („Horizont“) bleibt abwesend und gibt in dem Rahmen perspektivisch möglicher Richtungen nur „Fragmente“ frei (293). Aber in dieser möglichen Verkörperung von allem lässt sich hier und jetzt für den Organismus in seiner Position (294) nicht die Einheit des personalen Verhaltens *vollziehen*. Dafür braucht er innerhalb der Außenwelt positionalen Vollzug „in der Mitte einer Sphäre“ (ebd.).

Der Exzentrizität der Struktur des Lebewesens entspricht die Exzentrizität der Lage oder der unaufhebbare Doppelaspekt seiner Existenz als *Körper* und *Leib*, als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des einen Raum-Zeitkontinuums und als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen. (Ebd.)

Exzentrisches Positionieren erfordert schon innerhalb der Außenwelt, die Sinnrichtungen von Körpern und Leibern zu verschränken.

Rückt die Person von ihrer konzentrischen Mitte im Positionsfeld *nach innen* gerichtet ab, gerät sie mithin in Richtung ihres Organismus, rückt ihre Mitte für die Person in die *Innenwelt* ein, die den Gegensinn zur Außenwelt darstellt. Sie verhält sich nun „im‘ Leib“ in Richtung auf „den Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit“ am „unobjektivierbaren Ich“, das „hinter“ Körper und Leib den Horizont bildet (295). Obgleich der Richtungssinn und die Wertigkeit von Innen-

und Außenwelt verschieden sind, handelt es sich doch in beiden Welten um „dieselbe Struktur als die Erscheinung eines nicht ausschöpfbaren Seins, als das Gefüge aus Schale und Kern“ (ebd.), womit wir wieder am Anfang (1.4.) wären. Gerät der Person ihr leiblicher Vollzug zum Gegenstand („in Gegenstandsstellung“), geht es um eine wahrzunehmende Wirklichkeit, in der ihre Seele disponiert erscheint und „zugleich erlebnisbedingend und erlebnisbedingend“ verstanden wird. Gerät die Person in „Selbststellung“, vollzieht sie also, sei es „naiv“ oder „reflektiert“, so „erlebt“ sie, „wird“ sie ihrer Erlebnisse „inne“ in einer „durchzumachenden Wirklichkeit“ (296). Die Selbststellung in der Innenwelt reicht in der „Skala“ vom „mir-zu-Mute Sein“ bis zum bloßen „Etwas Sein“, von der „Hingenommenheit und Selbstvergessenheit“ über die „Anmutungen“ durch Sympathie und Antipathie bis zum „versteckt vorhandenen verdrängten Erlebnis“ (296f.). Der Primat der Selbststellung (die sog. Eigentlichkeit) über die Gegenstandsstellung verdecke die Kulturen vergleichenden Möglichkeiten schlechten und guten Schauspielens (298), in denen die „wirkliche Innenwelt“ als Strukturproblem hervortrete, auf das die Kulturen verschieden antworten: „Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt“ (299).

Aber woher wird denn die Unterscheidung zwischen der Innen- und der Außenwelt ermöglicht? In dieser Frage, die weder in den Monismen noch Dualismen gestellt wird, besteht Plessners entscheidende Wendung der gesamten Rekonstruktion derjenigen Präsuppositionen, die für naturwissenschaftliche Vergleiche in Anspruch genommen werden: Aber haben nicht *wir selbst*, d. h. *andere Personen*, angeschaut, wie die erste Person in ihrer Außen- und Innenwelt auftrat? – Indem sie nämlich nach außen neben und nach innen hinter ihrer konzentrischen Mitte im Vollzug zum Vorschein kam, als spielte sie eine Rolle, in der sie sich nun verdoppeln kann? Nur die *Mitwelt* als das Dritte ermöglichte die Unterscheidung zwischen der Außen- und Innenwelt:

Die Exzentrizität, auf welcher Außenwelt (Natur) und Innenwelt (Seele) beruhen, bestimmt, dass die individuelle Person an sich selbst individuelles und ‚allgemeines‘ Ich unterscheiden muss. Allerdings wird ihr dies für gewöhnlich nur fassbar, wenn sie mit anderen Personen zusammen ist, und auch dann tritt dieses allgemeine Ich nie in seiner abstrakten Form, sondern mittels der ersten, zweiten, dritten Person konkret auf. Der Mensch sagt zu sich und anderen Du, Er, Wir –, nicht etwa darum, weil er erst auf Grund von Analogieschlüssen oder einführenden Akten in Wesen, die ihm am konformsten erscheinen, Personen annehmen müsste, sondern kraft der Struktur der eigenen Daseinsweise. (300)

Wer nach außen und nach innen außer sich, d. h. aus der positionalen Mitte heraus, gerät, steht in der Verhaltensbildung in der Aufgabe, wie er/sie/es im

Außer-sich-Sein bei sich selbst bleiben kann. „Die Mitwelt *trägt* die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird. Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des *Geistes*“, die „Wir-Form des eigenen Ichs“ (303). Als Glied der Mitwelt stehe jede Person da, wo die andere steht (304), d. h. im Außer-sich-Sein sowohl der Innen- als auch der Außenwelt, dessen Vollzug ein *mit sich* selbst verlangt.

Das Rückschlussverfahren auf die Ermöglichungsstrukturen der Unterscheidung personalen Lebens von anderen Lebensformen erklärt nicht dessen Entstehung und Interpretation im Laufe der Geschichte, wohl aber das dort Erklärungsbedürftige. Für uns heute ist die Interpretation der mitweltlichen Struktur der Beziehung von dem/der Anderen auf mich und von mir auf mich zurück durch „Einzahl und Mehrzahl“ (305) in der Verwendung der Personalpronomen geläufig. Die „Individual- und Kollektiventwicklung“ zeige indessen eine „ursprüngliche Tendenz zur Anthropomorphisierung und Personifizierung“, die Folgendes verdeutliche: „Bei der Annahme der Existenz anderer Iche handelt es sich nicht um Übertragung der eigenen Daseinsweise“ auf diese Anderen, sondern um eine

[...] Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegensetzenden Seinskreises auf die ‚Menschen‘. Das *Verfahren* der Beschränkung, wie es sich in der Deutung leibhaft erscheinender Lebenszentren abspielt, muss streng getrennt werden von der Voraussetzung, dass fremde Personen möglich sind, dass es eine personale Welt überhaupt gibt. (301)

Das Menschsein und Schimpansesein wird von der Personalität in den genannten Welten als den Präsuppositionen der künftigen Lebenswelt und Forschungspraktiken ermöglicht, nicht umgekehrt. „Daher steht es dem Menschen versuchsweise frei, diese Ort-Losigkeit der eigenen Stellung, kraft deren er Mensch ist, für sich selber und jedes andere Wesen in Anspruch zu nehmen auch da, wo ihm Lebewesen gänzlich fremder Art gegenüberstehen“ (300).

Folgt man personalen Lebewesen in ihre Positionierungsrichtungen, ergeben sich nicht nur die drei Welten als die Ermöglichungsstruktur ihres Verhaltens. Geht man in diesen Welten auf diese Lebewesen zurück, versteht man den *Aufgabencharakter* in ihrer Verhaltensbildung, eben den Bruch zwischen den Ex- und Re-Zentrierungen als Einheiten zu vollziehen. Erst auf diese Art und Weise kann personales Leben prozessieren und eine Entwicklungsrichtung (s. o. 1.4.) gewinnen. Um diesen Aufgabencharakter herauszuarbeiten, spricht Plessner am Ende seiner naturphilosophischen Fundierung von drei „anthropologischen“, also die *Vollzugseinheit* des Bruches währenden „Grundgesetzen“. Es geht hier nicht um Kausalgesetzte, sondern um Gesetze, nach denen man ver-

stehen kann, wie das Potential der exzentrischen Positionalität verwirklicht werden kann, ohne in den Bruch von Konzentrik und Exzentrik in der Verhaltensbildung auseinanderfallen zu müssen.

Beginnen wir mit der *Außenwelt der Mitwelt*. Wer in der Positionierung in der Außenwelt außer sich gerät, muss sich erst zu dem *machen*, was er/sie/es ist (310). Personalität muss den Hiatus, ihre Gestelltheit in den Bruch, als Einheit vollziehen können. Dafür müssen personale Lebewesen „von Natur aus *künstlich*“ sein können: „Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er [der Mensch: HPK] ‚etwas werden‘ und sich das Gleichgewicht – schaffen. Und er schafft es nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen, *wenn* die Ergebnisse dieses schöpferischen Machens ein eigenes Gewicht bekommen“ (310). Auf diesem Wege, die „Ergänzungsbedürftigkeit“ des personalen Lebewesens in einer Welt von Eigengewicht zu erfüllen, winkt ihm das Gleichgewicht „gleichsam in einer zweiten Natur, die Ruhelage in einer zweiten Naivität“ (311). So dient es der „*Kultur*“ und bedient sich aus ihr als „Werkzeug“ (ebd.). Ihm ist der Umweg über die Kultur „natürlich“, d. h. „*natürliche Künstlichkeit*“ (309).

Setzen wir in der *Innenwelt der Mitwelt* fort: Plessner nennt die Positionierungsrichtung aus der Innenwelt hinaus in ihren Vollzug „Expressivität“ und in sie hinein „Reflexivität“. Insofern die Person in der reflexiven Richtung hinter sich stehe, kann ihr einsichtig werden, dass ihr eigenes Bewusstsein den Kontakt mit der Wirklichkeit vermittelt. Alles, was sie erfährt, erfährt sie „als Bewusstseinsinhalt und *deshalb* nicht als etwas im Bewusstsein, sondern außerhalb des Bewusstseins Seiendes“ (328). Trennt die Reflexion aber das vermittelnde Bewusstsein von der Unmittelbarkeit ab, die von ihm vermittelt wird, findet für diese Reflexion alles nur im Bewusstsein (seiner „Immanenz“, 329) statt. In der gegensinnig expressiven Richtung „des erfahrenden, wahrnehmenden, anschauenden, inne werdenden, verstehenden Wissens selber muss dem Menschen die Wissensbeziehung unmittelbar, direkt sein“ (328). Gleichwohl kann eine andere Person (der Mitwelt) einsehen, dass „das Wissen vom Objekt“ die Vermittlung zwischen der Person und dem Objekt darstellt. „So tilgt die Vermittlung im Vollzug ihn, den Menschen, als das hinter sich stehende vermittelnde Subjekt, es vergisst sich (er vergisst sich nicht!) – und die naive Direktheit mit der ganzen Evidenz, die Sache an sich gepackt zu haben, kommt zustande“ (ebd.). Insoweit die Unmittelbarkeit des Vollzuges nur auf dem Wege der Vermittlung gelingen kann, unterliegt die personale Verhaltensbildung einer „*vermittelten Unmittelbarkeit*“ (321) oder „*indirekten Direktheit*“ (324) Sie besteht in allen Symbolisierungsweisen des personalen Lebens, insbesondere der Sprache (340).

Was schließlich die *Mitwelt der Mitwelt* angeht, so führt die Exzentrierung auch noch der Mitwelt aus ihr heraus, über sich hinaus in ihre eigene Nichtigkeit. Von dieser Ex-Position außerhalb der Mitwelt her steht die Mitwelt nur noch durch jeden „hindurch“: „Er ist die Menschheit, d. h. er als Einzelner ist absolut vertretbar und ersetzbar. Jeder andere könnte an seiner Stelle stehen, wo er mit ihm in der Ortlosigkeit exzentrischer Position zu einer Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir zusammengeschlossen ist“ (343). Dieser Nichtigkeit könne durch Religiosität begegnet werden, die die Mitwelt transzendiert und so ein „Definitivum“ schaffe: „Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben“ (342). Gleichwohl kann dieser „Theomorphismus“ auch als nur verlängerter „Anthropomorphismus“ (345) in der exzentrischen Positionalität durchschaut werden und Zweifel wecken. Rezentrierte man indessen solche Transzendenzen, komme man in den „öffentlichen Realisierungsmodus der Gesellschaft“ als Mitwelt hinein (ebd.). Auf die Gefahr, in jedermann austauschbar und vertretbar, mithin nur zufällig Individuum zu sein, antworte ein zweideutiger Drang der Individualität lebender Personen, einerseits „nach Offenbarung und Geltung“ und andererseits „nach Verhaltenheit“ (344). Die Utopie der Ursprungsgemeinschaft revolutioniere die Nichtigkeit der Mitwelt und könne zum „Mittel der Erneuerung der Gesellschaft“ im Sinne der „Respektierung des Anderen“, die „Distanz und Verdecktheit gebietet“ (345), werden. Personales Leben werde durch einen „*utopischen Standort*“ (341) *zwischen der Nichtigkeit und der Transzendenz der Welt* ermöglicht. Darauf gehe ich im 3. Kapitel und im dritten Teil des vorliegenden Buchs genauer ein.

1.7 Zur neueren Rezeption der *Stufen*

Die Semantik des Lebens ist heute eine andere als vor einem ganzen oder vor einem halben Jahrhundert. Im Lebendigen schwingt noch ein Rest von Spontaneität, Freiheit und Spielerischem mit, aber nicht mehr jener Zauber, der die Kraft und „Freude an der Dämonie der unbekanntes Zukunft“ (4) zum Ausdruck brächte und zum Symbol machen würde, eine ursprünglich Nietzscheanische Dämonie, die Heidegger in die Semantik der Existenzialität zu übertragen versucht hat. Das Leben selbst ist inzwischen ökonomischen, biologischen und politischen Rationalisierungsprozessen unterworfen worden, deren Produktivität im Vergleich mit früheren Jahrhunderten Michel Foucault herausgearbeitet hat, ohne allerdings eine eigene Naturphilosophie entwickelt zu haben (Krüger 2009a, 40–53). Plessner selbst sah neue Formen von „Lebensmacht“ im „Hochkapitalismus“ (4) entstehen, so exemplarisch in der Verknüpfung einer rein

naturwissenschaftlichen statt lebensweltlichen Krankheitsdefinition mit den neu geschaffenen Absatzmärkten der Pharmaindustrie und den neuen Institutionen sozialer Hygiene (Plessner 1982e, 97–101). Gegen Heidegger bewahrheitet sich Plessners These, dass primär der geschichtliche Lebensprozess die Existenz der Einzelnen fundiert und nicht umgekehrt die je individuelle Existenz den ökologischen, ökonomischen, politischen und geistig-kulturellen Lebensprozess (XIII). Auch mit Karl Löwith gesprochen, auf den Plessner verweist: Nicht in der Teilnahme an der öffentlichen Gestaltung des geschichtlichen Lebensprozesses, auf die Plessner politisch orientiert, ist man „privativ“, sondern umgekehrt: Man beraubt sich in der Flucht in die je eigene Privatexistenz der für personales Leben nötigen Selbstverdoppelung in eine private und eine öffentliche Person (XII; vgl. Plessner 1983e, Plessner 1982i). Auch der private Rückzugsort ist längst nicht mehr sicher inmitten der Vernetzung neuer Informationsmit neuen Lebenstechnologien wie der synthetischen Biologie. Wer der ökonomischen und etatistischen Verwertung solcher synthetischen Machbarkeit keinen wirksamen demokratisch-gewaltenteiligen, rechtsstaatlichen Rahmen setzt, in dem das öffentlich-private Doppelgängertum von Personen qualitativ gesichert werden kann, verliert auch das Asyl seiner respektive ihrer Eigentlichkeit. Der Rückzug ins individuell Eigentliche lässt sich auch nicht mehr durch Selbstermächtigung der eigenen Gemeinschaftlichkeit zur Weltherrschaft, wie in Heideggers *Rektorsrede* und *Schwarzen Heften* geschehen, kompensieren, sondern zivilisatorisch gesehen so nur noch umso destruktiver steigern.

Als charakteristisch für die neue Rezeptionslage, in die Plessners Werk während der letzten Jahrzehnte geraten ist, kann der Rückgriff des späten (im Unterschied zum mittleren) Habermas auf Plessners Körper-Leib-Differenz von Personen gelten, um in der folgenden fraglichen Lage philosophisch-anthropologische Orientierung finden zu können. Worin bestehen die absehbaren Folgen der marktliberalen Freigabe von Technologien der Genveränderung? Noch steht die Verhütung von Erbkrankheiten (negative Eugenik) im Vordergrund, aber es handelt sich auch schon um ein weit darüberhinausgehendes *Enhancement* (positive Eugenik) nach welchen Kriterien? Kann noch eine Identität der Gattung bewahrt werden, oder müssen wir uns auf alle möglichen Chimären nach neuen Klassen- und Schichtenbildungen einstellen, die mit dem gerechten Ausgleich und der Wahrung der Verhältnismäßigkeit der Grundwerte von Freiheit und Gleichheit nichts mehr zu tun haben werden (Habermas 2001)? Angesichts solcher Fragen aktualisiert Habermas Plessners Unterscheidung zwischen dem *Leibsein* und dem *Körperhaben*, in der Personen leben. Obgleich Personen (als Glieder einer Mitwelt, 304) in einer exzentrischen Distanz von ihrer leiblichen Konzentrik stehen, fallen sie doch im lebendigen *Voll-*

zug ihrer Persönlichkeit mit ihrer Leiblichkeit zusammen. Sie *sind lebendig* ihr Leib, den sie nur in Grenzen als Körper wie andere Körper auch haben können. Sie *haben* ihren Leib als Körper, insofern sie ihn instrumentieren und als Medium verwenden können, was aber in der personalen Lebensführung nicht vollständig gelingt. Lachen und Weinen als Grenzreaktionen dafür, dass die Person in Beantwortung einer Situation nicht mehr angemessen, d. h. nach üblicher Bewandtnis handeln und variabel gestalten kann, sind dafür die besten Beispiele. In ihnen antwortet der auseinanderfallende Körperleib für die situationsbezogen nicht mehr selbst beherrschte Person (vgl. Plessner 1982f, 238–243, 372–384). Plessner führt diese Körper-Leib-Differenz am Ende der *Stufen* als zwei Verhaltensweisen der Person zu ihrem Organismus (demselben Substrat) eben *als Leib* (Seele) und *als Körper* ein (292–294), was in der körperlich-leiblichen Doppelstruktur der Außen-, Innen- und Mitwelt seiner stabilen Ermöglichung nach genauer erschlossen wird. Der leibliche Teilaspekt betrifft das in der personalen Lebensführung hier und jetzt Unvertretbare, nicht Austauschbare, nicht Ersetzbare, während sich der körperliche Teilaspekt auf das in ihr Vertretbare, Austauschbare oder Ersetzbare bezieht (Krüger 2011). Schon vor Habermas hat auch Bernhard Waldenfels in seiner responsiven Phänomenologie auf die Aktualität der Plessnerschen Körper-Leib-Differenz mit dem Fokus auf Lachen und Weinen verwiesen (Waldenfels 1994).

Plessner wird aber nicht nur von anderen Strömungen erneut rezipiert. Die Philosophische Anthropologie selber hat während des letzten Vierteljahrhunderts eine Renaissance erfahren, in deren Zentrum nun Helmuth Plessners Werk, nicht mehr das von Max Scheler oder Arnold Gehlen, steht. Bei der Philosophischen Anthropologie, wie sie Plessner in seiner Antrittsrede im Groninger Exil 1936 begründet hat (Plessner 1983d, der Schnädelbach 1983, 8. Kap. folgte), handelt es sich, über die gleichnamige Subdisziplin der Philosophie hinausgehend, um eine eigenständige philosophische Richtung, die sich von anderen Strömungen wie den Existentialismen, Marxismen, den verschiedenen Lebensphilosophien, den Neukantianismen und Neohegelianismen, der Phänomenologie, dem logischen Positivismus und Kritischen Rationalismus deutlich unterscheidet (Krüger 2001, Fischer 2008). Plessner teilt mit Scheler die Einsicht, dass die Thematisierung von Personen in natürlichen und soziokulturellen Lebensprozessen erfordert, das philosophische Verfahren gegen die dualistischen Vorentscheidungen, etwas könne entweder nur physisch oder psychisch sein, zu neutralisieren (32, 36, 244, 92). Insofern sich etwas sowohl physisch als auch psychisch in seinem Vollzug zeigt, kandidiert es der phänomenologischen Anschauung nach dafür zu leben. Aber Plessner hat die Philosophische Anthropologie auch von ihrer geistesmetaphysisch positiven Begründung durch

Scheler befreit, ohne sie wie später Arnold Gehlen in eine empirische Philosophie aufzulösen (Krüger 2006c u. 2009a, 6. Kap.). Als *Anthropologie* stellt sie die Frage nach dem *einheitlich erfahrbaren* Zusammenhang zwischen dem Natur-, Sozial- und Kulturwesen des Menschen im geschichtlichen Prozess. Als *Philosophie* rekonstruiert sie die lebens- und forschungspraktischen *Ermöglichungsbedingungen* für solche anthropologischen Untersuchungen in einer offenen Zukunft, in der die menschlichen Lebensformen nicht das einzig bekannte Beispiel für die personale Lebenssphäre bleiben müssen.

Plessner hat die Spezifik seiner Philosophischen Anthropologie dadurch markiert, dass er sie deutlich von „anthropologischen Philosophien“ unterschieden hat, die meinen, das Wesen des Menschen abschließend bestimmen zu können, statt es für künftige geschichtliche Veränderungen aufzuschließen (Plessner 1983d, 36–39; Plessner 1983i, 242–245). So definierte Ernst Cassirer das Wesen des Menschen als das *animal symbolicum* in einem funktionalen, nicht substantiellen Sinne (Cassirer 1990, 51, 110) oder unterstelle die *Linguistic Analysis*, dass sich die Natur des Menschen durch Sprache auszeichne. Darin besteht zwar ein weitgehender Konsens der verschiedensten Philosophien seit der griechischen Antike, aber warum gilt Sprachlichkeit als Wesensmerkmal des Menschen, ist es doch nicht immer nur dieselbe Sprache und allein diese, die ihn unterscheidet? Dagegen hatte Cassirer schon zu Recht die Vielfalt der Symbolformen herausgearbeitet, war dann aber nicht mehr mit dem Problem ihrer historischen Abfolge und Gleichzeitigkeit zurande gekommen. Die Sprache allein reicht nicht aus, weder empirisch noch theoretisch, schon aus Sicht der evolutionären, vertikal und horizontal vergleichenden Anthropologie, wie in der Gegenwart Michael Tomasello gegen solche anthropologischen Philosophien einwendet (vgl. zum Verhältnis dieser zur Philosophischen Anthropologie Krüger 2010, 3. Kap.). Weder die Humanontogenese noch die Humanphylogenese lasse sich aus der Sprache ableiten, weil sie ihrerseits erst in beiden Prozessen durch eine rekursive Veränderung des Entwicklungszusammenhanges zwischen Kooperations- und Kommunikationsformen fortlaufend neu ermöglicht werde (Tomasello 2014b, 5. Kap.). Man hat der Philosophischen Anthropologie Plessners immer wieder zu Unrecht die Position einer anthropologischen Philosophie unterstellt, obwohl man es besser hätte wissen können (Röllli 2015). Demgegenüber hat Plessners fruchtbare Unterscheidung zwischen Philosophischer Anthropologie und anthropologischer Philosophie, die in den Büchern von Schnädelbach (1983) und Fischer (2008) keine Rolle spielt, eine andere, weder anthropologisch-philosophische noch dekonstruktivistische Problemgeschichte seit dem 18. Jahrhundert und insbesondere einen neuen Zugang zu dem systematischen Verhältnis der Philosophien von Plessner,

Heidegger, Cassirer und Hannah Arendt angestoßen (Krüger 2009a, II. Teil; Wunsch 2014).

Die Renaissance der Philosophischen Anthropologie hat sich nicht nur auf die soziokulturelle Problemgeschichte dieser Strömung bezogen (Fischer 2008), sondern wegen der reflektierten und synthetisierenden Stellung Plessners zwischen den verschiedenen deutschen und französischen Philosophierichtungen eine Vielfalt problemgeschichtlicher und aktuell systematischer Vergleiche erfordert, auf die ich oben nur selektiv verweisen konnte. Es steht eine freie Rekonstruktion einer ganzen diskursiven Formation europäischen Philosophierens an, das aus der heute selbstverständlich gewordenen Aufteilung sowohl der Philosophie als auch der Biowissenschaften in lauter Spezialisierungen nur schwer zugänglich geworden ist. Eine besondere Rolle spielen dabei Arbeiten, die die verschiedenen deutschen und französischen Philosophien füreinander übersetzbar werden lassen, um angesichts ihrer Grenzen systematisch neu einsetzen zu können (vgl. Plas/Raulet 2011, Raulet/Plas 2014). So hat exemplarisch Ebke die historische Epistemologie von Georges Canguilhem und Plessners Philosophische Anthropologie im Hinblick auf die dialektische Struktur des selber lebendigen Wissens vom Leben untersucht, um aus den Aporien heraus zu gelangen, von denen die zeitgenössischen Biowissenschaften ebenso heimgesucht werden wie deren philosophische Standardkritiken (Ebke 2012). Zu den bekanntesten reduktiv-naturalistischen Kategorienfehlern der letzten beiden Dekaden gehört zweifellos die Auflösung der Personalität des Lebens in ihre neurophysischen Hirnkorrelate und im Gegenzug die philosophisch idealistische Beschwörung der autonomen Subjektivität und Sprache, wodurch sich die Aktualität cartesianischer Entweder-oder-Alternativen wieder bestätigt hat (Krüger 2007; Krüger 2010, 2. Kap.).

1.8 Zum aktuellen Interpretationsstreit über die *Stufen*

Für die neue Lektüre speziell der *Stufen* galt es in der angesprochenen Renaissance vor allem, Plessners biophilosophische „Wende zum Objekt“ (V, 31, 72) richtig zu verstehen, die in ihrer Darstellung vom lebendigen im Unterschied zum unbelebten Körper bis zur exzentrischen Positionalität führt. Laut Fischer (2000) kam und kommt der exzentrischen Positionalität das biophilosophische Primat der Schlüsselkategorie für die ganze Strömung zu (Fischer 2008, 520f., 549). Beaufort zeigte demgegenüber parallel, dass schon die Anschauung und feststellbare Erfahrung lebendiger Körper, also der biophilosophische Anfang der *Stufen*, eine bestimmte Art und Weise von exzentrischer Positionalität, also das Ergebnis der *Stufen* am Ende, voraussetze, so in der stets mitlaufenden Re-

ferenz auf die biologisch restringierten Erfahrungsarten und auf die sogenannt natürliche Weltsicht im *common sense* aller Beteiligten. Plessners „kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie“ nahm bereits die moderne „gesellschaftliche Konstitution der Natur“ (Beaufort 2000) in Anspruch. In der Tat glaubte Plessner nicht, aus dem natürlichen Objekt, das sich im Verlaufe der *Stufen* zu Subjekt-Objekt-Einheiten zu entwickeln schien, am Ende die dem Menschen wesensspezifische Objekt-Subjekt-Einheit *ableiten* zu können, als wäre ein Autor Gott oder die Natur während der *Genesis*. Sein oben erwähnter Arbeitsplan setzte die lebendigen Subjekt-Objekt-*Einheiten* des Menschen in naturphilosophischer (vertikaler) und geschichtsphilosophischer (horizontaler) Richtung voraus, um gegen die philosophisch und erfahrungswissenschaftlich eingebürgerten Subjekt-Objekt-*Trennungen* diese Lebenssphären einsehen, verstehen und systematisieren zu können. Mitscherlich hat daher den dialektischen Zusammenhang zwischen der Natur- und Geschichtsphilosophie in Plessners in sich gebrochener Lebensphilosophie herausgearbeitet und dabei die beiden Seiten sogar als gleichrangig verstanden. Die Eigenart der naturphilosophischen Deduktion bestehe nicht darin, *aus* etwas (entweder einem Faktum oder einem Apriori) *abzuleiten*, als könne man es so herstellen, sondern darin, unter dem Aspekt der neuen Verbindung dieser getrennten Seiten (des Faktischen und des Ermöglichenden) anzuschauen, zu verstehen und kategorial zu systematisieren (Mitscherlich 2007).

Lindemann hat den gesellschaftlich konstitutiven Charakter der exzentrischen Positionalität in ihrer reflexiven Sozialanthropologie weiterentwickelt. Kompatienten können nicht mehr selbst ihre personale Körper-Leib-Differenz gestalten, weshalb es zu diesem Zweck einer „soziotechnischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin“ (Lindemann 2002) bedarf. Angesichts solcher Grenzfälle hat sie sowohl die theoretische Frage neu aufgerollt, welche sozialtheoretischen Annahmen das Feld sozialer Phänomene begrenzen, als auch die empirische Frage, wie faktisch die Grenze zwischen sozialen Personen und anderen Entitäten gezogen wird (Lindemann 2009). Diesen grenztheoretischen Zugang hat sie in einer „mehrdimensionalen Ordnung des Sozialen“ zu verschiedenen „Weltzugängen“ fortentwickelt. In dieser Ordnung muss nicht der Kreis legitimer Akteure, d. h. der Personen, wie in der westlichen Moderne mit Menschen zusammenfallen, sondern kann als historisch kontingent begriffen werden. Auch die Natur-Kultur-Unterscheidung muss nicht als vorgegeben vorausgesetzt werden, sondern kann als nur eine mögliche Ordnung konzipiert werden (Lindemann 2014).

Man kann natürlich versuchen, wie Lindemann die exzentrische Positionalität auch als Ausgangspunkt für eine reflexive Sozialanthropologie zu verwenden,

insofern in der Konzeption der personalen Lebenssphäre der Übergang der Naturphilosophie in die Philosophische Anthropologie ausdrücklich erfolgt. Aber zunächst folgt das die *Stufen* abschließende 7. Kapitel noch der vertikalen Untersuchungsrichtung. Es expliziert diejenigen Strukturen, die es der modernen „Verstandeskultur“ (301) und der modernen Biologie ermöglichen, in vertikaler Richtung Unterscheidungen auf der Grundlage von Gemeinsamkeiten allen Lebens zu treffen. Im vorangegangenen 6. Kapitel der *Stufen* ging es um das Thema der „Sphäre des Tieres“ (237–287). Um die dort gewonnenen kategorialen Unterscheidungen zwischen dem dezentralen (niedriger entwickelte Tiere) und zentralen Typ (höher entwickelte Tiere) im Rahmen der geschlossenen Organisationsform und der zentrischen Positionalitätsform, die anhand von Wolfgang Köhlers Schimpansen-Experimenten untersucht wurde, zu ermöglichen, muss eine Distanz von der zentrischen Organisationsform und von der zentrischen Positionalitätsform in Anspruch genommen werden. Ohne diesen lebens- und forschungspraktischen Abstand könnten diese Organisations- und Positionalitätsformen nicht als solche im Rahmen von Gemeinsamkeiten unterschieden werden. Das Abschlusskapitel behandelt die Frage, wie es möglich war, dass die bisherigen Grenzrealisierungen lebendiger Körper angeschaut, verstanden und begriffen werden konnten. Es expliziert diejenigen modernen lebens- und forschungspraktischen Präsuppositionen, die von Anfang an in der naturphilosophischen Wende zum Objekt immer schon in Anspruch genommen worden sind. Das Abschlusskapitel holt damit die im Arbeitsplan vorausgesetzte Subjekt-Objekt-Einheit des Menschen in der *Natur* (vertikal verstanden) ein. Dieses Kapitel kann also nicht allein dasjenige Explikationsbedürfnis der ebenfalls im Arbeitsplan vorausgesetzten Subjekt-Objekt-Einheit des Menschen in der Soziokultur (statisch) und deren Geschichtlichkeit (dynamisch) im horizontalen Sinne befriedigen, womit sich Plessner in anderen, oben genannten Schriften beschäftigt hat. Lindemann hat daher stets ihre *Stufen*-Lektüre mit der von Plessners Politischer Anthropologie in seiner Schrift *Macht und menschliche Natur* kombiniert.

Plessner stellt in seinem immanent anhebenden Ansatz das in der westlichen Moderne ausgebildete Selbstverständnis von Menschen *als* Menschen, daher die durchgängige Redeweise *ad hominem*, die Adressierung seines Publikums als Menschen, nicht als Art-, Volks- oder Klassengenossen. „Dass wir Menschen sind und sein sollen, diese Entdeckung oder diese Forderung verdanken wir einer bestimmten Geschichte, der griechischen Antike und der jüdisch-christlichen Religiosität“ (Plessner 1983d, 37). Weil wir inzwischen aus historischer Erfahrung,

[...] durch die Kritik der Entwicklungsidee, durch die politische und ideologische Bekämpfbarkeit der Humanitas um die Gewagtheit und Rückhaltlosigkeit des ‚Menschen‘-Gedankens wissen, müssen wir das Menschsein in der denkbar größten Fülle an Möglichkeiten, in seiner unbeherrschbaren Vieldeutigkeit und realen Gefährdetheit so zum Ansatz bringen, dass die Gewagtheit eines derartigen Begriffs als Übernahme einer besonderen Verantwortung vor der Geschichte verständlich wird. (Ebd.)

Dass man sein Publikum bei dem ihm eigenen Selbstverständnis abholt, das heute als noch umstrittener als zu Plessners Zeit gelten darf, bedeutet natürlich nicht, dass man in diesem hermeneutischen Zirkel einfach verbleibt. Der oben genannte theoretisch-methodische Aufwand an Exzentrierung in dem Untersuchungsverfahren Plessners befreit die Philosophische Anthropologie vom anthropologischen Zirkel (Krüger 2001, 1. Kap.): Nicht die Redeweise „des Menschen“, sondern die „Lebenssphäre“ (288) von „Personen“ in der „exzentrischen Positionalität“ (292f.) sind die *Kategorien*, in denen die naturphilosophische Rekonstruktion der Ermöglichungsstrukturen endet. Man kann sich in dieser Sphäre auch anders denn als Mensch verstehen. Ob dies besser oder schlechter wäre, ist vor allem eine Frage der geschichtsphilosophischen Fundierung in horizontaler Richtung (Krüger 2013a, im vorliegenden Band III. Teil).

Es bleibt die Frage nach dem Verhältnis zwischen der natur- und der geschichtsphilosophischen Fundierung in Plessners Philosophischer Anthropologie, zwei Fundierungsrichtungen, die sich gegenseitig ergänzen und korrigieren können. Mitscherlich hat gezeigt, inwiefern sie sich gegenseitig ermöglichen, begrenzen und verschränkt sind. Gleichwohl halte ich nicht beide Untersuchungsrichtungen bei Plessner für gleichrangig. Die Naturphilosophie entdeckt den Hiatus, den Bruch mit der leiblichen Einheit des Organismus und seiner Umwelt, das Nichts und seine Manifestationsweisen, in die personale Lebenssphären gestellt sind, bevor (im logischen Sinne) Personen sich dazu stellen können (292–294). Es ist nicht selbstverständlich, dass die Seiten (körperliche versus leibliche) des Bruches in einem Dritten (Personalität, Mitwelt) verschränkt werden können, mithin dass in der Bodenlosigkeit dieses Bruches Boden zum Stehen im Leben gewonnen werden kann. Dafür müssen die drei Aufgaben, die in den anthropologischen Grundgesetzen formuliert werden, gelöst werden können („natürliche Künstlichkeit“, 309; „vermittelte Unmittelbarkeit“, 321; „utopischer Standort“, 341). Bekanntlich sind alle anderen als unsere Homo-Spezies ausgestorben. Auch von den ursprünglichen Zivilisationen sind nur wenige übrig geblieben. Und warum sollten wir ewig leben und die einzigen Exemplare der personalen Lebenssphäre bleiben (Plessner 1983i, 245f.)? Für Plessner hat m. E. die Naturphilosophie den Primat, weil der Hiatus zwischen Konzentrik und Exzentrik in der personalen Verhaltensbildung in eine

Fraglichkeit von Verhaltensmöglichkeiten führt, welche nicht übergeschichtlich durch eine endgültige Soziokultur beantwortet werden kann, sondern geschichtlich für neue soziokulturelle Antworten offen bleibt. Die Fraglichkeit überschießt die Verantwortlichkeit (Krüger 2006a–c), weshalb letztere erstere nicht abschließen kann. Die Fraglichkeit enthält zwar, soll es überhaupt zu einer Antwortmöglichkeit kommen, eine zu wendende Not, nämlich die zur Exzentrierung zentrischer Positionalität, aber womöglich enthält die „Natur selber“ (Löwith 1957, 85) eine Exzentrierungsmöglichkeit anderer Art, als sie uns irdisch und bislang vertraut ist (Krüger 2009a, 80–84). Was wir als Geschichtlichkeit kennen, enthält eine mythische, religiöse oder ideologische Form von Utopie, den Hiatus wirklich zu heilen, ohne dieses Versprechen vollständig und damit ein für alle Mal und für alle realisieren zu können. Es wirkt auf irrealer Weise und kann sich, wird dies praktisch nicht beachtet, in seiner Realisierung verkehren, heute womöglich unter dem Banner des Post-Humanismus. Das naturphilosophische Primat des Hiatus bedeutet also nicht das Ende, sondern umgekehrt die offene Fraglichkeit personalen Lebens in seinen geschichtlichen Versuchen, auf sie zu antworten (Krüger 1998b). John McDowell hat mit diesem weiten, geschichtlich offenen *Naturverständnis* (im Unterschied zu naturwissenschaftlichen Erklärungen aus Naturgesetzen) sympathisiert, wenn gleich sein therapeutisches Anliegen weniger ambitioniert sei (McDowell 1998, 121–125).

Mit diesen kurzen Hinweisen auf eine interessante Forschungslage dürfen wir auch in Zukunft systematisch spannende Beiträge zur Diskussion der *Stufen* erwarten (zum derzeitigen Stand Krüger 2017d). Zudem ist glücklicherweise auch ein Band erschienen, der speziell den zeithistorischen Kontext der *Stufen* rekonstruiert hat, in dem Plessners Dialoge sowohl mit Naturwissenschaftlern als auch Philosophen stattgefunden haben (Köchy/Michelini 2015). Die systematische Aktualität der *Stufen* spricht Charles Taylor in seinem Verweis auf die exzentrische Positionalität an, in der man die historische Evolution der Flexibilität statt Instinkthaftigkeit des menschlichen Lebens verstehen könne (Taylor 2016, 341f.). Die angloamerikanische Diskussion von Plessners Philosophie, insbesondere seiner Naturphilosophie hat begonnen (de Mul 2014; Honenberger 2016). Auch Habermas hat jüngst erneut in einem Interview die Bedeutung von Plessners *Stufen* unterstrichen:

Sie haben völlig Recht, ich hätte von Plessners anthropologischen Grundeinsichten, die mir seit meinem Studium vertraut sind, explizit Gebrauch machen können – und sollen. Ich halte *Die Stufen des Organischen und der Mensch* neben *Sein und Zeit* und *Geschichte und Klassenbewusstsein* für das bedeutendste Werk der 20er Jahre, jenes philosophisch fruchtbarsten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts. (Habermas 2016, 812)

2 Von den Grenzen des Lebendigen in der Naturphilosophie zu den Grenzen im Lachen und Weinen in der Kulturphilosophie

Nach der Vorstellung von Plessners Naturphilosophie im vorangegangenen Kapitel soll im nun kommenden Kapitel das Grenzthema exemplarisch vertieft werden. Es durchzieht die gesamte Philosophie Plessners. Wir hatten bereits in der Naturphilosophie gesehen, dass Plessner die Spezifik belebter gegenüber unbelebten Körpern aus dem Anschauungsbestand entwickelt, dass lebende Körper ihre eigene Grenze vollziehen. Er führt aber in seiner Naturphilosophie der *Stufen des Organischen* noch nicht den Anschauungsbestand in spezifisch humanen Phänomenen aus. Die exzentrische Positionalität wird dort noch aus einem Rückschlussverfahren erschlossen. Sie wird aus den biologischen und lebensweltlichen Leistungen, zwischen den verschiedenen non-humanen Lebensformen (Organisations- und Positionalitätsformen) unterscheiden zu können, als deren Ermöglichungsgrund rekonstruiert. Plessner explizierte den zu verschränkenden Bruch in der exzentrischen Positionalität erst später an den humanspezifischen Phänomenen des *Lachens und Weinens* als den Grenzen menschlicher Verhaltensbildung in dem gleichnamigen Buch von 1941, das damals in der Schweiz erschien, da er ab 1934 bereits in den Niederlanden im Exil leben musste.

Im Folgenden geht es aber nicht nur darum, den grenzthematischen Zusammenhang seiner Naturphilosophie mit seiner Kulturphilosophie anhand der humanspezifischen Phänomene des Lachens und Weinens einzusehen. Plessner gehörte Mitte der 1950er Jahre auch zu den Initiatoren einer interdisziplinären *Grenzforschung*: Angesichts der Ausdifferenzierung des Wissenschaftsgefüges in immer mehr und vor allem methodisch verschiedenartigere Wissenschaftsdisziplinen schlug er als integrative Gegentendenz eine offene Grenzforschung vor. Die Frage nach der *Universitas* als der Einheit im Wissenschaftsgefüge müsse nicht mehr wie früher hierarchisch vorgegeben werden, etwa durch die Theologie im Mittelalter oder ein philosophisches System in der Neuzeit, wonach es dann die Universität in Fakultäten zu strukturieren galt, sondern könne als die Frage nach den Grenzen zwischen den verschiedenen Forschungsunternehmen neu gestellt werden, um nach Grenzübergängen zu suchen. Je nachdem, wovon diese Forschungsunternehmen in ihren Methoden, Modellen, Theorien gerade absehen, könne man durch Grenzfragen ihre ausge-

blendeten Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen thematisieren, um zu „grundsätzlichen Verklammerungen“¹ zwischen den Disziplinen zu gelangen. Keineswegs die einzige, aber eine interessante Möglichkeit, Grenzforschung anzulegen, bestehe darin, sie auf das anthropologische Problem zu fokussieren, inwiefern Menschen selbst zum Gegenstand der Forschung gemacht werden, ohne darin vollständig aufgehen zu können, da sie selbst auch diese Forschung leisten. Die Philosophische Anthropologie wurde hier als Rahmen für Grenzforschungen vorgeschlagen, in dem man von aktuellen Problemen wie z. B. der psychosomatischen Medizin ausgeht, um darum herum Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaften einzubeziehen, sofern sie zu den offenen Grenzfragen des personalen Lebens von Menschen beitragen können.²

Plessner ist auf das Grenzthema nicht erst in den 1950er Jahren gekommen, um die Frage nach der Einheit der Universität durch ein neues *Studium Generale* für aufgeklärte Staatsbürger zu beantworten. Seine Philosophische Anthropologie war von Anfang an schon in den 1920er Jahren auf Grenzfragen nicht nur zwischen den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen und -gruppen ausgerichtet, sondern auch im Hinblick auf eine Lebenswelt, die alle Spezialisten miteinander in Zukunft teilen können und auf die hin seine Philosophie ihre Integrationsaufgabe versteht (siehe 5. Kapitel). Ich werde hier im Folgenden exemplarisch auf zwei Grenzverständnisse aus dieser Philosophischen Anthropologie eingehen. Zum einen spielt der Grenzbegriff eine große Rolle in der Naturphilosophie, wenn man sich fragt, wie sich belebte Körper im Unterschied zu unbelebten Körpern verhalten. Zum anderen kommt das Thema bereits im Untertitel von Plessners Buch über das *Lachen und Weinen* als den interkulturell geteilten Grenzen menschlichen Verhaltens vor. Bevor ich mich diesen beiden Grenzphänomenen in der Naturphilosophie (2.2.) und Kulturphilosophie (2.3.) zuwende, sollte ich aber noch kurz einführend erläutern, was hier überhaupt unter *Philosophischer Anthropologie*, ihrem Denkeinsatz und ihrem methodischen Zugang zum Leben, verstanden wird (2.1.).

1 Helmuth Plessner (1983m): Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie, 120–123, Zitat: 120. Dieser Aufsatz erschien ursprünglich im *Studium Generale* 1956.

2 Siehe ebd., 124–125. In diesem Sinne habe ich Grenzfragen zwischen der neurobiologischen Hirnforschung und der vergleichenden Verhaltensforschung gestellt in Krüger (2010).

2.1 Der methodische Zugang zum Leben in der Philosophischen Anthropologie durch Neutralisierung des Verfahrens gegen dualistische Vorurteile

Es gibt viele erfahrungswissenschaftlich ausgerichtete Anthropologien wie die biologische Anthropologie, die medizinische Anthropologie, die Sozial- und Kultur-Anthropologie, die historische Anthropologie, die sich alle aus ihrer jeweils spezifischen Sicht damit beschäftigen, was für Lebewesen der Gattung Mensch wesentlich und spezifisch ist. „Philosophisch“ bedeutet dann die Hervorhebung einer integrativen Sicht: Wie hängen das Naturwesen Mensch mit dem Sozial- und Kulturwesen Mensch historisch und systematisch gesehen zusammen? Die philosophische Anthropologie hat sich seit Johann Gottfried Herder, ihrem Begründer in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, für die integrative Ganzheitlichkeit des Menschen gegen seine disziplinären Aufteilungen, gegen seine ethnozentrischen Vorurteile gegenüber anderen Kulturen und gegen seine speziesistischen Vorurteile gegenüber anderen Arten von Lebewesen interessiert. Es geht ihr nicht um exklusive Selbstüberschätzungen von Menschen gegenüber anderen Menschen und Lebewesen, sondern um den integrativen Zusammenhang der eigenen Homininen-Art mit anderen Spezies und anderen Kulturen und Gesellschaften in der Zukunft. Andererseits handelt es sich aber in der Philosophischen Anthropologie auch nicht einfach um eine Gleichmacherei aller Arten und Weisen zu leben und darunter als Mensch zu leben. Die Nivellierung aller Unterschiede scheint einer moralischen Gleichstellung verschiedener Lebensformen zu dienen, ist aber praktisch betrachtet bequem und lenkt davon ab, diejenige Verantwortung für andere Lebewesen und die ökologisch gefährliche Lage auf der Erde zu übernehmen, die nur personale Lebewesen in ihren Lebensformen im Unterschied zu anderen Primaten oder Säugern übernehmen können.

Philosophische Anthropologie hieß und heißt auch Kritik an Anthropomorphismen, d. h. Kritik an der Übertragung von einem spezifisch menschlichen Selbstverständnis auf das Verständnis anderen Lebens und der Welt überhaupt. Ein Extremfall des Anthropomorphismus ist der Narzissmus in der westlichen Kultur, wie er seit Christopher Laschs gleichnamigem Buch immer wieder beschrieben worden ist (Lasch 1995). Narzisse schon im umgangssprachlichen Sinne können sich überhaupt nicht vorstellen, dass Leben und Welt etwas anderes sein könnten als Spiegel für das von ihnen heiß geliebte Selbstbild des Eigenen. Um solche Zirkel im Selbstverstehen vermeiden zu können, setzt die Philosophische Anthropologie ihre Untersuchungen gerade nicht direkt beim Menschen an, sondern auf Umwegen bei der nicht spezifisch humanen Natur,

der unbelebten und belebten Natur. Man beginnt also philosophisch gesehen gerade beim Anderen und Fremden, nicht mit dem Eigenen, um aus dem Zirkel des Eigenen heraus zu gelangen und letztlich den Zusammenhang zwischen Eigenem, Anderem und Fremden herausfinden zu können.

In der westlichen Kultur seit der Neuzeit hat sich, im Vergleich mit anderen Kulturen der Menschheit, philosophisch betrachtet die Vorherrschaft des Selbstbewusstseins wirkungsgeschichtlich gesehen durchgesetzt, unabhängig von den besten Intentionen einzelner Autoren: Ich denke, also bin ich, wie Descartes schrieb; das Ich, das alle meine Vorstellungen und Gedanken begleiten können muss, wie Kant es ausdrückte. Diese Synthese im Selbstbewusstsein schien eine unbezweifelbare Begründung rationaler Erkenntnis zu ermöglichen. Dieses Ich spielte in seiner Wirkungsgeschichte seit nunmehr auch über 200 Jahren nicht nur epistemologisch, also für die Wissenserzeugung, eine privilegierte Rolle. Es scheint auch ontologisch, d. h. unter allen möglichen Weisen zu sein, sich selbst dadurch auszuzeichnen, dass es andere Weisen zu leben und zu sein von sich ausschließt und zu beherrschen sucht, indem es durch Machtgefüge die ihm entsprechenden Rollenmuster der ersten Person Singular gegenüber allen anderen pronominal möglichen Rollen im Singular und Plural privilegiert. Die Philosophische Anthropologie war daher von Beginn an mit einer Kritik an diesem dualistisch abgespaltenen Subjekt und seiner Selbstprivilegierung im Ich in Erkenntnistheorie und Ontologie beschäftigt.

Der ontologische Dualismus besagt kurz Folgendes: Etwas müsse entweder wie die *res extensa*, also ausgedehnt im physikalischen Raum und der physikalischen Zeit sein, oder wie die *res cogitans* sein, also etwas Denkendes, das um sich weiß. Laut dieser exklusiven Alternative Entweder – Oder dürfte es Leben überhaupt nicht geben. Was dem Dualismus entsprechend gegeben sein darf, müsste entweder mechanisch manipulierbar und berechenbar sein, oder es müsste sich selbst evident, sich selbst Zweck und nach reflexiver Regel verfahrend sein. Dazwischen, darüber, darunter, außerhalb dieser Alternative dürfte es nichts geben. Der Zusammenhang der beiden Seiten, die sich ausschließen, grenzt an ein Wunder, das wir vorgängig oder bei Gelegenheit bei René Descartes noch unserem christlichen Gott verdanken müssen. Diese dualistische Exklusion, die sich der eigenen religiösen Mission in Descartes noch sicher blieb, war *nach* Darwin, *inmitten* der Säkularisierung und Modernisierung nach dem ersten Weltkrieg in den 1920er Jahren, für viele nicht mehr resonanzfähig. Menschen schienen aus dem Leben zu kommen und vor die Aufgabe gestellt, sich in demselben zu halten, besser oder schlechter. Ihre Selbstermächtigungen, aber auch ihre Selbsterfüllungen nahmen im Diesseits zu, die Glaubenssi-

cherheit ans Jenseits ab, von den Spaltungen innerhalb der religiösen Glaubensformen noch abgesehen.

Auf diese Herausforderung antwortete Max Scheler, der historisch die Philosophische Anthropologie neu begründete, indem er die Exklusivität der dualistischen Alternative negierte. Diese Negation nannte er die Neutralisierung des methodischen Verfahrens gegen den exklusiven Dualismus: Aus *entweder* materiell *oder* geistig wird: Was *sowohl* materiell *als auch* geistig ist, kann leben. Aus *entweder* physisch *oder* psychisch wird: Was *sowohl* physisch *als auch* psychisch ist, kandidiert fürs Leben (siehe Scheler 1985, 10, 162; Scheler 1986, 18f., 39–42). Woran erkennt man aber die Einheit von Physischem und Psychischem, die Einheit von Materiellem und Geistigem?: Man erkennt diese Einheiten am lebendigen Verhalten, wenn man es nicht auf Reflexe reduziert, sondern es auch nach der Sinngemäßheit seiner Richtungen als Phänomen beobachtet (Buytendijk/Plessner 1982c). Plessner schloss methodisch direkt an Schelers Neutralisierung des Verfahrens gegen die üblichen dualistischen Vorurteile an und leistete in seiner Freilegung des *Verhaltens* mit Scheler einen Doppelschlag, einerseits gegen die Behavioristen, andererseits gegen den dualistischen Rückfall von Husserl selbst in das transzendente Selbstbewusstsein (in dessen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913). Der Verhaltensbegriff wird zentral, weil er Leben über den Organismus hinaus als gerichtete Beziehung zur Umwelt fasst, von der her Rückbeziehungen möglich sind. Leben ist so verstanden immer auch organisch, aber nicht nur organisch, sondern so organisch, dass sich der Organismus in seiner Umwelt verhalten kann, also in der Generationenfolge und als Individuum einer Art an einem übergreifenden Lebensprozess teilzunehmen vermag. Im Kern besteht hier *Leben* aus übergestalthaften³ Ganzheiten von Teilen, also Organismen, und den Verhaltensweisen solcher Organismen in ihren Umwelten, die sich zur Ganzheitlichkeit des Lebensprozesses erweitern lassen. Im Gegensatz zu Scheler, der die Philosophische Anthropologie noch im Rahmen einer spekulativen Seinsmetaphysik begründet hatte, fundierte Plessner in seinem Buch *Die Stufen des Organischen* (1928, hier 1975) die Philosophische Anthropologie

³ Laut der Gestalttheorie von Wolfgang Köhler gibt es übersummenhafte Ganzheiten bereits in der unbelebten Natur. Man würde heute von einer Selbstorganisation im physikalisch-chemischen Sinne sprechen, von der es die biologische Selbstproduktion und -reproduktion zu unterscheiden gilt. Siehe Krüger (1993, erster Teil). Da Plessner Köhlers Gestalttheorie unterstellte, sprach er von „übergestalthafter“, d. h. organismischer Ganzheit, um an die Spezifik lebender Körper heranzukommen (Plessner 1975, 96–99).

durch eine Naturphilosophie.⁴ Damit komme ich nun zu diesem, wie angekündigt, ersten Grenzverständnis.

2.2 Naturphilosophisches Grenzverständnis: Lebendige Körper unterscheiden sich von unbelebten Körpern dadurch, dass sie auch ihre eigene Grenze realisieren

Stellen Sie sich zum Anfang bitte die Aufgabe vor, belebte Körper von unbelebten Körpern unterscheiden zu müssen. Was geschieht in dieser Unterscheidung auf Seiten des Gegenstandes? Nehmen wir dafür zwei Beispiele, eines für einen unbelebten Körper, der also nicht wie ein Organismus lebensfähig ist, und eines für einen belebten Körper, d. h. einen Organismus. Stellen Sie sich zunächst einen Handschuh vor, den Sie überziehen. Er wärmt Ihre Hände. Und nun versuchen Sie mal das Innere des Handschuhs nach außen zu kehren. Sie ziehen das innere Futter mit Ihren Fingernägeln und Fingerkuppen vorsichtig nach außen, so dass die Außenoberfläche des Handschuhs nach innen wandert, gleichsam zu dem neuen Futter wird. Als ob Sie z. B. den Handschuh waschen wollten. Und jetzt wiederholen Sie das Ganze. Was jetzt innen ist, ziehen Sie wieder nach außen, so dass das, was außen ist, wieder nach innen gedreht wird. Am Ende haben Sie den alten Ausgangszustand wiederhergestellt. Und nun versuchen Sie die ganze Prozedur mal mit einem Kaninchen. – Wie bitte? – Das geht nicht, sagen Sie. Ja, das könnte etwas mit dem Unterschied zwischen belebten und unbelebten Körpern, die keine Organismen sind, zu tun haben. Lebende Körper lassen sich nicht reversibel umstülpen. Sie haben etwas Irreversibles, für sie Unbedingtes, Absolutes, das, hat man es erst einmal zerstört, nicht einfach mehr umgekehrt werden kann. Wenn man ihnen nicht selbst das Regime zwischen ihrem Innen und Außen überlässt, wenn man sie wie etwas Mechanisches von außen umstülpt, ohne dass sie es selbst reparieren können, dann sterben sie. Sie realisieren ihre eigene Grenze, darin besteht die hypothetische Intuition. Diese Realisierung kann man ihnen nicht abnehmen, ohne sie zu töten.

Plessner erprobt diese Intuition zunächst in der lebensweltlichen Anschauung, wie wir alle sie miteinander teilen, ohne dafür eine spezielle Ausbildung mit besonderen Labortechniken zur Verfügung zu haben. Wenn man sich fragt, wie die Anschauung von bestimmten *unbelebten*, d. h. nicht gerade toten, son-

⁴ Zum Zusammenhang und Gegensatz zwischen Schelers und Plessners Philosophischer Anthropologien siehe Krüger (2009a, 6. Kap.).

dern prinzipiell nicht lebensfähigen Körpern in Raum und Zeit gelingen kann, dann scheint das angeschaute Ding aus einem begrifflich artikulierten Kern zu bestehen, der einen Mantel von anschaulichen Eigenschaften trägt. Der Kern wird als Satzsubjekt ausgedrückt, dem man Eigenschaften prädiziert. Was man hier und jetzt wahrnimmt, sind diese empirischen Eigenschaften, die man im Gegensatz zu anderen Eigenschaften bestimmen kann. Sie können im Nacheinander der Zeit und im Nebeneinander des Raumes wechseln, ohne dass sich der Dingkern als die Einheit des Dinges auflösen müsste. Täte er dies, handelte es sich um eine andere Dingart. Irgendwie müssen die Dingkerne und ihre Eigenschaftsmäntel nach Arten miteinander zusammenhängen. Der Kern scheint vom Inneren seiner Eigenschaften her, die wir von außen beobachten können, ihre bestimmte Einheit zu tragen. Sie kann sich in Gestaltsprüngen (stehendes Wasser gefriert) und in Artsprüngen komplizieren, ohne dass man für den Wechsel zwischen Kern und Eigenschaften andere als im lebensweltlichen Sinne mechanisch handhabbare Kräfte erwarten würde.

Fragt man sich weiter, wie die Anschauung von bestimmten *belebten* Körpern in Raum und Zeit gelingen kann, geschieht in einer solchen Anschauung mehr als ein Gestalten- und Artensprung innerhalb des Unbelebten. Lässt man dem belebten Körper Raum und Zeit, damit er sich in seinen Bewegungen oder sonstigen Verhaltensweisen zeigen kann, entfaltet sich in dem Wechsel zwischen seinem Kern und seinen Eigenschaften eine innere Dynamik, die sich auch in seinem Äußeren auf eine ganzheitliche, nicht einfach die Summe von Atomen ausmachende Weise entfaltet. Sie greift sowohl nach innen als auch nach außen Platz und ufert aus in ihrer Zeit. Die ganzheitliche Dynamik des Lebendigen behauptet sich, wie man heute meistens sagt, als Eigenraum und Eigenzeit, ohne dass sie aufhört, an die Bedingtheiten der unbelebten Körper gebunden zu bleiben, so im Stoffwechsel und Energieaustausch, d. h. in ihrer Abhängigkeit von Medien ihrer Umgebung. Wie lässt sich dieser – lebensweltlich nicht ersetzbare – Sprung in der Anschauung von belebten gegenüber unbelebten Dingen einsichtig machen, in dem wir so etwas wie einen dem Belebten selbst zukommenden Spielraum und eine ihm zukommende Spielzeit vergegenwärtigen?

Für die Beantwortung dieser Frage entwickelt Plessner seine Hypothese, die Spezifik der Lebendigkeit von Körpern bestehe darin, dass ihnen nicht nur wie den unbelebten Körpern Konturen als eine von außen beobachtbare Grenze zukommen, sondern dass sie ihre *eigene Grenze realisieren*. Gehen wir, um diese Hypothese zu verstehen, noch einmal auf die unbelebten Körper zurück. Diejenigen, die bereits das Kapitel 1.4. gelesen haben, bitte ich um Verständnis dafür, dass sich nun einiges hier unter 2.2. wiederholen wird.

Die Bewegungsrichtungen zwischen unbelebten Körpern in Raum und Zeit finden in bestimmten Konturen Anhaltspunkte für die Unterscheidung der Körper nach Dingarten. Relativ auf einen bestimmten unbelebten Körper bezogen lassen sich die divergenten Richtungen nach außen und nach innen anhand seiner Konturen differenzieren. Diese Unterscheidung ist aber relational umkehrbar auch für alle anderen unbelebten Körper zu treffen. Die Bewegungsrichtungen und ihre Relationen gehen durch alle Körper hindurch. Unbelebte Körper hören da auf, wo andere Körper oder Medien ihrer Umgebung beginnen, und sie beginnen da, wo andere Körper oder Medien ihrer Umgebung aufhören. Die Grenze erscheint als der Übergang zwischen einem Körper und dem Medium, an das er stößt. Das „Zwischen“ zwischen Körper und Medium ist „leer“ im Sinne des leeren Raumes und der leeren Zeit. Der Grenzübergang gehört weder dem Körper noch dem Medium an, sofern es sich aus den Koordinaten einer unterstellten Raumzeit als dem Rahmen ergibt. Dieses Dazwischen gehört aber im Sinne mechanischer Gesetze beiden, Körper und Medium, an, insoweit diese Regelmäßigkeiten sowohl in den Körpern als auch in den Medien ihrer Umgebung wirken. Unbelebte Körper bilden Konturen aus, die in der Lebenswelt mechanisch handhabbaren Gesetzen unterliegen, aber diese Konturen dienen nicht der Funktion, den jeweiligen Körper im Ganzen, d. h. übergestaltlich und übersummenhaft, zu begrenzen (siehe Plessner 1975, 103f.).

In dieser Frage nach der Funktion der Konturen für das Ganze besteht aber die Frage nach dem organismischen Charakter des Körpers, d. h. ob er einen Organismus bildet. Stehen Konturen in diesem Funktionszusammenhang, dann sind sie nicht nur im Sinne lebensweltlich geläufiger mechanischer Bewegungsrichtungen Anhaltspunkte dafür, wo und wann der unbelebte Körper anfängt und aufhört. Gehört der Rand zu dieser Grenzfunktion für eine Integration in ein Ganzes, gibt es ein Außen und Innen des betreffenden Körpers so, dass Außen und Innen ihm in seinem Vollzug zugehören. Er staut und lockert sich nach innen und verhält sich nach außen, z. B. als reizbar, angezogen oder zurückweichend. Im Falle der Realisierung der eigenen Grenze schließt sich der Körper gegen das ihm Äußere, das „ihm entgegen ist“ (ebd., 127f.), ab und auf. Gleichursprünglich verschließt und öffnet er damit sein Inneres, dem er auch von außen zurückkommend entgegen ist. Dadurch dass der lebende Körper seine eigene Grenze im Verhalten vollzieht, sich für außen öffnet und abschließt, sich nach innen abschließt und öffnet, gewinnt er einen Eigenraum und eine Eigenzeit, ein eigenes Spiel von Verhaltensmöglichkeiten, im Unterschied zu seiner Umgebung. Erinnern Sie sich zum Beispiel an Ihre Beobachtung von Bakterien unter dem Elektronenmikroskop in Ihrer Schulzeit, wie diese Winzlinge zwi-

schen Ruhelage und pulsierenden Bewegungen der Flucht vor und der Anziehung durch etwas wechseln.

Ein Körper, der seine eigene Grenze verwirklicht, *vollzieht* selbst den Grenzübergang *zwischen* seinem Inneren und Äußeren in beide Richtungen, dem Sinne nach sowohl von innen nach außen als auch von außen nach innen. Aber auch wenn man sich solche Anschauungen leicht vorstellen kann, so weiß man doch, dass Anschauungen auch täuschen können. Daher fragt Plessner weiter, welche Ontologie wir annehmen müssen für den Fall, dass die Anschauung Wirklichkeit und nicht bloß ein Schein ist, wie im Falle einer sich plötzlich öffnenden Schlange aus Papier. Wenn die Anschauung davon, dass der Vollzug des Grenzüberganges dem lebenden Körper selbst zukommt, wirklich ist, dann geht er tatsächlich über sich hinaus ins ihm Äußere und kommt von dort zu sich zurück, kurz: er *positioniert* sich in seiner Umgebung. Und er geht gleichursprünglich in sich hinein ins Innere und kommt von dort zurück ins Äußere, kurz: er *organisiert* sich. In seinem „*positionalen Charakter* oder seiner *Positio-nalität*“ (ebd., 129) bestimmen

die Momente des ‚über ihm Hinaus‘ und das ‚ihm Entgegen, in ihn Hinein‘ ein spezifisches Sein des belebten Körpers, das im Grenzdurchgang angehoben und dadurch setzbar wird. In den spezifischen Weisen ‚über ihm hinaus‘ und ‚ihm entgegen‘ wird der Körper von ihm abgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht, strenger gesagt: ist der Körper außerhalb und innerhalb seiner. Der unbelebte Körper ist von dieser Komplikation frei. (Ebd.)

Der belebte Körper ist nicht nur ein „bloßes Ding, sondern ein Wesen“, das auch für sich ist, eben ein „Lebewesen“ (ebd., 131). Es verhält sich zu der Stelle, an der er sich im leeren Raum befindet, „raumhaft“, indem er *seinen* Raum auf ihm unumkehrbare Weise erfüllt und behauptet (ebd., 312). Das Lebewesen verhält sich zu der Gegenwart, in der es sich als Körper in der leeren Zeit befindet, „zeithaft“, indem es diese Gegenwart auf ihm irreversible Weise erfüllt und behauptet (ebd., 175–177).

Ein Körper, der sich (dem Sinne seiner Verhaltensrichtungen nach von innen und nach innen) organisiert und (von außen und nach außen) positioniert, hört nicht auf, auch ein unbelebter Körper zu *sein*. Insofern er im spezifizierenden Sinne *lebt*, muss er dasselbe Wesen bleiben können in allen möglichen Grenzübergängen. Insofern er auch aus unbelebten Körpern besteht, muss er das gleiche bleiben, d. h. eine Kombination von Körpern, die für das lebendige Ganze funktional äquivalent ist. Insoweit er dasselbe und das gleiche bleibt, führt er Tautologien auf. Diese müssten aber, im Sinne einer lebensnotigen Möglichkeit in anderer Hinsicht mit Paradoxa zusammenfallen. Dasselbe ist nicht das Gleiche und umgekehrt. Das Äußere ist nicht das Innere und umge-

kehrt. Das Lebendige ist nicht das Unbelebte und umgekehrt. Die Bewegungsrichtungen bleiben divergent und reversibel, auch wenn sie im Vollzug des Lebewesens dem Sinne nach konvergieren und unumkehrbar werden: „Bleiben, was es ist, Übergehen in das, was es nicht ist (über ihm hinaus) *und* in das, was es ist (in ihm hinein)“ (Plessner 1975, 138).

Wie könnte es möglich sein, dass sich diese Tautologien und jene Paradoxa, die doch einen *Widerspruch* bilden, im Raum und in der Zeit *raumhaft* und *zeithaft* ereignen können? – Indem sie sich im Raum und in der Zeit auf verschiedene Stellen verteilen, die raumhaft, d. h. als Eigenraum, und zeithaft, d. h. als Eigenzeit, durch Organisation und Positionierung integriert werden. Unterhalb dieser Komplexion zum Ganzen im *Prozess* ist es unmöglich, Leben in einer Ontologie des Wirklichen verständlich werden zu lassen. Leben ist nicht einfach ein Seiendes, sondern ein Werdendes: „Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es *wird*; der Prozess ist die Weise seines Seins“ (ebd., 132).

Insofern in einem solchen Prozess das Ausgangsetwas zu einem Endetwas wird, ist er gerichtet: „Die Synthese findet als eine besonders gerichtete Form des *modus procedendi* statt: als Entwicklung“ (ebd., 140). Um diese Entwicklungsrichtung des Prozesses zu verstehen, überzeugt die Annahme nicht, es gehe nur um den Modus eines bloßen „Vermögens und Könnens“, die Kannqualität des „Könnens oder Nicht-Könnens“: Dann denke man, so Plessner, noch dualistisch, zu der Seinsweise des Körpers komme aus unserem Selbstverständnis ein Können oder Vermögen irgendwie hinzu. „Kannqualität *als* Seinsqualität, *seiende* Möglichkeit gilt es zu begreifen“ (ebd., 172). Diese seiende Möglichkeit besteht nicht in der Art und Weise von Möglichkeit, die man mit dem Lebewesen machen kann („Mit-ihm-Möglichkeit“), sondern in einer Art und Weise von Möglichkeit, die an dem lebenden Körper selbst vorkommt, in einer „An-ihm-Möglichkeit des physischen Dinges“ (ebd., 174). Wolle man dieses Möglichsein unabhängig von unserer eigenen Teleologie, wie man durch Handlungen etwas determiniert, verstehen, bezeichne es nur eine „besondere Richtung vom Nichtsein zum Sein, die in dem Wort Noch Nicht festgehalten wird“ (ebd., 176) und die Einheit des Körpers in der Zukunft betrifft:

Möglichkeit fasst also eine Richtungseinheit, die *gegen* die Bestimmtheitsrichtung des *Seienden* in der Zeit Vergangenheit Gegenwart Zukunft gekehrt ist. Im Können des *Seins* wird letztlich nichts anderes als ein Vorwegverhältnis statuiert, in welchem die Abhängigkeitsrichtung von der Zukunft zur Gegenwart läuft. (Ebd.)

Dafür muss man annehmen, soll es mit der üblichen zeitlichen Determinationsrichtung verträglich bleiben, dass *zwischen* den Erfüllungen der Zeitmodi ein „zeithaftes“ Verhältnis statfinde, das nicht innerhalb der leeren Zeit liege, also

von ihrem Standpunkt aus als „zeitlos“ erscheint: „Erst dem lebendigen Sein ist Zeit in ihren Modis wesenhaft, denn es konstituiert sich vermittelt der Zeit, insofern es ein Sein bedeutet, das ihm selbst vorweg ist“ (Plessner 1975, 179). Es werde nicht ein Bestimmtes vorweggenommen, das erst noch kommen werde, sondern ein Selbstbezug, der als Erfüllung der Zukunft in der konkreten Gegenwart bestimmbar werde. „Das ‚Ihm selbst Vorweg‘ und das lebendige Sein besagen ein und dasselbe. Also ist lebendiges Sein ebenso sehr ihm *selbst nach* oder Erfüllung seiner selbst“ (ebd., 180). Es lebt im Modus seiner Fundierung aus der Zukunft in seiner konkreten Gegenwart, d. h. im Modus *seiner* „erfüllten Potentialität“ (ebd.).

Für den hiesigen Zweck muss dieser kurze Exkurs in Plessners naturphilosophisches Grenzverständnis genügen. Die Intuition, dass lebende Körper im Unterschied zu unbelebten Körpern ihre eigene Grenze vollziehen, sollte nur für die Anschauung plausibel gemacht und zu der Frage entfaltet werden, in welcher Ontologie diese Anschauung als Wirklichkeit verständlich werden könnte. Dabei führt Plessner dasjenige, was ich einleitend als den Eigenraum und die Eigenzeit des Lebendigen bezeichnet hatte, als das Raum- und Zeithafte im Unterschied zum leeren Raum und leerer Zeit aus. Ob sich die philosophische Hypothese auch erfahrungswissenschaftlich bewährt, ist vor allem die Frage danach, ob sich die Fakten (Ontik) und deren Interpretation (fachspezifische Ontologie) in den relevanten Erfahrungswissenschaften, hier also vor allem der Biologie und Medizin, im Rahmen der vorgeschlagenen naturphilosophischen Ontologie verstehen lassen. Diese Ontologie führt Plessner als eine monographische „Deduktion“ von nicht nur indikatorischen, also Lebendiges in der Anschauung anzeigenden, sondern konstitutiven, also wirklichen Wesensmerkmalen für Lebenssphären aus. Sie führt von offenen und geschlossenen Organisationsformen über zentrische Positionalitätsformen bis zu exzentrischen Positionalitätsformen, die personales Leben in einer Welt im Unterschied zu Umwelten ermöglichen (siehe 1. Kapitel).

2.3 Kulturphilosophisches Grenzverständnis: Personale Lebewesen erfahren ihre Verhaltensgrenzen im ungespielten Lachen und Weinen

Auch hier besteht die Aufgabe erneut darin, dass man sich die relevanten Phänomene, d. h. die qualitativ gemachten Erfahrungen nun des Lachens und des Weinens, immer wieder vorstellen muss, um die eigene Anschauung zu aktivieren, sie beschreiben und deuten zu können. So gelangt man wie schon in der

Naturphilosophie jetzt auch in der Kulturphilosophie in den methodischen Vierschritt der phänomenologischen Beschreibung, der hermeneutischen Deutung und der dialektischen Entfaltung des Phänomens zu seinem Widerspruch, bis man am Ende danach fragen kann, was man insgesamt an Ermöglichungsstrukturen für die Begegnung mit dem Phänomen in Anspruch genommen hat. Das Interessante an den Phänomenen des Lachens und des Weinens liegt darin, dass sie in allen Kulturen von Menschen vorkommen. Von Kindesbeinen an wird das spezifisch menschliche Verhaltensrepertoire zwischen ihnen erlernt. Wie kulturgeschichtliche und humanethologische, sozial- und kulturanthropologische Studien zeigen, kann man diese Phänomene auch in einem selber fremden Kulturen als solche erkennen, wenngleich wie bei allen Erkenntnissen auf eine fehlbare Weise, und auch in einem oberflächlichen Sinne deuten, insoweit einem die Situation als Kontext dieser Phänomene zugänglich wird. Sie werden zwar in jeder Kultur anders stilisiert und von jedem individuell variiert, setzen aber doch am Verhältnis zwischen dem leiblichen Ausdruck und der Körperbeherrschung von Personen an, wodurch sie allgemein zugänglich werden.⁵

In dem Koordinatensystem von Plessners Philosophischer Anthropologie existieren personale Lebewesen in zwei Reihen von Relationen: Einerseits durch Rollen, also durch soziokulturelle Medien, in einem Verhältnis zu anderen Personen, in dem sie sich miteinander und gegeneinander tragen, wodurch sie eine Mitwelt bilden. Andererseits existiert auch jede Person in ihrer Körper-Leib-Differenz in einem doppeldeutigen Verhältnis zu ihrem eigenen Organismus. Insoweit die Person ihren Organismus für bestimmte Aufgaben instrumentieren und als Medium verwenden kann, spricht Plessner davon, dass die Person ihren *Körper* wie andere Körper auch zu *haben* vermag. Insofern wird der Person auch ihr eigener Körper vertretbar, austauschbar oder sogar ersetzbar, etwa in Prothesen. Insoweit aber die Person in ihrer Lebensführung ihren Organismus nicht vollständig vertreten, austauschen oder gar ersetzen kann, *lebt* sie in ihm und mit ihm als *Leib*. Indem sie ihn vollzieht, *ist* sie Leib. Weder das Körper-Haben noch das Leib-Sein ist vollständig für die jeweils lebende Person: Der Mensch, der soziokulturell als Person angesprochen wird, „*ist* weder allein Leib noch *hat* er allein Leib (Körper). Jede Beanspruchung seiner physischen Existenz verlangt einen Ausgleich zwischen Sein und Haben, Draußen und Drinnen“ (Plessner 1982f, 241). Der Leib stellt – im Ergebnis seiner zentrischen Or-

⁵ Siehe zur Kulturgeschichte des Lachens im Abendland seit der griechischen Antike Prütting (2013). Vgl. zur Ritualisierung des Weinens im Kontext des Todes Ariès (1982). Vgl. aus der Sicht der vergleichenden Verhaltensforschung Eibl-Eibesfeldt (1997).

ganisation und seiner Habitualisierungsgeschichte – von sich her auf konzentrische Weise Verhaltenseinheiten mit seiner Umwelt her, die über den Organismus in dessen Umwelt hinausgehen. Die Person aber steht *exzentrisch* aus dieser Konzentrik des Leibes heraus in der *Mitwelt*, d. h. in den Relationen zu anderen Personen. Insofern sie sich exzentriert, kann sie ihren Organismus als Körper haben. Insofern sie sich rezentriert, also in ihrem Leibsein aufgeht, vermag sie es nicht, ihren Organismus als Körper zu handhaben. In personalen Lebensformen ist somit erwartbar, dass eine Person je nach ihrer Rolle im mitweltlichen Verhältnis zu anderen Personen einen Ausgleich zwischen ihrem Leibsein und Körperhaben aufführen kann.⁶ Die Phänomene des Lachens und Weinens fallen nun in der Anschauung gerade dadurch und in dem Maße auf, als in ihnen eine Person diesen erwartbaren Ausgleich in Situationen nicht zustande bringt. Leibsein und Körperhaben laufen ihr hier und jetzt auseinander, obgleich sie ansonsten beide Verhaltensweisen gegenüber ihrem Organismus nach Rollenmustern zu integrieren vermag.

Dieses Auseinanderfallen von Leibsein und Körperhaben verlangt eine Deutung, die hier nur angerissen, nicht ausgeführt werden kann, weil dies letztlich eine dichte Analyse der betreffenden Kultur und individuellen Lebensgeschichte und einen interkulturellen Vergleich erfordern würde. Bleiben wir exemplarisch aus Zeitgründen in unserer eigenen Kulturtradition als einer eigenen Hermeneutik stehen: Wenn Menschen auf ihre Verhaltensprobleme antworten können, dann tun sie dies zumeist, indem sie in der entsprechenden Verhaltenssituation mehr oder minder angemessen handeln, sprechen und variabel gestalten können. Gibt es Streit, versucht man gute Gründe für die Handlungs-, Sprach- und Gestaltungsweise als situativ angemessene zu artikulieren. Die Situationen sind vorstrukturiert als alltägliche oder außeralltägliche, familiäre, berufliche, private, öffentliche, ökonomische oder politische, wofür es die Erwartungen gibt, dass bestimmte Rollenmuster ausgeübt werden. Man spielt eine Rolle als Eltern, Kinder, Vorgesetzte und Untergeordnete, Steuer- und Staatsbürger, Unternehmer oder Konsument, Provider oder User, Verkehrsteilnehmer, Privateigentümer oder Eigentumsloser, was auch immer. Droht ein Konflikt zu eskalieren, *ohne dass für Leib und Leben Gefahr besteht*, signalisieren Menschen die Verhaltensgrenzen, die sie eingehalten haben wollen, indem sie spielerisch ein Lachen oder Weinen anzeigen, meistens in Gesten der Höflichkeit verwoben.

⁶ Siehe zu Plessners Theorie des Spielens und Schauspielens von Personenrollen insgesamt Krüger (1999, 4.–6. Kap.).

Es gibt aber darüberhinausgehend kritische Situationen, in denen wir ungespielt ins Lachen oder Weinen geraten. Wir haben und gewinnen dann keine auf die Verhaltenssituation passende Antwort in dem Sinne, dass wir ihr angemessen handeln, sprechen und variabel gestalten können. Was wir uns hier und jetzt auch als Lösung für das Problem vorstellen, alle unsere Antwortmöglichkeiten auf die in Frage stehende Situation widersprechen sich und keine passt wirklich in die Situation. Wir sind paralyisiert von sich widersprechenden Handlungsmöglichkeiten, die alle irgendwie an der Situation vorbeigehen. Diese Lagen bilden für Plessner Anlässe zum Lachen, insoweit sich die Betroffene aus der Lage, die sie soeben noch ernsthaft zu beantworten suchte, plötzlich herauszusetzen vermag. Die Palette des Lachens kann von einem kurzen bis zu einem langen ausfallen, womöglich sogar in einen langen Prozess ausarten, in dem die Betroffene am Ende einem Lachkrampf unterliegt. Es ist so, als ob uns der Leib im Lachen diejenige Antwort abnähme, die wir als Person im Augenblick nicht durch rollengemäßes Handeln, Sprechen und variables Gestalten zustande bringen.

Wir können aber auch in der entgegengesetzten Richtung die Selbstbeherrschung als Person verlieren. Dieses Mal nicht deshalb, weil wir eigentlich überschüssige Handlungsmöglichkeiten gegenüber der Situation haben, bloß dass diese sich widersprechen und im Ganzen nicht zur Situation passen, insofern wir auf Abstand zu ihr gehen. Es kann Grenzsituationen geben, indem überhaupt Sinnverlust eintritt, weil die Situation im Ganzen in keine Verhältnismäßigkeit mehr passt und die betroffene Person nicht über den situativen Anlass hinausgelangen kann. Ihr ganzes Erwartungsraster für die Lebensführung rutscht ihr in die für sie außergewöhnliche Situation, aus der sie nicht mehr herausfindet. Es gibt dann hier und jetzt überhaupt keine dem Problem angemessene Antwort durch Handeln, Sprechen, Gestalten. Was soll man auch schon im Angesichte etwa des plötzlichen Todes eines geliebten Menschen tun, sagen, gestalten, um der Situation gerecht werden zu können? Man gerät nicht wie im Lachen außer sich in die Welt hinaus. Man fällt umgekehrt aus den Interaktionen in der Welt auf sich, seinen Leib zurück und bricht schließlich im Organismus zusammen.

Sowohl im ungespielten Lachen als auch im ungespielten Weinen bricht das Normalverhalten von Personen, die mehr oder minder beherrscht ihre Rollen spielen können, zusammen. In diesem Zusammenbruch sieht und hört man gut, was Menschen als personale Lebewesen üblicherweise für Verschränkungen zwischen Leibsein und Körperhaben in ihrem Verhalten in Anspruch nehmen. Sie benötigen eine Art und Weise von Integration zwischen Physis, Psyche und Geist im Handeln, Sprechen und Gestalten als Antwort auf Verhaltenssitua-

tionen. Aber genau diese Antwort durch individuell variables Verschränken nach Rollenmustern bekommt die Person in Grenzsituationen nicht mehr zustande, sofern sie ungespielt ins Lachen oder Weinen fällt. Deshalb laufen ihr, was man umgangssprachlich auch so nennen kann, ihre Physis, Psyche und ihr Geist auseinander. Ihr selbstbestimmtes und selbstbeherrschtes Verhalten bricht zusammen. Sie kann nicht geistig angemessen reagieren, weil alles, was sie an kollektiver Intentionalität in ihrer Gesellschaft und Kultur gelernt hat, zu der außergewöhnlichen Situation nicht passt. Sie findet darauf auch als individuelle Psyche keine richtige Antwort, sei es, weil sie die kollektive Intentionalität zu sehr teilt, sei es, weil auch alle ihre Abweichungen davon keine Lösung hier und jetzt ermöglichen. Die einzige Möglichkeit zu antworten führt im ungespielten Lachen zu Prusten und Gurgeln, zu Luftnöten und Krämpfen, zur Ansteckung anderer, im ungespielten Weinen zu weichem Knie, Schwindel, Zusammensacken, Abschottung und Vereinsamung, Schluchzen und Tränen. Die physischen Reaktionen stehen den Schweißgebadeten vor Augen und führen oft einen anonymen Mechanismus mit sich, nachdem die Person ins Lachen gefallen ist oder sich ins Weinen hat fallen lassen. Es ist merkwürdig, alle Menschen können lachen und weinen, diese Phänomene sind universell, und doch lacht jeder und jede anders als andere, weint jeder und jede anders als andere. Diese Phänomene sind in ihrer Universalität zugleich hoch individuell.

Damit haben wir eine gewisse Vorstellung von der leiblichen Grenze des soziokulturellen Rollenspiels der Personen gewonnen. Die Person verliert in der Abgabe der Antwort auf die Grenzsituation an den Leib, der lacht oder weint, ihre Selbstbeherrschung. Gleichwohl kann eine Person nicht anders leben als dadurch, dass sie in ihrem Leib ist und ihn als Körper hat. Im ungespielten Lachen und Weinen kann sie ihren Leib nicht mehr instrumentieren, indem sie ihn als Körper nach Rollenmaßstäben hat. Der Leib antwortet anstelle der Person, wodurch diese sich rettet. Aber auch er, der Leib, bricht auseinander. Statt die Einheit des Organismus mit der Umwelt im Verhalten herzustellen, fliegt er im Lachen dem Organismus und seiner Einheit mit der Umwelt davon in eine unbestimmte Welt hinaus. Die Leibesbewegung prustet im Lachen in exzentrischer Richtung aus sich heraus und davon, während sie im Weinen umgekehrt aus der Welt kommend auch aus der leiblichen Einheit mit der Umwelt schließlich im Organismus zusammensackt. Dadurch treten im Zusammenbruch – als der dialektischen Krisis – die beiden Richtungen des personalen Lebens hervor, einerseits im Lachen die Exzentrierung aus der Konzentrik des Leibes in die Welt hinaus, andererseits im Weinen die Rezentrierung der Welt auf den Leib, der schließlich in den Organismus hineinfällt. Normalerweise steht personales Leben in der Aufgabe, die exzentrierende und die rezentrierende Verhaltungs-

richtung zu verschränken. Diese spannungsvolle Aufgabe nennt Plessner die exzentrische Positionalität, die einer „natürlichen Künstlichkeit“ (Plessner 1975, 309f.), „vermittelten Unmittelbarkeit“ (ebd., 321f.) und eines „utopischen Standortes“ (ebd., 341f.) bedarf.

Zusammenfassend schreibt Plessner in seiner Einführung ins Thema des Lachens und Weinens als Grenzerfahrungen:

Im Gegensatz zur mimischen Ausdrucksgebärde stellt sich das Genus von Lachen und Weinen als eine Äußerungsweise dar, bei welcher der *Verlust der Beherrschung im Ganzen* Ausdruckswert hat. Die Desorganisation des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner physischen Existenz wird zwar nicht gewollt, aber – indem sie sich überwältigend einstellt – doch nicht bloß hingenommen und erlitten, sondern als Gebärde und sinnvolle Reaktion verstanden. In der Katastrophe noch, die sein sonst beherrschtes Verhältnis zum eigenen Leib erfährt, triumphiert der Mensch und bestätigt er sich als Mensch. Durch das entgleitende Hineingeraten und Verfallen in einen körperlichen Vorgang, der zwanghaft abläuft und für sich selbst undurchsichtig ist, durch die Zerstörung der inneren Balance wird das Verhältnis des Menschen zum Körper in eins preisgegeben *und* wiederhergestellt. Die effektive Unmöglichkeit, einen entsprechenden Ausdruck und eine passende Antwort zu finden, *ist* zugleich der einzig entsprechende Ausdruck, die einzig passende Antwort. (Plessner 1982f, 274)

Wenn wir nun abschließend die kulturphilosophische mit der naturphilosophischen Grenzauffassung vergleichen, dann fällt auf, dass die naturphilosophische Grenzbestimmung am lebenden Körper einsetzt. Insofern er seine eigene Grenze im Verhaltensvollzug realisiert, organisiert er sich nach innen und positioniert er sich nach außen. Die kulturphilosophische Grenzbestimmung setzt in dem Verhaltensspektrum ein, das zwischen der Exzentrierung und der Rezentrierung in der personalen Lebenssphäre liegt. Die Person hat normalerweise einen exzentrischen Abstand zu ihrer leiblich-konzentrischen Einheit von Organismus und Umwelt. Insofern sie die Distanz zum eigenen Leib hat, kann sie ihn nach Rollenmaßstäben instrumentieren und als Medium verwenden, d. h. als Körper haben. Aber im ungespielten Lachen und Weinen verliert sie diesen Abstand, sei es, dass sie in exzentrischer Richtung von der leiblichen Einheit mit der Umwelt gleichsam davonfliegt, sei es, dass sie in rezentrischer Richtung am Ende in ihren Organismus hineinsackt. Kam die naturphilosophische Grenze dem Organismus als belebtem Körper zu, im Unterschied zu unbelebten Körpern, liegt die kulturphilosophische Grenze im Verhaltensspektrum der exzentrischen Positionalität, das aber letztlich am Organismus des personalen Lebens hängt. Das soziokulturelle Verhalten gibt in seinem Zusammenbruch seine organismischen Randbedingungen doch wieder zu erkennen. Soziokulturelles Verhalten, das die Organismen nicht in leibliche Verhaltenseinheiten von Personen zu integrieren vermag, scheitert. Man kann darüber lachen oder weinen.

Ungespieltes Lachen und Weinen können nicht verstetigt werden, ohne dass sie in Pathologien erstarren. Sie brauchen eine soziokulturelle Änderung der Rollen für Personen und der Individualisierungsmöglichkeiten in derartigen Rollen. Die Grenze der Kultur schlägt zurück in eine Grenze der Natur von Personen als Lebewesen. Unmenschlich wird es, wenn wir überhaupt nicht mehr lachen und weinen können, oder wenn wir ununterbrochen lachen und weinen müssen. Der Grenzübergang zwischen der Exzentrierung im Lachen und der Rezentrierung im Weinen muss dem personalen Leben als seine fortwährende Ermöglichungsstruktur angehören. Durch ihn hindurch lernt sich personales Leben selbst kennen, kommt es in seinen Grenzen zu sich. Was den Bruch zwischen Konzentrik und Exzentrik in der exzentrischen Positionalität auszeichnet, manifestiert sich in den sinnlich-sinnhaften Verhaltensrichtungen des Lachens und des Weinens. Sie sind der personalen Lebenssphäre nicht zufällige, sondern wesentliche Grenzen ihres Verhaltensspektrums. – Sind uns dieses, nicht nur gespieltes, sondern auch ungespieltes Lachen und Weinen schon vergangen?

3 Die anthropologischen Grundgesetze als Abschluss der *Stufen des Organischen und der Mensch*

Plessners naturphilosophisches Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*¹ kulminiert am Ende in der Formulierung von drei anthropologischen Grundgesetzen, in denen der geschichtliche Aufgabencharakter herausgestellt wird, der für die Sphäre personalen Lebens wesentlich ist. Im Folgenden rekapituliere ich im ersten Schritt einige Voraussetzungen und das erste anthropologische Grundgesetz von der natürlichen Künstlichkeit. Im zweiten Schritt erläutere ich sodann das anthropologische Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit und im dritten Schritt das des utopischen Standortes.

3.1 Exzentrische Positionalität, ihr Weltcharakter und das anthropologische Grundgesetz der natürlichen Künstlichkeit

Die Überschriften des 6. und 7. Kapitels der *Stufen* enthalten die Kategorie der „Sphäre“, worunter eine „Einheit von Lebenssubjekt und Gegenwelt“ (66) verstanden wird. Plessner begreift solche Lebenseinheiten anhand derjenigen Grenze, die einem Körper angehört und von ihm vollzogen wird, wodurch er sich von ihm umgebenden Medien trennen als auch mit diesen verbinden kann (103). Die Anschauung, wie ein Körper seine eigene Grenze zu realisieren vermag, darf aber nicht nur Schein, sondern muss auch wirklich sein können, also als Seiendes (ontisch) in einer Ontologie (Hermeneutik als Lehre vom Sein) verstanden werden. Plessner bezeichnet den wechselseitigen Bezug der phänomenologischen Anschauung und der hermeneutischen Ontologie des lebendig Seienden aufeinander, so dass sie zueinander passen können, als die „Deduktion“ der Kategorien des Lebendigen (113f.). Mitscherlich spricht daher zurecht von einer „doppelseitigen Deduktion“ (Mitscherlich 2007, 102f.). Plessner nennt die *Wirklichkeit* der Anschauung von Lebendigem „Positionalität“: Indem der Körper seine eigene Grenze vollzieht, geht er aus ihm heraus, über ihn hinaus, anderem entgegen und kehrt er von dort zu ihm zurück, ist er

¹ Alle im Text des folgenden Kapitels in Klammern stehende Seitenzahlen beziehen sich auf Plessner 1975.

ihm entgegen. Der so lebende Körper wird „im Grenzdurchgang angehoben und da durch setzbar“ (129). Im 6. Kapitel geht es um die Sphäre der geschlossenen Organisationsform und der zentrischen Positionalitätsform, die phänomenologisch anhand von Tieren vorgestellt wird (237f.), und im 7. Kapitel um die Sphäre einer zentrischen Organisationsform und exzentrischen Positionalitätsform, die auf Menschen bezogen wird (288f.).

Das 6. Kapitel über die Sphäre der zentrischen Positionalität kulminiert in der naturphilosophischen Rekonstruktion, wie Wolfgang Köhlers Nachweis der Intelligenz von Schimpansen wirklich sein kann. Diese Intelligenz, als plötzliche Einsicht in die neue Lösung eines Verhaltensproblems verstanden, steht im Dienste der Erfüllung offener Triebe durch positive Vermittlungsglieder, die sich die Schimpansen als „Feldverhalte“ (272, 276f.) vorstellen, als solche erfahren und erinnern können. Aber diese Art und Weise von Intelligenz beruht nicht auf geistigen Gehalten, die raum- und zeitlos sind, wodurch *Sachverhalte* im leeren Raum und in leerer Zeit anhand von empirischen Bedingungen verstanden werden können. Solche geistigen Gehalte setzen einen Abstand von der leiblichen Erfüllung bestimmter Triebe im Raum- und Zeithaften des Lebendigen voraus. Dieser Mangel an der „Negativität“ (270f.) gegenüber dem Leiblichen im Hier und Jetzt, der die Schimpansen-Intelligenz auszeichne, kann nur Lebewesen auffallen, für die es selbstverständlich ist, solche Negativität in Anspruch zu nehmen, unter den modernen Zeitgenossen insbesondere denjenigen Biologen und Naturphilosophen, die die Schimpansen-Experimente interpretieren. Das 7. Kapitel expliziert die „Vorbedingungen der Sphäre menschlicher Existenz“ (301), die diese Würdigung der leiblich positiven Intelligenz von Schimpansen, aber auch die Einsicht in ihre Grenzen an der Leerheit (Negativität) von Raum und Zeit ermöglicht haben. Es handelt sich daher um die Frage, wie diese „Distanz“ gegenüber der „positionalen Mitte“ (288f.) zwischen einem Lebewesen und seiner Umwelt wirklich werden kann.

3.1.1 Die Positionalität der exzentrischen Form. Das Ich und der Personcharakter

Das erste Unterkapitel des 7. Kapitels hat den Titel „Die Positionalität der exzentrischen Form“ (288), wodurch hervorgehoben wird, dass hier nicht irgendeine Exzentrizität außerhalb des Lebens im reinen Geiste thematisiert wird, sondern die exzentrische Form im Leben selbst (Schürmann 2006). Mit der „positionalen Mitte“ (288) ist auch nicht das Zentrum des Organismus im Sinne des zentralen Nervensystems, insbesondere des Gehirns, gemeint. Die zentrisch

geschlossene Organisationsform weist in sich die Divergenz zwischen dem Gesamtorganismus einschließlich seines Zentralorgans, das von ihm abhängig ist, und dem Zentralorgan auf, das die in ihm zentral repräsentierte Körperzone bindet. Dieser Unterschied in der Organisation erscheint im Verhalten als der „Doppelaspekt von Körper und Leib“, der den „positionalen Gegenwert jener physischen Trennung in eine das Zentrum mit enthaltende und eine vom Zentrum gebundene Körperzone“ (237) zur Darstellung bringt. Mit der positionalen Mitte ist also die der zentrischen Positionalität gemeint, in der sich zunächst einmal höher entwickelte Tiere verhalten. Sie leben in einem „Hier – Jetzt, gegen welches Außenfeld und eigener Körper konzentrisch stehen und aus dem heraus eigener Körper und Außenfeld Einwirkungen erhalten“ (239). Wie ist es nun aber möglich, dass nicht nur aus dieser positionalen Mitte heraus und in sie hinein (288) Verhalten vollzogen wird, sondern diese Mitte zum *Gegenstand* für die Positionierung selber wird? Dafür müsste dasselbe, nicht ein anderes Lebewesen eine Position *außerhalb* (*ex-*) seiner positionalen Mitte beziehen können, von der her ihm diese Mitte *als* Mitte „gegeben“ (289) sein kann. Es handelt sich also um die Exzentrierung dieser Konzentrik im Positionieren, d. h. in einem Grenzvollzug, nicht aber um ein körperliches Merkmal (290).

Man könnte dieses Exzentrierungsproblem mit klassischen, seit Kant geläufigen Mitteln lösen wollen, indem man das Reflexionsmodell des Ich darauf anwendet, was Plessner auch ausprobiert. Schon am Anfang wurde unter *Positionalität* des Lebendigen überhaupt verstanden, dass der Körper über sich hinausgehend von sich angehoben und umgekehrt auf sich zurückkommend in sich setzbar wird (129), wiewohl dafür weder physisch ein neuronales Zentralorgan noch psychisch ein Bewusstsein vonnöten war. Erst die Einheit dieser Physis und Psyche hatte die positionale Mitte in der *zentrischen* Positionalität ermöglicht. In ihr vermittelt der Leib den Kontakt des Gesamtkörpers mit der Umwelt. Der Gesamtkörper ist so in den Leib, d. h. „in seine eigene Mitte gesetzt, in das Hindurch seines zur Einheit vermittelten Seins, - und die Stufe des Tieres ist erreicht.“ (290) Was liegt da näher, nun den Gedanken des „in die eigene Mitte Gesetzseins“ (ebd.) noch einmal, nämlich rückbezüglich auf diese Mitte, anzuwenden? Das Lebewesen müsste dann „im Zentrum seines Stehens“ *stehen* (ebd.), d. h. sich aus diesem Zentrum heraussetzen (es anheben) und sich in es hineinsetzen (in ihm setzbar werden) können. Der Vorteil dieses Reflexionsmodells besteht darin, dass es sich um *dasselbe* Lebewesen – ohne „Vermannigfachung des Subjektkerns“, ohne „Spaltung“ (289) oder „Verdoppelung“ desselben (290) –, da in Einheit mit sich handelt, insoweit es im Zentrum *seines* Stehens steht. Aber ihm zugehörig ist nur das Zentrum seiner Leiblichkeit, nicht die positionale Mitte aus der Konvergenz der eigenen Leiblichkeit

und ihrer Umwelt. Daher gehört zum Reflexionsmodell, eine Distanznahme von der konvergierenden Mitte zu gewinnen, der Weg nach *innen*, nicht nach außen. Das Subjekt dieser Reflexion auf die Mitte ist das

Ich, der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol. (Plessner 1975, 290)

Das reflexive Ich entsteht durch Rückgang aus der *konzentrischen* Mitte (von eigener Leiblichkeit *und* ihrer Umwelt) in das Zentrum der eigenen Leiblichkeit, von woher es nun die positionale Mitte reflektieren kann, indem es sein Erleben erlebt. Die Grenze dieses *leiblichen* Reflexionsmodells vom Ich besteht aber darin, dass es „immer neue Akte der Reflexion auf sich selber“ erfordert, die zu einem „regressus ad infinitum des Selbstbewusstseins“ führen, um den Preis der „Spaltung in Außenfeld, Innenfeld und Bewusstsein“ (291).

Das *leibliche* Selbstbewusstsein ist zwar ein erster notwendiger Schritt, aber es allein gehört noch der zentrischen Positionalität an (einfache Reflexivität besitzt auch die tierliche Subjektivität im Gedächtnis: 300), weshalb es in Anfangsformen auch non-humane Primaten aufweisen (Paul 1998, 212–241). Es ist nicht als „Fundament“ der neuen, eben *exzentrischen* Positionalitätsform geeignet (292). Für dieses Fundament, das die exzentrische Lebenssphäre wirklich zu tragen vermag (vgl. 38), ist es einerseits notwendig, dass das Ich, das Subjekt der Rückbezüglichkeit, auf Nichts gestellt ist, nicht aber nur auf seine Leiblichkeit, und andererseits, dass die Reflexion primär vom Außen und nicht nur vom Innen der positionalen Mitte her erfolgt. Daher denkt Plessner die „Steigerung“ des leiblichen Reflexionsmodells „auf Nichts“ (293) unter der Voraussetzung, dass die „geschlossene Organisationsform [...] bis zum Äußersten durchgeführt wird“ (291). Erst wenn die Reflexion nicht nur aus der Raum- und *Zeithaftigkeit* des eigenen Leibes, sondern aus dem Nichts, d. h. von „nirgends, ortlos außer aller Bindung in Raum und Zeit“ (ebd.) ermöglicht wird, wartet sie mit einem rein geistigen Kontrast auf, der die Erkenntnis von Sachverhalten im Unterschied zu Feldverhalten (siehe oben), kurz: von Gegen-Ständen ermöglicht, die über die eigene Leiblichkeit hinausgehen.

Damit dramatisiert sich aber das Problem der *Einheit* des Subjekts, das aus seiner positionalen Mitte heraus und in diese hinein lebt und sich gleichwohl in diesem Vollzuge *als* Mitte von woanders als dieser Mitte her zu reflektieren vermag. Dieses Lebewesen muss „zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft“ setzen, wodurch es auch „ohne den Blick auf sich“ erleben kann: „Dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele

und zugleich nirgends, ortlos“ (291). Erst wenn die Ex-Zentrierung aus dem Nichts an raum-zeitlichen Bestimmungen erfolgt, wird es möglich, dass man in dieser Lebenssphäre die positionale Mitte *als* solche erlebt, um sie weiß und „darum über sie hinaus“ ist: Noch einmal betont Plessner, dass es nicht um den eigenen Leib als das Zentrum geht, das es zu exzentrieren gilt, sondern um die „Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum“ der *Position* (ebd., ebenso 292). Obgleich sich der Mensch an diese Totalkonvergenz gebunden erlebt, von ihr gehemmt werde und mit ihr kämpfen muss, weiß er sich zugleich „frei“ von ihr (291), insofern er aus der Raum- und Zeitlosigkeit auf sich als Körper und Leib reflektieren kann. Diese Freiheit als Kehrseite der Negativität bedeutet aber keine idealistische Selbstsetzung des Ich, denn das reflektierende Lebenssubjekt bleibt Körper und Leib, weshalb Plessner davon spricht, dass die Ex-Zentrierung aus der Zentrierung der Position heraus erfolge (292).

Damit ist das Ich aus seinem Rückweg (aus der positional konvergierenden Mitte heraus nach innen in die eigene Leiblichkeit) ins *Nichts* verlegt worden. Es steht inzwischen „hinter“ dem lebendigen System zeitlos, „ortlos, im Nichts“, sogar in diesem Nichts aufgehend, aber auch bereits in einem „raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann“ (ebd.), als könne es von dort starten, um seine Raum- und *Zeitlosigkeit* in Raum- und *Zeithaftigkeit* zu überführen. Plessner nannte früher diejenigen Erfahrungen, die methodisch auf Feststellbares und Messbares restringiert werden, die Darstellung in Bestimmungen des leeren Raums und der leeren Zeit. Daran gemessen sind geistige Gehalte raum- und zeitlos. Zwischen den Raum- und Zeitbestimmungen einerseits und der rein geistigen Raum- und Zeitlosigkeit andererseits liegen die qualitativ irreduziblen Erfahrungen des Lebendigen, die Plessner „Anschauungen“ (88, 118f.) nennt. Die Anschauungen des Lebendigen sind qualitativ anhand der Sinndimensionen des Raum- und *Zeithaften* strukturiert. Lebendiges Verhalten erscheint raum- und zeithaft, indem es in bestimmten Vollzugsrichtungen, zum Beispiel in einer Bewegung, einen Sinn (der Zeigerichtung) mit seinen Realisierungsbedingungen (in Luft oder Wasser als Medien) verschränkt.

Die Position, von der aus die positionale Mitte exzentriert werden kann, wandert nicht nur aus der eigenen Leiblichkeit in das Nichts der Raum- und Zeitlosigkeit und das Nirgendwo-Nirgendwann der Raumzeithaftigkeit, es wird vor allem von innen nach *außen* verlegt. Dem Menschen sei der „Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären“ (292). Das Dritte, das die Exzentrie-

nung der Konzentrik von außerhalb der positionalen Mitte ermöglicht, heißt nun nicht mehr „Ich“, sondern „Person“: „Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*“ (293). Erst vom Standpunkt dieses Dritten, der *außerhalb* des „Zentrums totaler Konvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes“ (292) liegenden *Personalität*, her können nun das leibliche Reflexionsmodell und das reine Ich-Modell der Reflexion voneinander unterschieden und in ihrer Geltung eingeordnet werden.

Das *reine* Ich war bei Kant nicht leibgebunden, sondern geistig gedacht worden. Es ermöglichte zwar die Erkenntnis von Gegenständen, war aber selber – „im Unterschied zu dem mit dem erlebbaren ‚Mich‘ identischen psychophysischen Individualich“ – nicht mehr „in Gegenstandsstellung“ zu bringen. Dieses reine Ich bringe die „Grenzgesetztheit“ des Menschen „unmittelbar zum Ausdruck“ (ebd.). Seine Reinheit besteht gerade in dem oben genannten Nichts und Nirgendwo-Nirgendwann. Es ist der unmittelbare Ausdruck dafür, in die Grenze dieser Negativität gesetzt zu sein, aus der allein die positionale (und nicht nur leibliche) Mitte exzentriert werden kann. Das *leibliche* Ich spielt hingegen eine andere Rolle als die des reinen Ichs. Bei aller vollen Reflexivität bleibt die Exzentrierung an die Re-Zentrierung ins „Hier-Jetzt gebunden“: Die Unmittelbarkeit und Ungebrochenheit dieses Vollzuges hängt von dem ab, was kraft der „unobjektivierten Ichnatur als seelisches Leben im Innenfeld“ (ebd.) von den jeweils Vollziehenden erfasst wird. Während also das Reflexionsmodell des reinen Ichs konsequent auf die Negativität des Bruches mit der eigenen Leiblichkeit gegründet wird, den das reine Ich unmittelbar zum Ausdruck bringe, wird das Reflexionsmodell des leiblichen Ichs auf die Unmittelbarkeit und Ungebrochenheit des Vollzugs der Exzentrierung aus der Zentrierung um die eigene Leiblichkeit eingeschränkt.

Beide Reflexionsmodelle des reinen und des leiblichen Ichs werden vom Inneren ins Äußere der positionalen Mitte verlegt, in die Personalität als das Dritte, das sowohl vom Körper als auch vom Leib Abstand zu wahren vermag, weshalb von diesem Dritten her beide, Körper und Leib, zu Gegenständen werden können. Damit ist das Problem der *Exzentrierung der positionalen Mitte*, d. h. der Mitte im Sinne der Konvergenz des eigenen Leibes und der Umwelt, *vom Selbstbewusstsein auf die Personalität als das Dritte umgestellt* worden. In der Einschränkung des Reflexionsmodells vom Selbstbewusstsein, das Plessner ausführlich in seinem 2. Kapitel der *Stufen* (vgl. Schürmann 2017) dargestellt

hat, auf eine für die Thematisierung des Lebens nicht mehr fundamentale Rolle, bestand die entscheidende lebensphilosophische Forderung seines 1. Kapitels.²

Insoweit hält Plessner seine Ankündigung aus dem 1. und 2. Kapitel der *Stufen* ein, aber die Umstellung des Reflexionsproblems in das Problem der Exzentrierung zentrischer Positionalität verschärft das Problem nur, weil mit dieser Umstellung auch die bisherigen Lösungsmöglichkeiten des Problems durch das Reflexionsmodell des Ichs entschwinden. Dies verdeutlicht Plessner, wenn er auf den „Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes“ als einen „wirklichen Bruch“ (ebd.) besteht. Die Einheit, die von dem Dritten der Personalität her ermöglicht wird und sich gegen die vollständige Disjunktion von entweder Körper oder Leib (letzteres seit Aristoteles auch Seele genannt) neutral verhält, enthält nicht mehr das Primat der sich selbst gleichen Identität des Selbstbewusstseins über seine Differenz zu Anderem: Diese Einheit der Personalität „überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt“ von Körper und Leib, „sie lässt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte“: Sie ist vielmehr „der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung, die für den Lebendigen selber dem absoluten Doppelcharakter und Doppelaspekt von Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt“ (ebd.).

3.1.2 Außen-, Innen- und Mitwelt

Umso gespannter darf man nun, nach der gravierenden Neustellung des Reflexionsproblems als des größeren Problems der Exzentrierung der zentrischen Positionalität, auf die einzuschlagende Lösungsrichtung sein. Sie wird klar und deutlich in der – gegenüber der leiblichen Reflexivität rücksichtslosen – Umorientierung von der Innerlichkeit *in* auf die Äußerlichkeit *von* der positionalen Mitte ausgesprochen. Erst diese *Ex*-Zentrierung ermöglicht *Welt*:

In doppelter Distanz zum eigenen Körper, d. h. noch vom Selbstsein in seiner Mitte, dem Innenleben, abgehoben, befindet sich der Mensch in einer *Welt*, die entsprechend der dreifachen Charakteristik seiner Position Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt ist. In jeder der drei Sphären hat er es mit Sachen zu tun, die als eigene Wirklichkeit, in sich stehendes Sein, ihm gegenüberstehen. Alles ihm Gegebene nimmt sich deshalb fragmentarisch aus,

² Mitscherlich verstand demgegenüber die ganze exzentrische Positionalität noch als die Verschränkung zweier heterogener Ichs, nämlich des individuellen (leiblichen) und des allgemeinen (reinen) Ichs, wodurch der Leib, nicht die positionale Mitte, zu exzentrieren sei (Mitscherlich 2007, 191f., 195f., 207f.). Vgl. zur Korrektur Mitscherlich 2017.

erscheint als Ausschnitt, Ansicht, weil es im Licht der Sphäre, d. h. vor dem Hintergrund eines Ganzen steht. Dieser Fragmentcharakter ist wesensverknüpft mit der Eigengegründetheit des jeweiligen Inhalts, dass er *ist*. (Plessner 1975, 293)

Die Unterscheidung zwischen der *Innen-* und der *Außenwelt* wird nicht aus der *Person* als der Exzentrierung in *Welt* (im Unterschied zur *Umwelt*) gewonnen, sondern aus den gegensinnigen Richtungen von eigenem Leib und der Umwelt in der Konvergenz beider, d. h. in der positionalen Mitte. „Das Innen versteht sich im Gegensatz zum Außen des vom Leib abgehobenen Umfeldes“ (295). Indem sich die Person aus der Konvergenz heraussetzt, erscheinen ihr Körper und Leiber in einer Welt, nach außen in Richtung auf die Umgebung in einer Außenwelt, nach innen in Richtung auf den eigenen Organismus „im“ Leib als Innenwelt (ebd.). Die Exzentrierung hebt dasjenige, was in der zentrischen Positionalität als Dinge in Feldverhalten gegeben war, an zu Gegenständen in Sachverhalten, d. h. zu „Manifestationsweisen des Nichts“ (293) als dem für die Anschauung nötigen „reinen Kontrast“ des „Nichtseins“ (294). Diese Anhebung der Dinge von Feldverhalten setzt sie – auf Distanz – in die Gegenstände von Sachverhalten hinein, was nur in einem *Weltraum* geht, nicht aber mehr in einer *Umwelt*.

Plessner betont nicht nur für die Außenwelt, dass sie durch den „radikal“ divergenten Richtungssinn (295) von Körper und Leib doppelt strukturiert ist. Sie ist sowohl unter dem Körperaspekt „als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raumzeit-Kontinuums“ als auch unter dem Leibesaspekt „als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenen Systems“ eigener Raum- und Zeithaftigkeit (294) gegliedert. Er hebt auch für die Innenwelt hervor, dass die Richtungen, in denen sich das exzentrische Lebewesen stellen kann, radikal divergent sind, weil es sich ansonsten um keine Weltstruktur handeln würde. In „Selbststellung“ hat das personale Lebewesen seine Wirklichkeit anhand von „Erlebnissen“ (295) „durchzumachen“, in „Gegenstandsstellung“ seine Realität als „Seele“ (ebd.) „wahrzunehmen“ (296). Obgleich es in der Innenwelt im Unterschied zur Außenwelt eine „Skala des Selbstseins“ (ebd.) anhand von „Anmutungswerten“ (297) gebe, garantiere diese im Hinblick auf Phänomene „fundamentaler Spaltung“ (299) und „keimhafter Spaltung“ (298) nicht die *Einheit* der Person in Selbst- und Gegenstandsstellung: „Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt“ (299). Gegen die *Privilegierung* des je eigenen Selbstseins in der Innenwelt heißt es deutlich, worin eine implizite Heidegger-Kritik bestehen kann:

Sogar im Vollzug des Gedankens, des Gefühls, des Willens steht der Mensch außerhalb seiner selbst. Worauf beruht denn die Möglichkeit falscher Gefühle, unechter Gedanken, des sich in etwas Hineinsteigerns, das man nicht ist? Worauf beruht die Möglichkeit des (schlechten und guten) Schauspielers, die Verwandlung des Menschen in einen andern? (Plessner 1975, 298)

Man darf die Exzentrierung der positionalen Mitte im Vollzug (290), sich zu verhalten, nicht verwechseln mit der Stiftung einer Welt durch bewusste Akte. Die Exzentrität als Positionalität ist selber eine „Seinsform“ (300) an Gesetztheiten, unter deren Vorbedingung Akte der Veränderung dieser Gesetztheiten erst möglich werden, nicht aber Akte *ex nihilo*, aus denen die Welt der Gesetztheiten idealistisch gestiftet werden könnte. Eine Welt ist auch dann vorhanden, wenn man aktuell nicht von ihr weiß (299), da man nach der Exzentrierung vom eigenen Körper und Leib längst vorab in ihren Strukturen steht. Die Welt ist insofern nicht wie die Umwelt an Akte im Hier-Jetzt gebunden, zu dem auch schon höher entwickelte Tiere einen leiblichen Abstand durch ihr Gedächtnis haben (278–281). Die reflexive Steigerung des „Prinzips esse=percipi“ führt nicht in eine Welt, sondern in das erlebende Erleben der „Selbstaffektion“, wie schon Kant wusste (298). „Nur soweit wir Personen sind, stehen wir in der Welt eines von uns unabhängigen und zugleich unseren Einwirkungen zugänglichen Seins“ (304).

Wenn der divergente Richtungssinn nach außen und innen (in der Bezeichnung von *Außen-* und *Innenwelt*) noch aus der positionalen Mitte der Konvergenz von Leib und Umwelt herkommt, nicht aber aus der *Welt* der ins Ex-Zentrum gestellten *Person*, entsteht umso mehr die Frage danach, was den Weltcharakter über die bisher erläuterte Doppelstruktur von Körperlichkeit und Leiblichkeit (*Außenwelt*) bzw. Gegenstands- und Selbststellung (*Innenwelt*) hinausgehend ausmacht. Wie wird es der Person - als dem exzentrischen Dritten gegenüber Körper und Leib - möglich, in *Welt* und nicht nur als Organismus und Leib in einer *Umwelt* zu stehen? Die Schwierigkeit in der Beantwortung dieser Frage besteht darin, dass wir zwar schon diejenigen Weltstrukturen kennen, die nach der Exzentrierung thematisiert werden können, aber nicht diejenige Struktur, die die Exzentrierung in sich selber trägt. Der Rückschluss aus dem, was die Exzentrierung an Thematisierung ermöglicht hat, auf dasjenige, das die Exzentrierung in sich selber trägt, führt erneut auf das schon mit dem Ich eingeführte Problem des unobjektivierbaren Pols, der Objektivierung ermöglicht. Schließlich haben wir bisher in Anspruch genommen, dass die Exzentrierung auf dem Nichts (der Raumzeit von Körpern) und dem Nirgendwo-Nirgendwann (der Raum- und Zeithaftigkeit von Leibern) beruht, um spezifisch

geistige Gehalte zu ermöglichen. Was nun die Exzentrierung in sich selber trägt, nennt Plessner eine *Mit-Welt von Personen im Miteinandersein des Geistes*.

Die uns allen in der Moderne geläufige Erfahrung, dass sich Menschen in „der ersten, zweiten und dritten Person“ (300) in der „Einzahl und Mehrzahl“ (305) ansprechen, zeigt, dass das „allgemeine Ich nie in seiner abstrakten Form“, sondern immer schon konkret auftritt (300). Vor allem aber setzt diese Erfahrung voraus, dass es *Personalität* als konkretisierbare Struktur der exzentrischen Daseinsweise bereits gibt, wodurch sie geschichtlich verschieden erfahren und gedeutet werden kann. Aus der „Individual- und Kollektiventwicklung der Menschen“ ist ihre „ursprüngliche Tendenz zur Anthropomorphisierung und Personifizierung“ (301) bekannt. Wer selber als Person in der „Ort-Zeitlosigkeit“ steht, ist frei, diese Stellung „für sich selber und jedes andere Wesen in Anspruch zu nehmen auch da, wo ihm Lebewesen gänzlich fremder Art gegenüberstehen“ (300), ist frei, sich „in ein Mitweltverhältnis zu sich (und zu allem was ist) gesetzt“ (306) zu setzen. Plessner lehnt angesichts dieser kulturgeschichtlichen Variabilität das moderne dualistische Vorurteil ab, man könne nur durch Analogieschluss aus dem Eigenen auf den Anderen oder durch Einfühlung in den Anderen zum Anderen und damit einer Mitwelt kommen (300f., was schon Scheler kritisiert hatte: Schloßberger 2005): „Bei der Annahme der Existenz anderer Iche handelt es sich nicht um Übertragung der eigenen Daseinsweise“, also nicht um eine „Ausdehnung des personalen Seinskreises, sondern um eine Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich eben gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegengesetzten Seinskreises auf die ‚Menschen‘. Das *Verfahren* der Beschränkung, wie es sich in der Deutung leibhaft erscheinender fremder Lebenszentren abspielt, muss streng getrennt werden von der *Voraussetzung*, dass fremde Personen möglich sind, dass es eine personale Welt überhaupt gibt“ (301). Diese „Vorbedingung“, dass es Andere wirklich gibt, sei nicht zu verwechseln damit, dass man ihre innere Verborgenheit schon richtig erschlossen habe (ebd.).

Daraus folgt für Plessner im Rückschluss auf diese Vorbedingung der Personalität, dass Mitwelt die „Struktur“ des rückbezüglichen Verhältnisses von der anderen Person auf mich als Person hat: „Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfasste Form der eigenen Position“ (302). „Die Existenz der Mitwelt ist die Bedingung der Möglichkeit, dass ein Lebewesen sich in seiner Stellung erfassen kann, nämlich als ein Glied dieser Mitwelt“ (302f.). Aber wie ist diese Wendung wirklich möglich? Sie ist nicht möglich, wenn man das Ich raumzeitlich und/oder raumzeithaft bestimmt, wodurch man *ego* und *alter ego* voneinander trennt. Sie wird möglich, wenn man versteht, dass das Ich schon in der Struktur der „Wir-form des eigenen Ichs“ steht: Im Verhältnis der

Person als dem allgemeinen Ich zu einem leiblichen Ich als einem Du und einem Körper als einem Es bildet die Person die Triade eines Wir. „Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des *Geistes*“ (303). Das geistige Verhältnis von mir als Person zu mir als Leib und Körper hat dieselbe Struktur wie das geistige Verhältnis des Anderen als Person zu sich als Leib und Körper. Seine exzentrische Position als Person ist strukturell die Form meiner Position, in der ich auch außerhalb meiner selbst stehe, nämlich da, wo der Andere steht. Insofern ich als Person außerhalb meiner Körper-Leib-Differenz stehe, stehe ich im Rückbezug auf mich aus ihr heraus auf andere Personen gerichtet. Von deren Stellung her kann ich im Rückbezug auf mich als Person meine eigene Stellung erfassen. Die Rückbezüglichkeit von anderen Personen auf mich als Person wird dadurch wirklich möglich, dass Personen, mithin Personalität, im Rückbezug auf ihre Körper-Leib-Differenz außerhalb dieser Differenz steht. Die Unterscheidung zwischen eigener und anderer Person rührt nicht aus der Personalität her, sondern aus der Zuordnung der Körper-Leib-Differenzen auf Personen.

Daher kann Plessner – gegen die empirisch zuordnende Entgegensetzung von Mitwelt und Person – sagen: „Die Mitwelt *trägt* die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet *wird*“ (ebd.). Sowohl bei der Mitwelt als auch bei der Person handelt es sich geistig um dieselbe Struktur einer „Wir-sphäre“, in der man schon immer umgriffen ist und noch immer selber zu umgreifen hat. Diese Wir-sphäre ist aber nicht mit einer „ausgesonderten Gruppe oder Gemeinschaft“ (ebd.) zu verwechseln, die kulturhistorisch faktisch auftritt, sobald sie auf bestimmte Weise verleiblicht und verkörpert wird, etwa in den zu Plessners Zeit üblichen Redeweisen von Art-, Rasse- und Klasse-Genossen.

Plessner zieht seine Auflösung falscher, weil empirischer Gegensätze in der Sphäre des Geistes als dem „reinen Wir“ konsequent durch, wenn er immer wieder von dem „Einen“ der Person, Mitwelt und des Menschen spricht, obgleich zweifellos „die vitale Basis in Einzelwesen auseinandertritt“ (304). „Wollte man für die sphärische Struktur der Mitwelt ein Bild gebrauchen, so müsste man sagen, dass durch sie die raumzeitliche Verschiedenheit der Standorte der Menschen entwertet wird. Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht“ (ebd.). Wie ist dies möglich? Mein Ich ist – über den oben genannten Hiatus hinweg – das Andere meines Körpers und Leibes, so wie das andere als mein Ich auch das Andere seines Körpers und Leibes ist. Wir als Personen sind die Anderen, die - über den anfangs erwähnten Bruch hinweg - anders als Körper und Leiber sind, ohne aufzuhören, auch Körper und Leiber zu sein. Die Mitwelt ist, als „die Sphäre des Einander und der völligen Enthülltheit“ (ebd.), die „wahre Gleichgültigkeit gegen Einzahl und Mehrzahl“, dasjenige „Subjekt-

Objekt“, welches die wirkliche Selbsterkenntnis von Personen „in der Weise ihres einander Seins“ garantiert (305).

Laut Plessner hat man diese geistige Relationalität in der personalen Mitwelt als Ganzes vorauszusetzen, um empirische Analysen betreiben zu können, statt umgekehrt anzunehmen, dass man aus den Resultaten solcher Analysen wieder zu ihrem Ermöglichungsgrund vorstoßen könnte (Krüger 2006b). Das letzte Element der Mitwelt bildet „die Person als Lebenseinheit, die in analytischer, objektivierender Betrachtung wohl in Natur, Seele und Geist (oder Sinn- und Bedeutungseinheiten als Korrelate von intentionalen Akten) dekomponierbar, aber niemals aus ihnen komponierbar ist“ (306). Der Fehlschluss aus den Resultaten der Analyse auf ihren Ermöglichungsgrund im Ganzen komme insbesondere durch die Verwechslung von Geist mit Seele und Bewusstsein zustande.

Seele ist real als die binnenhafte Existenz der Person. Bewusstsein ist der durch die Exzentrizität der personalen Existenz bedingte Aspekt, in dem die Welt sich darbietet. Geist dagegen ist die mit der eigentümlichen Positionsform geschaffene und bestehende Sphäre und macht daher keine Realität aus, ist jedoch realisiert in der Mitwelt, wenn auch nur *eine* Person existiert. (Plessner 1975, 303)

Die rein geistige Relationalität in der Mitwelt zeichnet sich durch ihre „Gleichgültigkeit gegen Einzahl und Mehrzahl“ (305) aus. Die „Realität“ der Mitwelt wird durch die „exzentrische Positionsform“ gewährleistet (302). Die Mitwelt ist nicht durch ein ihr spezifisches „Substrat“ Realität, sondern die strukturelle „Form“ der Realisierung von exzentrischer Positionalität. Jede Person steht da, wo die andere Person steht, da jede außerhalb ihrer Körper-Leib-Differenz steht, die dadurch erst entsteht. Es geht hier also, in der Einen Person, um Personalität, oder insofern die exzentrische Positionalität von Menschen realisiert wird, um die Menschlichkeit jedes empirischen Menschen. Dann gilt: Die „Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen“ (304). Diese Redeweise von dem „Einen“ ist oft durch empirische Fehlinterpretation als „Solipsismus“ missverstanden worden (Honneth/Joas 1980, 82f.), obwohl es Plessner um die Abweisung der Fehlübertragung des Utilitarismus (des Glücks der größten Zahl) auf den Geist und die Personalität der Mitwelt geht (315).

Plessner sagt nicht, dass wir nicht vom Gebrauch der Personalpronomen im Singular und Plural ausgehen dürften. Er selbst geht (300) davon aus, um zu erläutern, wie uns Modernen die Mitwelt im Alltag längst gegeben ist. Aber dabei handelt es sich um eine kulturhistorische Auslegung und Faktizität, die nicht immer schon selbstverständlich waren und dies auch in Zukunft nicht bleiben müssen. In der Erläuterung der Mitwelt, die auf deren geistige Ermögli-

chung zurückfragt, erreichen wir eine „absolute Piktualität“ (304), in die sich alle gegenständlichen Bestimmungen (raumzeitlicher und raumzeithafter Art und Weise) auflösen. In der Mitwelt herrschen nicht nur „Mitverhältnisse“, wie unter allen zentrisch positionierten Lebewesen, sondern wird das „Mitverhältnis zur Konstitutionsform einer wirklichen Welt des ausdrücklichen Ich und Du verschmelzenden Wir“ (308), wenn man diese Verschmelzung in geistiger Relationalität, nicht leiblich versteht.

Geist ermöglicht die Erkenntnis von Gegenständen, löst sich aber selber nicht in einen Gegenstand auf, weshalb man die empirische Unterscheidung zwischen Eigenem und Anderem (anhand von körperlichen und leiblichen Kriterien) nicht auf den Geist übertragen kann. Er ist das Nichts der Körperlichkeit und das Nirgendwo-Nirgendwann der Leiblichkeit. Daher kann die eigene Person die Form ihrer Stellung in der Position der anderen Person als die Stellung von Personalität erfassen, die ihr selbst zukommt (302, siehe oben). Diese Frage der – über den Anderen des Anderen – umwegigen Erfassung darf man nicht mit der Realität und der Realisierung (oben) der Lebenssphäre von Personalität verwechseln. „Die Möglichkeit der Objektivation seiner selbst und der gegenüberliegenden Außenwelt beruht auf dem Geist. D. h. Objektivieren oder Wissen ist nicht Geist, sondern hat ihn zur Voraussetzung“ (305). Darin folgt Plessner Hegel, aber „ohne vom Geist als dem Absoluten zu sprechen“ (ebd.), das den Subjekt-Objekt-Gegensatz in einer höheren als der exzentrisch *positionalen* Einheit überwinden könnte.

3.1.3 Das erste anthropologische Grundgesetz der natürlichen Künstlichkeit

In der exzentrischen Positionalität werden einerseits die Körper und Leiber durch die Exzentrierung auf Distanz - durch den Hiatus auf Grund von Nichts - in eine Welt gestellt. Andererseits bleiben die in ihr Lebenden auf eine zentrische Organisationsform und den Vollzug ihres Leibes angewiesen, noch im Vollzug der Exzentrität ihrer Positionsform selbst. Wer exzentrisch positioniert lebt, ist in diese „Frage“ (309), in die „Fraglichkeit“ (Krüger 2006c) dieser Lage und Situation gestellt, auf die es zu antworten gilt (Krüger 2006b). Die drei nun folgenden „anthropologischen Grundgesetze“ (309) beinhalten keine Kausalerklärung, sondern formulieren den „Zusammenhang zwischen Lebewesen und Welt“ (65), der für die Wendung der Not in dieser Lage wesentlich ist. Wie kann man überhaupt in dieser Fraglichkeit gleichwohl in „Konkordanz“ mit der Welt (ebd.) leben?

Wer „in“ die exzentrische Positionalität gestellt ist, muss sich „zu dem, was er schon ist, erst machen“ (309). Darin besteht für das Bewusstsein der Aspekt „einer Antinomie“, der man erst enthoben wäre, stünde man „über“ der exzentrischen Positionalität (310). Die positionierte Personalität ist aber nicht auf eine homogene Weise zu sein. Sie ist vielmehr schon in die Frage ihrer brüchigen Lage (dreifacher Position in der Außen-, Innen- und Mitwelt) gestellt, auf die sie im Vollzug zu antworten hat, indem sie sich aus dieser Lage heraussetzt, wodurch sie sich in ihr setzen kann. Ihr ist diejenige zentrische Positionalität, auf die ihre zentrische Organisationsform einspielen können müsste, auf natürliche Weise, d. h. indem sie aus ihrer Mitte heraus in diese hinein lebt, verwehrt. Gleichwohl nimmt diese positionierte Exzentrizität den Vollzug einer zentrischen Positionalität in Anspruch, ohne den sie weder in der Realität von Raum-Zeit noch in der Wirklichkeit von Raum-Zeithaftigkeit existieren könnte. Ihre „Weise zu sein ist nur als Realisierung durchführbar“ (309f.), nämlich als Realisierung einer „Irrealisierung“ (316), exemplarisch der „Idee des Paradieses, des Standes der Unschuld, des Goldenen Zeitalters“ (309). Sie muss aus dem Ungleichgewicht herauskommen, nur auf Distanz über den Bruch mit dem Körperleiblichen hinweg sein zu können, indem sie ihr Leben (im Sinne der Einheit mit der Welt aus ihrer Mitte heraus zu leben) schafft. Die Personalität lebt nur, indem sie „ein Leben führt“ (310, ebenso 316). Aber wie, d. h. wonach und wohin führt Personalität ihr Leben? Sie führt es in Richtung auf „Irreales“, d. h. in einer „Kultur“ mit den „künstlichen Mitteln“, die dieser „dienen“ (311).

Was der Mensch „ist“, bedeutet, dass er in den Bruch „gestellt“ ist, mithin in Frage. Was er aus sich „macht“, bedeutet, dass er eine Verschränkung des Bruches vollziehen können muss. Daher führt er sein Leben, indem er Irreales verwirklicht. Anders könnte er auf die Fraglichkeit seiner Stellung in der Welt nicht antworten. Nach dieser Vorbereitung müsste das zusammenfassende Kernzitat aus Plessners *Stufen* verständlich werden:

Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, d. h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht – braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er ‚etwas‘ werden und sich das Gleichgewicht – schaffen. Und er schafft es nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen, wenn die Ergebnisse dieses schöpferischen Machens ein eigenes Gewicht bekommen. Anders ausgedrückt: er schafft es nur, wenn die Ergebnisse seines Tuns sich von dieser ihrer Herkunft kraft eigenen inneren Gewichtes loslösen, auf Grund dessen der Mensch anerkennen muss, dass nicht er ihr Urheber gewesen ist, sondern sie nur bei Gelegenheit seines Tuns verwirklicht worden sind. Erhalten die Ergebnisse menschlichen Tuns nicht das Eigengewicht und die Ablösbarkeit vom Prozess ihrer Entstehung, so ist der letzte Sinn, die Herstellung des Gleichgewichts:

die Existenz gleichsam in einer zweiten Natur, die Ruhelage in einer zweiten Naivität nicht erreicht. (Plessner 1975, 310f.)

Man missversteht dieses Zitat, wenn man es durch einen dualistischen Hebel hindurch liest, als ob es nur entweder Natur oder Kultur geben könnte, um aus dieser dualistischen Fehlalternative idealistisch auf einen Kulturmonismus zu schlussfolgern, als ob personale Lebewesen nur in der Kultur existieren könnten. Plessner kritisiert einerseits die reduktiven „Naturalisten“ (311f.), die aus körperlichen und leiblichen Symptomen des Personseins dessen geistige Voraussetzung in der Mitwelt erklären wollen, obgleich sie selbst in ihrer Erklärung diese Voraussetzung von Geist bereits in Anspruch nehmen (315). Umso mehr kritisiert er andererseits die „Spiritualisten“, die zwar diese Voraussetzung von Geist immer wieder in den Mittelpunkt gegen Reduktionen stellen, sich aber dualistisch gegen jeden Versuch abschirmen, den kulturell vermittelten Zusammenhang von Geist mit der Natur zu verstehen (317f.). Aus dem Umstand, dass die kulturelle Auslegung von Geist im Hinblick auf seine Verwirklichung in der Welt als diejenige Vermittlung nötig wird, die die exzentrisch aufgebrochene Natur zu formieren vermag, folgt nicht, dass es die Substrate von Körpern und Leibern nicht mehr gäbe. Da es sie durch den Hiatus hindurch gibt, kann sich der auf sie bezogene Inhalt der Kultur historisch ändern. Plessners Pointe besteht darin, dass die Vermittlung des Bruches durch Kultur eine – gegenüber der zentrischen Positionalität von Tieren – *neue* Unmittelbarkeit ermöglicht, eben eine *zweite* Natur und Naivität, dank des Eigengewichts der Resultate kultureller Formung von in sich brüchiger Natur. Auf die Frage, wie diese neue Vermittlung eine neue Unmittelbarkeit ergeben kann, kommt er im zweiten anthropologischen Grundgesetz zurück.

Hier, in der Formulierung des ersten Grundgesetzes, geht es zunächst einmal um die Einsicht, dass die Kultur als Antwort auf die Fraglichkeit des Bruches diese Fraglichkeit überdecken kann, gerade weil Kultur ein Eigengewicht gegenüber ihren Schöpfern im Hier und Jetzt zu gewinnen hat. Die „Gebrochenheit oder Exzentrizität“ (309) könne so gelagert sein, dass man sie kulturell als die „Störung eines ursprünglich normal, harmonisch gewesen und wieder harmonisch werden könnenden Lebenssystems“ (316) deutet. Aber diese Zeitform der Ursprünglichkeit sei nicht wortwörtlich als eine Vergangenheit, sondern im „Zeitmodus der Zukunft“ (319) zu verstehen. Schon Leben als einfache Positionalität ist sich „vorweg“, insofern es zeitlos im Modus der Gegenwart den Modus der Zukunft erfüllt (176f.), umso mehr, wenn es sich in der exzentrischen Positionalität unter Bewusstseinsaspekten ausdrücklich wahrnehmbar wird (319).

Gegen die Ursprünglichkeit einer tatsächlich (raumzeitlich) für vergangen gehaltenen Harmonie beharrt Plessner auf der „konstitutiven Gleichgewichtslosigkeit“ der exzentrischen Positionalität (316), die man nicht mit denjenigen *Bewusstseinsaspekten* verwechseln dürfe, unter denen sie von den Betroffenen in kulturhistorischer Variabilität artikuliert werde. Umgekehrt, verstehe man, dass die Gleichgewichtslosigkeit im exzentrischen Bruch schon immer gesetzt ist, wie immer sich die davon Betroffenen dazu ins Verhältnis setzen, verstehe man auch, warum die Kulturgeschichte kein Ende in einer bestimmten Kultur finden kann, denn auf die konstitutive Fraglichkeit dieser Lebenssphäre gibt es keine endgültig abschließende Antwort. Dem Menschen breche

[...] immer wieder unter den Händen das Leben seiner eigenen Existenz in Natur und Geist, in Gebundenheit und Freiheit, in *Sein* und *Sollen* auseinander. Dieser Gegensatz besteht. Naturgesetz tritt gegen Sittengesetz, Pflicht kämpft mit Neigung, der Konflikt ist die Mitte seiner Existenz, wie sie sich dem Menschen unter dem Aspekt seines Lebens notwendig darstellt. Er muss tun, um zu sein. (Plessner 1975, 317)

Erst eine „Macht im Modus des Sollens“ entspreche der exzentrischen Struktur: „Sie ist der spezifische Appell an die *Freiheit* als das Streben im Zentrum der Positionalität“ und das „Movens“ des „Glieds einer Mitwelt (ebd.). Personalität lebt in der Stellung von „Anforderungen an sich“, ihr „gilt etwas“ und sie gilt „als etwas“, verinnerlicht in Gewissen und Zensur im Konflikt mit Trieben und Neigungen stets von Neuem (ebd.).

Da sich in der exzentrisch gebrochenen, insofern ungleichgewichtigen Lebenssphäre ein Gleichgewicht zwischen dem personalen Lebewesen und der Welt erst in der künftigen Erfüllung von kultureller Geltung abzeichnet, habe ich zur Erläuterung von „Re-Zentrierung“ gesprochen, die in sich logisch schon immer eine „Ex-Zentrierung“ (Krüger 1999/2001) voraussetzt. Damit entfällt die zentrische Positionalität von Tieren als Maßstab für die exzentrische Positionalität. Darauf hat Plessner auch nach dem zweiten Weltkrieg in den Diskussionen über Umwelt und Welt mit Erich Rothacker, Arnold Gehlen u. v. a. stets bestanden, worauf ich im 7. Kapitel zurückkommen werde. Die *biotische Umwelt* von zentrisch organisierten und sich leiblich-zentrisch positionierenden Lebewesen wird in sich durch keine Exzentrierung in Welt ermöglicht. Daher ist es kategorial falsch, diese biotische Umwelt mit einer *soziokulturellen Umwelt* gleichzusetzen, die aus der kulturellen Rezentrierung von mitweltlich geteiltem Geist in die künstliche Formierung von Körpern und Leibern resultiert (Plessner 1983k/1983c). Es ist zwar richtig, dass die exzentrierende Anhebung der Positionalität in eine Eröffnung von Welt auch wieder durch Habitualisierung nach innen gesetzt werden können muss, aber dies bedeutet nicht die *Wiederherstel-*

lung einer instinktiven und triebhaft-intelligenten Verhaltenssicherheit außer in einem tier-metaphorischen Sinne. Um Plessners exzentrische Positionalität besser zu verstehen, habe ich auch seine Redeweise vom „kategorischen Konjunktiv“ stark gemacht, die er als Kategorie bereits in den *Stufen* (216) für Leben, als die ihm inhärente Art und Weise Möglichkeiten selegieren zu müssen, einführt, aber erst später ausdrücklich für die Reflexivität der personalen Lebensführung ausarbeitet (Plessner 1983b). Was es faktisch gibt, muss (kategorisch) in einen Horizont konjunktivischer Möglichkeiten (es sollte, könnte, müsste sein) eingeordnet werden können. Nur welche Kultur als der kategorische Konjunktiv und damit Selektionsfilter wirkt, ist historisch kontingent und geschichtlich umkämpft, nicht aber, dass eine Kultur zur Beantwortung der Fraglichkeit in der exzentrisch gebrochenen Positionalität nötig ist (vgl. Krüger 1999/2001).

Versteht man nicht den exzentrischen Bruch in der Natur selber als diejenige Herausforderung, die unentwegt zur Aufgabe und Anforderung der Überbrückung dieses Hiatus wird, glaubt man entweder, vor (reduktive Naturalisten) oder hinter (reine Spiritualisten) dem Bruch zu stehen, um ihn entweder durch mehr Natur oder mehr Geist reparieren zu können. Die reduktiven Naturalisten (315, 320), zu denen Plessner fälschlich auch den klassischen Pragmatismus zählt (Krüger 2001),

[...] versagen, weil sie entweder den überwerkzeughaften, außernützlichen Sinn kultureller Ziele, also das Eigengewicht der geistigen Sphäre, nicht begreiflich machen oder in das entgegengesetzte Extrem verfallen und das Element des Nutzens und der sachlich-objektiven Bedeutung, das in aller Kulturbetätigung steckt, aus den Augen verlieren, sich in reinen Psychologismus verspinnen. Eine biologisch-utilistische steht einer psychologischen Auffassung der geistigen Welt gegenüber, die erste macht den Menschen zu einem gesunden, die zweite zu einem kranken Tier. Beide sehen ihn primär als Tier, als Raubtier oder als Haustier, und versuchen, das Epiphänomen der geistigen Äußerungen seines Wesens aus biologischen Prozessen herzuleiten. Darin liegt ihr Kardinalfehler. (Plessner 1975, 315)

Umgekehrt stellen sich die Spiritualisten (317), sofern sie sich dualistisch abriegeln, gar nicht erst der Aufgabe der Überbrückung des Bruches, indem sie rein geistige Relationen (raum- und zeitlos) nicht kulturell für deren Verwirklichung in der Lebensführung (im Raum- und Zeithaften) auslegen und interpretieren. Damit verkennen auch die Spiritualisten, nur in der zum Naturalismus umgekehrten Richtung, die Spezifik personal-geistigen Lebens im Hinblick auf Körper und Leiber in der Welt: „Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit bilden ein und denselben Tatbestand“ (311). Dabei ist mit „Bedürftigkeit“

nicht allein ein psychisches Phänomen, sondern eine „vorpsychologische, ontische Notwendigkeit“ (321) gemeint.

Plessner erwähnt zwar Heidegger nicht, spielt aber doch auf dessen Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* (1927) an, wenn er die „Todesfurcht“ aus Sorge um das eigene Leben als „das letzte Fundament“ ablehnt und „nur“ zu einem „Symptom“ spezifisch menschlicher Leistungen erklärt, die die „Grundstruktur der exzentrischen Positionalität“ (318) mit ihrem „Zeitmodus Zukunft“ (319) voraussetzen. „Aus der Angst allein ist die ‚Erfindung‘ des Werkzeugs und die Kultivierung nicht zu erklären“ (ebd.). Während dafür Heidegger die „Existenzialien“ zu erschließen sucht, was Plessner für ein „Privativ“ der Lebensführung hält (XII f.), geht Plessner dafür auf eine kulturelle Auslegung des geistigen Charakters der Mitwelt zurück. Auch das, was Heidegger die alltäglich besorgende Zuhandenheit etwa eines Hammers nennt, setze den „Sachcharakter der Werkzeuge“ in dem Sinne voraus, dass er von „dem Vorgang des Erfindens“ ablösbar sein muss (320 f.). Diese philosophisch-anthropologische Argumentation hat Ernst Cassirer in seine im Ganzen symbolphilosophische Widerlegung von Heideggers *Sein und Zeit* während der Davoser Disputation eingebaut (Cassirer 2014, 13–73)³. Die alltägliche Zuhandenheit von Dingen geht auf die rezentrierende Habitualisierung einer soziokulturellen Umwelt für die Leiber der Personen zurück, hat also exzentrische Positionalität zur Präsupposition (Krüger 2017d). Für Plessner ist „Existenz“ zwar vom „Leben“ in der Innenwelt „abhebbar“, aber nicht „abtrennbar“, da sie vom Leben „fundiert“ bleibe (XIII).

3.2 Das zweite anthropologische Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit. Immanenz und Expressivität

Setzen wir Weltstrukturen und eine kulturelle Ausdeutung des mitweltlich geteilten Geistes voraus, entsteht die Frage, wie denn das Sich-Selbst-Machen zu dem, was man schon ist, über dessen künstlichen Charakter hinausgehend verstanden werden kann. Im zweiten anthropologischen Grundgesetz wird das Problem der Durchführung oder Realisierung der exzentrischen Positionalität fortgesetzt, aber nun im Hinblick auf die Arten und Weisen, in denen *sich* personale Lebewesen wie der Mensch verhalten, indem in der Welt etwas entdeckt

³ Vgl. zu Cassirers Kenntnis von Schelers und Plessners Philosophischen Anthropologien Cassirer 1995, 35f., 43, 60. Vgl. zum Verhältnis Cassirer-Plessner Krüger 2009a, 9. Kap., und zum Verständnis des Davoser Treffens Krüger 2016c. Siehe zum Verhältnis der Philosophien von Cassirer, Scheler, Plessner und Heidegger insgesamt Wunsch 2014.

und erfunden (321), gesucht und gefunden (322), zum Ausdruck gebracht und mitgeteilt (323), erstrebt und verwirklicht wird (337). Das Sich-Verhalten personaler Lebewesen betrifft vor allem zwei Richtungen, in der „Zentripetale“ von etwas in der Welt zur Person hin und umgekehrt in der „Zentrifugale“ von der Person zu etwas in die Welt (333) hinaus. Klassisch werden in der philosophischen Problemgeschichte diese beiden Richtungen auch „kontemplatives (anschauendes, fühlendes, erschauendes, intellektuelles)“ und „aktives (strebendes, wollendes, drängendes) Verhalten“ (331) genannt. Es geht in beiden Richtungen um die „Korrelativität von Mensch und Welt“, ihre „Begegnung“ (322). Man könnte meinen, diese Korrelativität wäre durch das erste anthropologische Grundgesetz der natürlichen Künstlichkeit geklärt, aber keine *bestimmte* Kultur orientiert diese Verhaltensrichtungen, ohne dabei selbst zumindest variiert zu werden, geschweige orientiert sie alle Situationen vollständig. Plessner setzt nun die Frage genauer fort, inwiefern im Vollzug des Sich-Verhaltens die Erneuerung des Bruchs und seiner Überbrückung wirklich werden können. Es geht insbesondere um den expressiven Modus geschichtlicher Veränderung zwischen Fortschritt und Stillstand (339). In beide Richtungen (zentripetal und zentrifugal) verhalten sich personale Lebewesen nicht vollständig bewusst, wohl aber als Personen intentional gerichtet, einerseits auf Anpassung an die Welt durch die qualitative Erfahrung (Anschauung) von etwas in ihr, andererseits darauf, etwas Intendiertes in der Welt auch zu verwirklichen (zu schaffen, schöpfen, 322). Die Reflexivität in dem Sich-Verhalten erfolgt jetzt nach Aspekten des Bewusstseins („in der Schicht bewussten Machens“, 322).

Damit kommt Plessner auf seine Forderung aus dem zweiten Kapitel der *Stufen* „nach einer Revision des cartesischen Alternativprinzips im Interesse der Wissenschaft vom Leben“ (63) zurück. Es handelt sich bei dieser Revision nicht um die Überwindung der Unterscheidungen (zwischen Materiellem und Geistigem, Physischem und Psychischem u. ä.), wohl aber um die Überwindung der Vollständigkeit und der Fundamentalrolle dieser Disjunktionen (70). Solange diese Vollständigkeit die Funktion des Trägers der Forschung übernimmt, könnte und dürfte es Leben als die *Einheit* dieser Gegensätze auch auf dem exzentrischen Niveau nicht geben. Dem steht aber die Begegnung von Mensch und Welt im Suchen und Finden auf dem Niveau des Entdeckens und Erfindens entgegen, was einleitend an den Beispielen des Hammers und Grammophons erläutert wird:

Nicht der Hammer hat existiert, bevor er erfunden wurde, sondern der Tatbestand, dem er Ausdruck verleiht. Das Grammophon war sozusagen erfindungsreif, als es feststand, dass Schallwellen sich mechanisch transformieren lassen, und diesen Tatbestand hat kein

Mensch geschaffen. Trotzdem musste es erfunden, d. h. die Form *dafür* musste gefunden werden. (Plessner 1975, 322)

Hier wiederholt sich zunächst das Verhältnis zwischen dem Gesetzsein in den Bruch, das durch den Bruch fraglich ist, und der Antwort darauf, indem man sich selber im Vollzug so setzt, dass der Bruch verschränkt werden kann. Plessner unterstreicht, dass es sich in der personalen Lebenswirklichkeit nicht um die Vollständigkeit von *entweder* Entdecken (Realismus) *oder* Erfinden (Konstruktivismus) handeln kann, sondern um deren wirklichen Zusammenhang. „Der Mensch kann nur erfinden, soweit er entdeckt“ (321). Nicht nur für Instrumente, auch für „Satzungen“ des Menschen gelte: Die „Resultate seines Beginns“ müssen „von ihm selber ablösbar“ werden, damit er „ontisch“ ins Gleichgewicht komme, über den Augenblick hinaus sein Leben führen kann (ebd.). Ansonsten müsste jede Generation wieder gänzlich von vorne anfangen.

Im Rückblick zerfalle jede Ausdrucksleistung „ihrem inneren Wesen und ihrer äußeren Erscheinung nach in Inhalt und Form, in das *Was* und das *Wie* des Ausdrucks“ (322). Apriorisch im Sinne der Ermöglichung von Erfahrung könne weder der Inhalt noch die Form des Ausdrucks sein, sondern „allein die (nur an Hand exzeptioneller Beispiele bloßgelegte) Art und Weise, wie *zu* einem Inhalt seine ‚Form‘ gefunden wird“ (323). Plessner war diesem Problem bereits in seinem früheren Buch *Einheit der Sinne. Eine Ästhesiologie des Geistes* (Plessner 1980b, 1923) nachgegangen, worauf er verweist (322f.), um nicht die verschiedenen Arten und Weisen, etwas, jemanden und sich auszudrücken, wiederholen zu müssen. Jetzt geht es ihm um die „vorgelagerte Notwendigkeit des Ausdrückens überhaupt, um die Einsicht in den Wesenszusammenhang zwischen exzentrischer Positionsform und Ausdrücklichkeit als Lebensmodus des Menschen.“ (323) Dieser betrifft nicht nur die Außen-, sondern strukturell ebenso die Innen- und Mitwelt, also nicht nur die Darstellung von Sachverhalten, sondern auch von Personen, deren Seelen, Mimik, der Sozialität (ebd.). Plessner hat also ein sehr weites Verständnis des Ausdrückens von etwas und jemandem in der Welt, das historisch „die Wende zum Expressivismus“ (Taylor 1994, 21. Kap.) voraussetzt und philosophisch systematisiert.

Um diese „Expressivität als Ausdrücklichkeit menschlicher Lebensäußerungen überhaupt“ verstehen zu können, muss man begreifen, dass in der exzentrischen Positionalität „das Lebenssubjekt mit Allem in indirekt-direkter Beziehung steht“:

Eine direkte Beziehung ist da gegeben, wo die Beziehungsglieder ohne Zwischenglieder miteinander verknüpft sind. Eine indirekte Beziehung ist da gegeben, wo die Beziehungsglieder durch Zwischenglieder verbunden sind. Eine indirekt-direkte Beziehung soll diejenige Form der Verknüpfung heißen, in welcher das vermittelnde Zwischenglied not-

wendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten. (Plessner 1975, 324)

Plessner verwendet „indirekte Direktheit“ gleichbedeutend mit „vermittelter Unmittelbarkeit“, die Lebendiges überhaupt auszeichnet: Dadurch dass die Grenzrealisierung dem lebenden Körper selber angehört, kann er vermittels ihrer direkt mit den ihn umgebenden Medien in Kontakt treten. Im Fall der zentrischen Organisation und zentrischen Positionalität „erfolgt die Zuordnung von Reiz und Reaktion durch das Subjekt“, wodurch die Beziehung zwischen Subjekt und Umfeld für es „unmittelbar“ ist, da es sich selbst nicht als die Vermittlung der Beziehung gegeben ist (325).

Dies müsste nun für die exzentrische Positionalität bedeuten, dass personale Lebewesen einerseits ihre Beziehungen als „direkte“ leben, andererseits aber um die „Vermitteltheit“ ihrer Beziehungen wissen (ebd.). Es gibt zwar solche Momente der Unterscheidung eines Zusammenhangs (zwischen naivem und reflexivem Moment im Sich-Verhalten), aber gleichwohl kann man nicht annehmen, dass „exzentrische Lebewesen“ grundsätzlich „in zwei grundverschiedene Beziehungen“ der mittelbaren und der unmittelbaren Art und Weise *auseinander* fallen. Plessner geht (unter Verweis auf Fichtes Sich-selber-Setzen) auf „die Identität desjenigen, der in diesem Zentrum der Vermittlung *steht*“, indem er sie *vollzieht*, zurück. „Der Mensch steht in einer Beziehung zu fremden Dingen, die den Charakter der vermittelten Unmittelbarkeit, der indirekten Direktheit hat, und nicht in zwei fein säuberlich nebeneinander laufenden, voneinander getrennten Beziehungen“ (326).

Statt zwischen den beiden Beziehungsarten hin und her zu „oszillieren“, so dass sie sich gegenseitig aufheben und überhaupt *eine* Position „unmöglich“ machen, müsse man doch so viel Identität annehmen, dass die „Direktheit und Unmittelbarkeit über die Indirektheit und Vermitteltheit“ dominieren (ebd.). Aber wie ist dies wirklich möglich? Warum kann man im Hinblick auf die exzentrischen Lebewesen wohl sagen, sie *lebten* in vermittelter Unmittelbarkeit oder indirekter Direktheit ihrer Beziehungen, nicht aber in „direkter Indirektheit, unmittelbarer Mittelbarkeit“ (ebd.)? – Diese Frage ist seit Jahrzehnten erneut aktuell in der philosophischen Diskussion, wenn man einerseits an die Phänomenologie und andererseits an deren Dekonstruktion denkt. Eine Variante der Diskussion zwischen den Standpunkten der Unmittelbarkeit und der Vermitteltheit stellt der Streit zwischen Hubert Dreyfus, der den Primat der Unmittelbarkeit des Leibes vertritt, und John McDowell, der die konzeptuelle Vermitteltheit der Wahrnehmung als soziokulturelle Zweitnatur versteht, dar (siehe Schear 2013). – Wie die Vermitteltheit der Unmittelbarkeit wirklich mög-

lich ist, wird von Plessner zunächst in zentripetaler, sodann in zentrifugaler Richtung des Sich-Verhaltens ausgeführt.

3.2.1 Bewusstseinsimmanenz in der zentripetalen Verhaltensrichtung

Der vermittelte Charakter der Unmittelbarkeit ist wirklich möglich, wenn sich die Wirklichkeit als eine solche der selektiven Realisierung von Möglichkeiten darstellt. Die „Abhebung“ des Ich von seinem Körper und Leib gestaltet die Beziehung zwischen dem Ich und dem Feld „so“, dass an dieser Beziehung „die Abhebung zum Vorschein kommt“: „*Und so ist es in der Tat*. Der Mensch lebt in einem Umfeld von Weltcharakter. Dinge sind ihm gegenständlich gegeben, wirkliche Dinge, die *in* ihrer Gegebenheit *von* ihrer Gegebenheit ablösbar erscheinen. Zu ihrem Wesen gehört das Überschussmoment des Eigengewichts, des Für sich Bestehens“, aber „unmittelbar“ (327). An der „unmittelbaren Gegenwart der Erscheinung“, anhand der dem Subjekt zugekehrten Seite des Wirklichen, kommt das „Übergewicht des An sich Seins, des Mehr als Erscheinung Seins“ selber auf unmittelbare Weise „zur Erscheinung“ (ebd.). Das in seinen Körper und Leib, deren Einheit gesetzte Ich, das sich im exzentrischen Vollzug aus beiden heraussetzt, entspricht strukturell den qualitativ erfahrenen Gegenständen, deren erschaubarer Kern in seinem Mantel von positionalen Eigenschaften zur Erscheinung kommt. In sich, d. h. in die positionale Mitte, und aus sich heraus gesetztes Subjekt korreliert mit in sich, d. h. in die positionale Mitte, und aus sich heraus gesetztem Objekt im unmittelbaren, also lebendigen Vollzug der Begegnung beider. Plessner holt hier den „Doppelaspekt in der Erscheinungsweise des Wahrnehmungsdinges“ (81) ein, mit dem er, unter der Voraussetzung der Einheit des Menschen als Subjekt und Objekt im Leben (31), seine „Wendung zum Objekt“ (72) begonnen hat.

Versteht man die Gesetztheiten und zu vollziehenden Setzungen nicht *im Leben* der exzentrischen Positionalität, sondern als *in einem* davon getrennten *Bewusstsein* selber gegebene und zu vollziehende, entsteht ein dualistisches Dilemma, das (wirkungsgeschichtlich Descartes und Kant zugeschrieben) unter dem Titel der „*Bewusstseinsimmanenz*“ (328) bekannt geworden ist und das Plessner ausführlich in seinem 2. Kapitel rekonstruiert hat. Naiv betrachtet begegnen wir unmittelbar Gegenständen und Personen in einem Umkreis bewussten Seins, das gleichsam ausgeleuchtet ist. Wir stehen in einem bewussten Sein, das uns, die Gegenstände und andere Personen umfasst und in dem wir direkt Kontakt zu ihnen haben (vgl. 51). Geht in dieser Lage etwas schief oder glückt in ihr auf besondere Weise etwas, reflektiert man auf sie und kann man zu der

Einschätzung gelangen, das eigene oder ein anderes beteiligtes Bewusstsein hätte die Situation falsch oder besser als üblich eingeschätzt. Diese Art der Reflexion verlegt das eingetretene Lebensproblem ins Bewusstsein der Beteiligten in dem Sinne, dass sie bestimmten begrifflichen und die Anschauung schematisierenden Vor-Urteilen gefolgt seien, die sich in der „Kammer“ (67) oder dem „Kasten“ (333) ihres Bewusstseins verselbständigt haben, im Guten wie im Schlechten. Diese Reflexion erfolgt aus der Bewusstwerdung des Bewusstseins heraus, vom Standpunkt des Selbstbewusstseins, und gelangt zu dem Ergebnis, dass „das Bewusstsein in uns“ ist, nicht aber wir „im“ Bewusstsein (67) im Sinne „bewussten Seins“ sind (243, 252). Wir können demnach dieses Bewusstsein nun aus uns selbst heraus, aus dem Selbstbewusstsein verbessern. Dazu gehört aber auf der Objekt-Seite die Erkenntnis, dass, solange wir naiv Anderem begegnet sind, dies nur in unserem Bewusstsein stattgefunden hat, in der „Immanenz“ desselben (329). Die naive Weltsicht erscheint vom Standpunkt des Selbstbewusstseins als die falsche. Die Unmittelbarkeit des Gegenstandes ist nur für das Bewusstsein, dem etwas erscheint, während das Selbstbewusstsein einsieht, dass das Bewusstsein selber die Erscheinung projiziert hat. Erst das Selbstbewusstsein erkennt die Indirektheit der Beziehung zum Gegenstand und befreit vom Schein ihrer Direktheit für das Bewusstsein. Das Dilemma entsteht nun insofern, als vom Standpunkt des reflektierenden Selbstbewusstseins nur die indirekten Beziehungsarten wahr sein können, andererseits aber doch die personale Lebensführung (außer in pathologischen Fällen der Spaltung des personalen Subjekts) primär in direkten Beziehungsarten erfolgt. Im Auseinanderfallen der beiden Beziehungsarten würden sie sich gegenseitig paralisieren und damit erneut die personale Lebensführung von vornherein verunmöglichen.

Daher ist Plessners These die, dass wir das personale Bewusstsein anders als vom Standpunkt des Selbstbewusstseins aus zu verstehen haben. Es ist keine Kammer oder Kasten (s. o.), der eine „Selbstabsperrung gegen die ‚äußere‘ Welt“ und eine „Selbsteinsperrung des Ichs in seine eigene Bewusstseinssphäre“ bewirkt (48). Dahin ist das Bewusstsein nur vom reflektierenden Selbstbewusstsein durch die „Verselbständigung“ seiner Vermittlungsrolle verlegt worden. Bewusstsein ist für Plessner zunächst einmal bewusst gewordenes Sein, d. h. ein vorpersonaler Modus zentrischer Positionalität, mit Dingen aktions- und gedächtnisrelativ in Feldverhalten umgehen zu können. Darüber hinaus stellt das *personale* Bewusstsein von Gegenständen und anderen Personen die *exzentrische Form* der positionalen Mitte dar. Es aktualisiert etwas und jemanden in einer Welt unter bestimmten Aspekten. Die Aspekte beleuchten Ausschnitte in der jeweiligen Welt, in der es etwas zu tun gibt. Die Aktualisierung fokussiert

auf etwas und jemanden in den Ausschnitten (293), und zwar so, dass etwas und jemand zum Inhalt für eine zu findende Form des Ausdrückens werden kann (323). Auf diese Wende vom Problem der Anschauung (d. h. der qualitativen Erfahrung) in das der Verwirklichung der exzentrischen Positionalität will Plessner hinaus, wenn er sagt, warum er überhaupt den Ausflug in die Immanenz des Bewusstseins unternimmt: „Immanenz und Expressivität beruhen auf ein und demselben Sachverhalt der doppelten Distanz des Personenzentrums vom Leib“ (333). Bevor wir aber auf seine Einlösung der angekündigten Art und Weise von Expressivität, zu einem Inhalt die passende Form zu finden, eingehen, müssen wir noch verstehen, wie nun sein Umgang mit der Situation der Bewusstseinsimmanenz als exzentrischer Positionalitätsmodus aussieht.

Versteht man das personale Bewusstsein als die Aktualisierung eines fraglichen Gesetzseins unter bestimmten Aspekten, dann leuchtet ein, dass der Mensch alles, was er erfährt, „als Bewusstseinsinhalt“ erfährt und gerade „*deshalb* nicht als etwas im Bewusstsein, sondern außerhalb des Bewusstseins Seiendes“ (328). Da Plessner an dieser Stelle die Bewusstseinsimmanenz gerade eingeführt hat und sich diese Immanenz nur vom Standpunkt des reflektierenden Selbstbewusstseins ergibt, verwendet er hier also „Bewusstsein“ in diesem engeren reflektierten Sinne. Gemessen an dem reflexiv abgesperrten Bewusstsein erfährt das personale Lebewesen etwas oder jemanden gerade nicht innerhalb dieser Absperrung, sondern außerhalb derselben in einem Ausschnitt von Welt. „In der Richtung des erfahrenden, wahrnehmenden, anschauenden, inne werdenden, verstehenden Wissens selber muss dem Menschen die Wissensbeziehung unmittelbar, direkt sein. Hier kann er gar nicht anders als die Sache in nackter Unmittelbarkeit fassen. Weil sie für ihn ist, ist sie an sich. Denn er selbst, das Subjekt, welches hinter (über) sich steht, *bildet* die Vermittlung zwischen sich und dem Objekt, damit er von dem Objekt weiß. Genauer: das Wissen vom Objekt ist die Vermittlung zwischen sich und ihm. So tilgt die Vermittlung im Vollzug ihn, den Menschen, als das hinter sich stehende, vermittelnde Subjekt, es vergisst sich (er vergisst sich nicht) – und die naive Direktheit mit der ganzen Evidenz, die Sache an sich gepackt zu haben, kommt zustande“ (ebd.). Gleichwohl ist die Exzentrizität,

[...] auch wenn sie sich im Vollzug des Wissens (der Vermittlung) vergisst, nicht getilgt. Kraft ihrer fasst das Wissen unmittelbar etwas Mittelbares: die Realität in der Erscheinung, das Phänomen der Wirklichkeit. Erscheinung ist ja nicht wie ein Blatt, wie eine Maske zu denken, hinter der das Reale steckt und die man von ihm ablösen kann, sondern ist wie das Gesicht, welches verhüllt, *indem* es enthüllt. In solcher verdeckenden Offenbarung liegt das Spezifische des in der Erscheinung selbst Daseienden – und doch ‚nicht ganz‘ Daseienden, sondern noch Dahinterseienden, des Verborgenen, der Für sich und An sich Seienden. Ein Wirkliches kann *als* Wirkliches gar nicht anders mit einem Subjekt in

Relation sein, es sei denn von sich aus als das dem Subjekt Entgegengeworfene, als Objekt, d. h. Erscheinung, Manifestation von [...]: als vermittelte Unmittelbarkeit. (Plessner 1975, 329)

Die Vermitteltheit in der Unmittelbarkeit kommt also in der *dynamischen Struktur* des Wirklichen zum Ausdruck, nämlich die Manifestation von dem und dem Gegenstand, Sachverhalt, der und der Weise von Personalität zu sein.

Die Exzentrierung, d. h. die Heraussetzung aus der positionalen Mitte, kann aber nicht nur in Richtung auf Gegenstände und Personen in der Welt erfolgen, um diesen in einer „Ekstase“ (330) zu begegnen, sondern kann auch auf sich selber zurück bezogen werden, was „Reflexion“ (329) meint. Was Plessner an dem Rückbezug auf die vollziehende Person bejaht, ist seine Entdeckung der „Immanenz des Bewusstseins“ als der Vermittlung des Realitätskontaktes und damit die Einsicht in die „Indirektheit und Vermitteltheit seiner [des Menschen: HPK] unmittelbaren Beziehungen zu den Objekten“ (ebd.). Was Plessner aber an der Reflexion des Selbstbewusstseins verneint, ist ihre Verzweiflung und das „Irre Werden“ über diese Entdeckung und Einsicht durch deren Verselbständigung, als ob das Bewusstsein ein Kasten wäre, der projiziert und außer dem es nichts mehr gäbe. Erst die Verselbständigung der Vermittlung, die im Vollzug der Person stattfindet, „verdinglicht das vermittelnde Zwischen des Wissen zum Bewusstseinskasten“ (331).

Demgegenüber könne man gerade die „*Immanenzsituation des Subjekts als die unerlässliche Bedingung für seinen Kontakt mit der Wirklichkeit*“ begreifen (330f.). Darin bestehe gerade „die Stärke des neuen Realitätsbeweises“ (330), den Plessner anstrebt.

Gerade weil das Subjekt in sich selber steckt und in seinem Bewusstsein gefangen ist, also in doppelter Abhebung von seinen leiblichen Sinnesflächen steht, hält es die von der Realität als Realität, die sich offenbaren soll, geforderte Distanz inne, die *seinsentsprechende* Distanz, den Spielraum, in welchem allein Wirklichkeit zur Erscheinung kommen kann. Gerade weil es in indirekter Beziehung zum An sich Seienden lebt, ist ihm sein Wissen von dem An sich Seienden unmittelbar und direkt. Die Evidenz der Bewusstseinsakte trägt nicht, sie besteht zu Recht, sie ist notwendig. (Plessner 1975, 331)

Plessner unterläuft also das Dilemma, das der Reflexion entsteht, wenn sie vom Standpunkt des Selbstbewusstseins auf ein Bewusstsein hin erfolgt, das so zu einer Kammer verdinglicht wird, außer der es nichts mehr geben soll. Er unterläuft es dadurch, dass er sowohl dieses Bewusstsein als auch diese Reflexion als die exzentrische Form versteht, in der die positionale Mitte (die Konvergenz von Lebens-Subjekt und Lebens-Objekt) vollzogen wird, einmal in der zentripetalen Richtung, das andere Mal im Rückbezug dieser Richtung auf die vollziehende

Person. Die Vermittlung der Anschauung der Person durch ihren eigenen exzentrischen Vollzug stellt sogar die Bedingung dafür dar, dass ihre Anschauung seinsadäquat sein kann. Die doppelte Abhebung der Person von ihrem Körper und Leib entspricht derjenigen dynamischen Struktur, in der das Objekt als wirkliches erscheint. Insofern ist die Beziehung der Person zum Objekt auf durch ihren Vollzug vermittelte Weise für sie unmittelbar. Dank der Selbstvermittlung, die sich im Vollzug vergisst, erscheint das Objekt in der Ekstase des Subjekts als wirklicher Gegenstand. Die exzentrische Positionalität ist mithin in der zentripetalen Richtung durchführbar, insofern die Person durch ihren exzentrischen Vollzug die indirekte Bedingung dafür schafft, dass sie in direkter Beziehung zu Gegenständen stehen kann. Die Vermitteltheit oder Indirektheit der Beziehung wird zwar im personalen Vollzug vergessen, ist aber nicht getilgt, denn sie steckt in der dynamisch angehobenen Struktur jeder qualitativen Erfahrung, die Manifestation von etwas oder jemandem zu sein.

Die Pointe von Plessners neuem Realitätsbeweis besteht darin, dass er das Reflexionsproblem vom Selbstbewusstsein in die exzentrische Form des Vollzugs der Lebensführung verlegt (siehe auch Plessner 2002, 32–63). Die *Immanenz* liegt also nicht in dem zum Kasten verselbständigten Bewusstsein, sondern in dem Vollzug der Person, sich aus ihrer positionalen Mitte heraus und in diese hinein zu setzen. In der exzentrischen Positionalität gibt es zwar den „Zerfall in die beiden Ansichten der Unmittelbarkeit und der Vermitteltheit“, nicht aber mehr den „Zerfall der Ansichten selbst“ (331). Diese Ansichten ändern nichts daran, dass in der personalen Lebensführung indirekt-direkte Beziehungen dominieren, auch wenn Philosophen glauben, dass nur eine der beiden Ansichten Recht hat oder beide, weshalb sie sich vor eine „unlösbare Antinomie“ gestellt sehen:

Der Mensch schließt nicht aus seinen Bewusstseinsinhalten auf eine in ihnen sich bekundende Realität. Der Mensch braucht aber auch nicht das Zeugnis etwa der gehemmtten Willensimpulse [...] oder des Gefühls, des Instinkts oder der Intuition, um einer Realität gewiss zu sein. An seiner eigenen Lebensform, die jedem kontemplativen [...] und aktiven [...] Verhalten vorausliegt, hat er die Gewähr für die Objektivität seines Bewusstseins, für das Dasein und die Erreichbarkeit der Realität (Plessner 1975, 331f.)

Sowohl das für sich bestehende Objekt als auch das in sich steckende Subjekt sind in ihrer Struktur eine Vermittlung, in der die lebenswirkliche Unmittelbarkeit schon immer angehoben ist. „Nur die Indirektheit schafft die Direktheit, nur die Trennung bringt die Berührung“ (332). Anderenfalls läge keine Grenzrealisierung auf dem Niveau der exzentrischen Positionalität vor.

Damit haben wir das anthropologische Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit im Hinblick auf das Immanenzproblem des Bewusstseins in der zent-

ripetalen Richtung behandelt und kommen nunmehr auf das Thema der Expressivität in der zentrifugalen Richtung des Sich-Verhaltens zurück.

3.2.2 Expressivität in der zentrifugalen Verhaltensrichtung

Bei der „Immanenz und Expressivität“ (321), dem Untertitel von Plessners Kapitel über vermittelte Unmittelbarkeit, handelt es sich zwar um Phänomene in einander umgekehrter Passungsrichtung, aber sie beruhen auf „ein und demselben Sachverhalt der doppelten Distanz des Personenzentrums vom Leib“ (333). Versteht man das Problem der zentrifugalen Verwirklichung intentionaler Lebensregungen in der exzentrischen Positionalität, so geht es um die exzentrische Form, in der die positionale Mitte, d. h. die Konvergenz von Subjekt und Objekt, vollzogen wird. „Jede Lebensregung, an welcher das geistige Aktzentrum oder die Person beteiligt ist, muss ausdruckschaft sein“ (334), also die Heraussetzung aus der positionalen Mitte vollziehen, um sich in sie hineinsetzen zu können, mithin etwas *intendieren*. Die intentionale Lebensregung

[...] ist für sich, im Aspekt des Subjekts, nur *insofern* eine unmittelbare, direkte Beziehung zu ihrem Objekt und findet ihre adäquate Erfüllung, als die Intention des Triebes, Dranges, der Sehnsucht, des Willens, der Absicht, des Gedankens und der Hoffnung mit dem, was daraus faktisch folgt und das schließlich befriedigende Ergebnis bildet, in *keiner* direkten Beziehung steht. (Plessner 1975, 334)

Verstünde man die direkte Erfüllung ohne jede Vermittlung zum faktischen Ergebnis, handelte es sich um eine rein idealistische Selbsterfüllung der Intention, um eine reine Luftnummer.

Die faktische Inadäquatheit von Intention und wirklicher Erfüllung, welche auf der völligen Verschiedenartigkeit von Geist, Seele und körperlicher Natur beruht, wird also nur deshalb der Intention nicht zum Verhängnis, [...] weil die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als eine Relation indirekter Direktheit diesen Bruch auffängt, legitimiert, fordert. (Plessner 1975, 334)

Dies versteht man nur, wenn man einsieht, was *wirkliche* Erfüllung der Intention heißen kann:

Echte Erfüllung der Intention, unmittelbare Beziehung des Subjekts zum Gegenstand seiner Bestrebung, adäquate Realisierung ist nur als vermittelte Beziehung zwischen personalem Subjekt und dem erzielten Objekt möglich. Erfüllung soll von dort [d. h. vom zu erzielenden Objekt: HPK], nicht von hier [dem personalen Subjekt: HPK] kommen. Erfüllung ist wesentlich das auch ausbleiben Könnende. Nur wo sich die Realität von sich aus fügt, erfüllt sich die Intention, glückt die Bestrebung [...] Die ursprüngliche Begegnung des

Menschen mit der Welt, die *nicht* zuvor verabredet ist, das Gelingen der Bestrebung im glücklichen Griff, Einheit von Vorgriff und Anpassung, darf allein echte Erfüllung heißen. Eben darum ist sie für das Subjekt unmittelbar und adäquat *und* an sich Überbrückung wesensverschiedener Zonen des Geistes und der Realität, weil Realität die Innehaltung jener Distanz fordert, die das personale Subjektzentrum allein dank seiner exzentrischen Position, seiner doppelten Abgehobenheit vom eigenen Leib besitzt. (Plessner 1975, 336)

Versuchen wir diese vermittelte Unmittelbarkeit in der Verwirklichung von Ausdruck noch einmal in der ihr immanent umgekehrten Richtung zu verstehen, indem wir nicht von der Intention am Anfang, sondern von ihrem Resultat am Ende ausgehen. In dem Resultat manifestiert sich der Charakter vermittelter Unmittelbarkeit wie folgt: Das Ergebnis „stellt sich als Was irgendwie, als Inhalt in einer Form dar. Die Möglichkeit, das Was vom Wie der Durchführung der Intention abzuheben, legt diesen Charakter“ der „vermittelten Unmittelbarkeit“ bloß (337). Ähnlich wie zentripetal die Vermitteltheit in der Struktur ihren unmittelbaren Niederschlag fand, dass der Gegenstand nur in seinem Mantel an positionalen Eigenschaften als wirklicher erscheint, hebt sich nun zentrifugal die Vermitteltheit der Beziehung unmittelbar in der Struktur von Inhalt und Form ab. Lassen sich rückwirkend Inhalt und Form des Ausdrucks voneinander unterscheiden, sogar von einander ablösen, so besteht darin die Spur für den Abstand zwischen ursprünglicher und verwirklichter Intention. „Der *Abstand* des Zielpunktes der Intention vom Endpunkt der Realisierung der Intention ist eben das Wie oder die Form, die Art und Weise der Realisierung“ (ebd.). „Jede Lebensregung der Person, die in Tat, Sage oder Mimus fasslich wird, ist daher ausdruckschaft, bringt das Was eines Bestrebens irgendwie, d. h. zum *Ausdruck*, ob sie den Ausdruck will oder nicht. Sie ist notwendig Verwirklichung, Objektivierung des Geistes“ (ebd.). Gewöhnlich fällt einem dieses Problem nicht auf, weil die jeweilige Kultur bereits Antwortmuster für Fragemuster enthält, die zum Beispiel der „Berufsmensch“ abarbeitet:

Die Form dagegen, von der als dem Abstand zwischen Zielpunkt der Intention und Endpunkt der Realisierung die Rede ist, lässt sich eben deshalb nicht vorwegnehmen, vom Inhalt wegnehmen und auf den Inhalt stützen, sie *ergibt* sich in der Realisierung. Sie widerfährt dem Inhalt, der nur das während der Realisierung durchgehaltene Ziel des Bestrebens ist. Und weil es auf diese Weise eine Kontinuität zwischen Intention und Erfüllung gibt trotz der vorher nicht bekannten und wesensmäßig nie für sich gegebenen Brechung des Intensionsstrahls im Medium der seelischen und körperlichen Wirklichkeit, hat das Subjekt ein Recht, von einem Gelingen seines Bestrebens zu sprechen. (Plessner 1975, 337f.)

Während der Verwirklichung, solange das Ziel des Bestrebens durchgehalten wird, lässt sich der Gehalt der adäquaten Realisierung „nicht von der Form

abtrennen“, ist er „in sie eingeschmolzen und niemand kann sagen, wo der Inhalt anfängt und die Form aufhört, solange er im Bestreben selbst die Erfüllung erreicht und festhält. Erst am gelungenen Werk, an der realisierten Gebärde und Rede merken wir den Unterschied“ (338).

Die Kategorie des „Aus-Drucks“ erweckt etymologisch die Assoziation eines „Druckes“ in zwei Richtungen des „Aus“ und des „Ein“ bezüglich eines Lebens, wodurch sich eine Anspannung lösen lässt. Worauf beziehen sich hier das „Aus“ und „Ein“ und inwiefern handelt es sich um einen „Druck“ oder eine zu lösende Anspannung? Das Aus (Ex-) bezieht sich auf das Heraussetzen, d. h. die Exzentrierung der Person aus ihrer positionalen Mitte, um sich in (Ein-) ihr setzen, d. h. ihr gemäß die Spannung, den Druck dort gestalten zu können. Die Intention betrifft die Frage, wie die Beziehung vom Lebens-Subjekt auf ein Lebens-Objekt in der positionalen Mitte wäre, sein sollte oder könnte, wenn dieses oder jenes der Fall wäre, weshalb man dieses oder jenes zu tun hat. Diese Beziehung ist gebrochen und überbrückt durch die Person außerhalb der positionalen Mitte, ein Außerhalb, das im Kategorischen Konjunktiv des Seins liegt. Plessner betont „die Indirektheit und Gebrochenheit alles Zentrifugalen und damit die spezifische Struktur der Ausdruckhaftigkeit menschlicher Lebensäußerungen“ (333). Wer sich also ausdrückt, dies ist die Person, von der her betrachtet ihrem Körperleib etwas fehlt, nämlich die Begegnung mit dem Objekt in der positionalen Mitte. Die Person vermittelt die Lebensbeziehung, die sie als Lebenssubjekt zum Lebensobjekt direkt erfährt, indem sie diese Beziehung in exzentrischer Form vollzieht, also auf intentionalen Abstand und zu intentionaler Erfüllung. Dadurch wird auch die Ausdrucksbeziehung zu einer indirekt-direkten oder vermittelt-unmittelbaren Beziehung. Nehmen wir alltäglich die üblichen Kulturmuster dafür, auf die situationstypischen Fragen solcher Beziehungen standardgemäß zu antworten, als gegeben an, geht es um das Glücken der Begegnung auf neue Weise. Aber wieso stellt sich diese Fraglichkeit nach der *neuen* Art und Weise des Gelingens ein?

Ist eine Ausdrucksleistung verwirklicht worden, bricht sie bereits wieder in ihr Was und Wie auseinander. „Die Diskrepanz zwischen dem Erreichten und Erstrebten ist Ereignis geworden. Aus dem erkalteten Ergebnis ist schon das begeistende Streben entwichen, als Schale bleibt es zurück. Entfremdet wird es zum Gegenstand der Betrachtung, das vordem unsichtbarer Raum unseres Strebens war“ (338). Durch seine Expressivität sei der Mensch „ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurücklässt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz“ (ebd.). Für das Verstehen der Geschichtlichkeit reiche die natürliche

Künstlichkeit noch nicht aus. Der in ihr enthaltene Schaffenszwang könnte als gebrochener auch „ein ewiges an der Stelle Treten“ bedeuten, als handle es sich um den „Lauf des Eichhörnchens in der unter seinen Füßen sich drehenden Trommel“ (339). Und ihr Resultat an Kultur, in der die direkte Erfüllung bereits eingerichtet wurde, würde nur „einen rein äußerlichen Fortgang ergeben“, in „einer schnurgeraden Kette adäquater Erfüllungen“ (ebd.). So bräche die exzentrische Positionalität wieder nur auseinander in ewiges Auf-der-Stelle-Treten (der „Pessimismus“ lebt von der Verewigung des Bruchs in dieser Existenz) und ewigen Fortschritt (der „Optimismus“ verewigt eine direkte, kulturell eingerichtete Erfüllungsart, 335).

Beide Möglichkeiten sind durch die in der Exzentrizität des Menschen begründete vermittelte Unmittelbarkeit ausgeschlossen. Der Prozess, in dem er wesenhaft lebt, ist ein Kontinuum diskontinuierlich sich absetzender, auskristallisierender Ereignisse. In ihm geschieht etwas und so ist er Geschichte. Er hält gewissermaßen die Mitte zwischen den beiden Möglichkeiten eines Prozesses, dessen Sinn im Fortschritt zur nächsten Erntappe besteht, und eines Kreisprozesses, der dem absoluten Stillstand äquivalent ist. (Plessner 1975, 339)

Daraus ergibt sich für Plessner eine klare Verneinung aller Konzeptionen von einem Ende des Geschichtsprozesses im Ganzen, sei es durch ein ihn abschließendes Telos, das sich endgültig realisieren ließe, oder durch die diesen Prozess angeblich auszeichnende Vergeblichkeit, den Bruch je zu heilen.

In der Expressivität liegt der eigentliche Motor für die spezifisch historische Dynamik menschlichen Lebens. Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrte Gleichgewicht geben sollen *und auch wirklich geben*, wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es auf's Neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen. Ihn stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. (Plessner 1975, 339)

Es ist das Primat der Unmittelbarkeit über die Vermitteltheit, des Direkten über das Indirekte der Beziehungen in der exzentrischen Positionalität, das zu einer quasi dialektischen Struktur, das Gegenteil zu verwirklichen, im Geschichtsprozess führt. Der Sinn der Geschichte „ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts“ (ebd.).

3.2.3 Die Doppelstruktur der Sprache als Expressivität in zweiter Potenz

Plessner hat nun sowohl in der zentripetalen Richtung der geistigen Aneignung von Wirklichkeit als erscheinender Realität als auch in der zentrifugalen Richtung der geistigen Verwirklichung von Intentionen in erscheinender Realität die Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit oder indirekten Direktheit in den Beziehungen der exzentrischen Positionalität aufgewiesen. Es sei erst jetzt, im Rahmen dieses weiten Verständnisses davon, worauf Expressivität beruht, nämlich auf der „Entsprechung zwischen der Struktur der Immanenz und der Struktur der Wirklichkeit“, verstehbar, wie es zu der „besonderen Stellung“ der *Sprache* in der Ausdruckhaftigkeit komme (339f.). Was in der Expressivität implizite ist, wird in der Sprache „explicit“:

Sie macht das Ausdrucks*verhältnis* des Menschen, in dem er mit der Welt lebt, zum Gegenstand von Ausdrücken. Sie ist nicht nur auf Grund der Immanenzsituation, der doppelten Distanz des Personenzentrums vom Leib, möglich, sondern kraft der Exzentrizität dieses Zentrums drückt sie diese Situation im Verhältnis zur Wirklichkeit auch aus. Das exzentrische Zentrum der Person, vollziehende Mitte der sogen. ‚geistigen‘ Akte, vermag durch eben seine Exzentrizität die *Wirklichkeit*, welche der exzentrischen Position des Menschen ‚entspricht‘, *auszudrücken*. (Plessner 1975, 340)

Für Plessner ergibt sich die Sprache aus der expressiven Verwirklichung der exzentrischen Positionalität, nicht also aus der Sprache selber, sondern insofern, als das Ausdrucks*verhältnis* als Gegenstand ausgedrückt, also expliziert wird. Dies beinhaltet einerseits, dass den lebenden Personen ein Abstand gegenüber den konkreten Arten und Weisen, etwas auszudrücken, entstehen können muss, so dass sie diese Weisen zum *Gegenstand* zu machen vermögen. Es beinhaltet andererseits aber, dass die lebenden Personen auch ihre sprachliche Reflexivität nach wie vor *vollziehen* können müssen, indem sie diese ausdrücken, also nicht vollständig vergegenständlichen können. Beide Aspekte zeigen eine *Doppelstruktur der Sprache* auf, die einerseits an den „Aussagebedeutungen“ und andererseits an den „Idiomen“ erläutert wird, obgleich sie in der Sprache gerade verbunden werden. „Die Sprache, eine Expression in zweiter Potenz“, sei „deshalb der wahre Existentialbeweis für die in der Mitte ihrer eigenen Lebensform stehende und also über sie hinausliegende ortlose, zeitlose Position des Menschen“, weil in der Sprache die „Wesensbeziehungen zwischen Exzentrizität, Immanenz, Expressivität, Wirklichkeitskontakt“ zusammenlaufen:

In der seltsamen Natur der Aussagebedeutungen ist die Grundstruktur vermittelter Unmittelbarkeit von allem Stofflichen gereinigt und erscheint in ihrem eigenen Element subli-

miert. Zugleich bewährt sich an der Sprache das Gesetz der Expressivität, dem jede Lebensregung der Person, die nach Erfüllung verlangt, unterliegt: es gibt nicht die Sprache, sondern Sprachen. Die Einheit der Intention hält sich nur in der Zersplitterung in verschiedene Idiome. (Plessner 1975, 340)

Man kann diese sprachliche Einheit von Aussagebedeutung (die inhaltliche Vergegenständlichung eines Ausdrucksverhältnisses) und Idiom (die Vollzugsform des Ausdrückens in einem Ausdrucksverhältnis) mit John L. Austin auch den Zusammenhang zwischen Konstativität und Performativität in der Sprache nennen (Krüger 2001, 22, 61–86, 96–99, 336–339).

Plessner verweist erneut auf seine *Einheit der Sinne*. *Eine Ästhesiologie des Geistes*, in der er bereits die funktionale Integration der verschiedenen Sinnesmodalitäten (als Beziehungsmodalität von Geist und Körperleib) für Personen in ihrer Anschauung, Auffassung und Lösung von Problemen dargestellt hat (Plessner 1980b, 189, 220, 293ff.). Die wichtigste, dort entwickelte Symbolfunktion betrifft den Zusammenhang zwischen der *Thematisierung* eines Phänomens in der Anschauung (Aisthesis), der *Präzisierung* des Themas in Sprache und Schrift und der *Schematisierung* der Präzisierung durch Wissenschaft und Technik (Plessner 1980b, 153, 170, 178, 187). Diese Symbolfunktion verknüpft Frage und Antwort im Sich-Verhalten. Ihr Vorteil liegt darin, keinen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen sprachlichem und nicht-sprachlichem Verhalten aufzubauen, sondern durch diese drei Arten der Sinngebung, d. h. „der schematischen, syntagmatischen und thematischen“, miteinander verbinden zu können (Plessner 1980b, 298). Plessner hält an dieser Vorarbeit fest, wenn er in den *Stufen* die Sprache in den grundsätzlich expressiven Modus, die exzentrische Positionalität zu verwirklichen, einordnet. Dies schließt erneut die Absage an die Spekulationen über eine „Ursprache“ ein, weil sie davon absehen, wie in der Art und Weise des Ausdrückens zu einem Inhalt die Form immer von Neuem gefunden werden muss, will man nicht in Formeln und Floskeln erstarren. *Eine Sprache*

[...] könnte nichts sagen. Die Brechbarkeit der Intentionen als Bedingung ihrer Erfüllbarkeit, diese ihre Elastizität, welche zugleich der Grund ihrer Differenzierung in verschiedene Sprachen, ihrer Selektion in individuelle Typen ist, gibt die Gewähr für ihre Wirklichkeitskraft und mögliche Wirklichkeitstreue. (Plessner 1975, 341)

Angesichts dieser Pluralität von Sprachen verstehen wir jetzt auch, weshalb Plessner sich oben (3.1.2) weigerte, die geistige Struktur der Mitwelt empirisch mit dem uns geläufigen Sprachtyp und seinen Personalpronomen einfach zu identifizieren.

Damit entfällt die lebensfremd idealistische Illusion, man könne durch eine einzige Sprache, die in ihr enthaltene Reflexivität, endgültig eine Problemlösung für die brüchige Lage in der exzentrischen Positionalität zustande bringen, entgrenzte man nur diese Reflexivität in einer vollständigen Rationalisierung dieser Lage. Auch die sprachliche Dimension exzentrischer Positionalität befreit nicht vollständig die Personen von ihrer Not, etwas, jemanden und sich so auszudrücken, dass sie sich aus der positionalen Lebensmitte mit Anderem und Anderen heraus und in diese hineinsetzen können. „Es ist Gesetz, dass im Letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren“ (ebd.). Die exzentrische Positionalität ist nicht anders als auf eine geschichtliche Art und Weise zu verwirklichen. Sie ist geschichtlich offen, d. h. nicht offen im Sinne einer grenzenlosen Ermöglichung von allem, sondern im Sinne der Arten und Weisen von Ausdrücklichkeit exzentrischer Lebewesen, also Personen, die nicht ohne Körper und Leiber existieren können. Das anthropologische Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit holt die Ankündigung aus Plessners erstem Kapitel der *Stufen* ein, dass die Theorie der Geisteswissenschaften nicht einfach durch „Sprachphilosophie oder Kulturphilosophie“ (25) zu begründen ist, sondern auch einer Naturphilosophie bedarf, die die expressive Bedürftigkeit personaler Lebewesen aus dem ihnen „ontisch versagten Gleichgewicht“ (321) freilegt. Erst aus der exzentrischen Positionalität heraus lässt sich verstehen, wieso personale Lebewesen nicht in einer einzigen, noch so reflexiven Kultur und Sprache aufgehen können, sondern Kultur und Sprache wie andere Ausdrucksweisen auch nur in ihrer Pluralität geschichtlich verwirklichen können.

3.3 Das dritte anthropologische Grundgesetz des utopischen Standorts. Nichtigkeit und Transzendenz

Laut Pappos, so formuliert Plessner auf Altgriechisch, soll Archimedes gesagt haben: *Gib mir (einen Punkt), wo ich stehen kann, und ich bewege die Erde*. Dieser archimedische Punkt ist in der Neuzeit zu einem Sinnbild für die Kopernikanische Revolution geworden, die Erde nicht mehr für das Zentrum des Weltuniversums zu halten, sondern ihre Bewegungen aus dem Weltall, von einem dort gelegenen und verschiebbaren archimedischen Punkt, aus zu berechnen, wodurch sich diese Erde wie andere Körper auch an der Peripherie des Weltalls in kalkulierbaren Bahnen bewegt. Plessner stellt die LeserInnen auf das dritte anthropologische Grundgesetz durch dieses wirkungsgeschichtlich geflügelte Wort für einen problematischen Prozess der Exzentrierung des eigenen Standpunkts ein (341). Einerseits wird der alte eigene Standpunkt (auf der Erde als

dem Zentrum) durch den neuen eigenen Standpunkt (den verschiebbaren archimedischen Punkt) entzaubert, andererseits musste man sich aber erst einmal utopisch die Möglichkeit einer anderen Weltordnung, in der archimedische Punkte eingenommen und gewechselt werden können, erschließen, bevor auch diese Bestrebung in ihren Resultaten erlischt und als Ereignis auskristallisiert.

Die natürliche Künstlichkeit und die vermittelte Unmittelbarkeit sind zwar wesentliche und die Not wendende Antworten, aber sie beantworten nicht *endgültig* die Problematik, die in der exzentrischen Positionalität stets von neuem wiederkehrt. Es gibt zwar Befriedigung im Vollzug der Kultivierung von Beziehungen und der Künstlichkeit von Relationen zu Objekten, aber ihr „Stempel der Vergänglichkeit“ (ebd.) tritt geschichtlich hervor. Zwar erreichen die Menschen „zu jeder Zeit, was sie wollen“, aber „indem sie es erreichen, ist schon der unsichtbare Mensch in ihnen über sie hinweggeschritten. Seine konstitutive Wurzellosigkeit bezeugt die Realität der Weltgeschichte“ (ebd.). Was Plessner am Anfang der exzentrischen Positionalität als den ihr eigenen Bruch eingeführt hatte, das Nichts (im Sinne der Raum- und Zeitlosigkeit, siehe 3.1.1.), das die Personalität durch Geist in der Mitwelt überbrücken können muss, um in Einheit mit Körpern und Leibern leben zu können, kehrt nun – nach der natürlichen Künstlichkeit und vermittelten Unmittelbarkeit – erneut wieder als die Frage nach dem „Absoluten“, auf die die „Idee des Weltgrundes“ (ebd.) antworten könnte. Das Absolute wäre eine Unbedingtheit, Unendlichkeit, Unbestimmtheit, die nicht wieder geschichtlich - in dem Rhythmus von geistiger Bestrebung und ernüchternder Auskristallisierung dieses Ereignisses - von neuem in Bedingtheit, Endlichkeit, Bestimmtheit erstarrte.

Die Exzentrierung, das sich Heraussetzen aus der positionalen Lebensmitte, wodurch sich die Person in die Mitte setzen kann, betrifft nun die gefundene Mitte in der natürlichen Künstlichkeit und der geschichtlich vermittelten Wirklichkeit selber.

Wie die Exzentrizität keine eindeutige Fixierung der eigenen Stellung erlaubt (d. h. sie fordert sie, hebt sie jedoch immer wieder auf – eine beständige Annullierung der eigenen Thesis), so ist es dem Menschen nicht gegeben, zu wissen, ‚wo‘ er und die seiner Exzentrizität entsprechende Wirklichkeit steht. (Plessner 1975, 342)

In der Exzentrierung nimmt man einen Standpunkt außerhalb ein, von dem her man das Zentrum vergegenständlichen kann, den aber nicht die Personalität selber, während sie ihn vollzieht, zu vergegenständlichen vermag. Aber dann kommt sie in diesem Bruch und seiner Verschränkung, d. h. in der exzentrischen Positionalität, nie endgültig zu stehen. Kann in der Bejahung dieser Einsicht, nie endgültig zu stehen zu kommen, Personalität ihr Leben führen? Aus

positivem Wissen, durch Gegenstandserkenntnis kann sie die Frage ihrer letztlichen Lebenshaltung *in* der Lebensführung nicht entscheiden, weil sie dafür *über* ihrer Lebensführung stehen können müsste.

Aus der Angewiesenheit auf einen außerhalb der Wirklichkeitssphäre gelegenen Stützpunkt der eigenen Existenz wird die Wirklichkeit – Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt –, welche zu seiner [des Menschen: HPK] Existenz in Wesenskorrelation steht, notgedrungen selber stützungsbedürftig und schließt sich in Beziehung auf diesen wirklichkeitstranszendenten Punkt der Unterstützung oder Verankerung zu Einer Welt, zum Weltall zusammen. (Plessner 1975, 343)

Wie stellt sich diese Fraglichkeit, die durch die neue Exzentrierung auch noch derjenigen Weltstruktur entsteht, in der die bisherigen Exzentrierungen wirklich gelebt werden konnten, in den drei Weltbezügen dar?

3.3.1 Die Exzentrierung der Innen- und Außenwelt

Das Innen der Innenwelt verweist auf die Sinnrichtung aus der Konvergenz zwischen Lebenssubjekt und Lebensobjekt, d. h. aus der positionalen Mitte, heraus, indem die Person hinter ihren Rückbezug auf den Leib tritt. Von daher kann sie als Ich unterscheiden zwischen ihrer Selbststellung, in der sie im leiblichen Vollzug ihre psychische Realität durchmacht, und ihrer Gegenstandsstellung, in der sie sich als Seele (bestimmte Persönlichkeit mit diesen oder jenen Anlagen und Vermögen) erkennt (296, siehe 3.1.2). Was Plessner als Weltstruktur dieses Innen angekündigt hat, dass die Innenwelt nämlich über die leibliche Reflexivität hinaus in der „Zerfallenheit mit sich selbst“ (299) bestehe, darauf kommt er nun zurück. Die erneute Exzentrierung jetzt der Person selber, die sich im Bruch mit ihrem Körperleib zu behaupten sucht, lässt ihre Wurzellosigkeit hervortreten, „das Bewusstsein ihrer eigenen Nichtigkeit und korrelativ dazu der Nichtigkeit der Welt“ (341). Wenn der Standpunkt der Person selber nichtig ist, dann im Sinne des Bewusstseins von „seiner Einmaligkeit und Einzigkeit“, seiner „absoluten Zufälligkeit“ gegenüber einem „in sich ruhenden notwendigen Sein“, einem „Absoluten“, das als Idee (Gottes) der „Weltgrund“ (ebd.) sein könnte.

Was der Person nicht körperlich oder leiblich, sondern als Person geistig fehlt, ist ihre Verbindung mit einem Absoluten, die ihr eine solche Abstandnahme von ihrer eigenen Nichtigkeit gewährt, dass sie in ihr den Halt ihres Lebens findet. Aber auch dieses Bewusstsein von einer solchen Verbindung ist „nicht von unerschütterlicher Gewissheit“, bedarf insoweit einer „Entscheidung“, den „Sprung in den Glauben“ (342) zu vollziehen und sich so zu binden.

So sehr die Begriffe und Gefühle für Individualität und Nichtigkeit, Zufälligkeit und absoluten Grund in der Kulturgeschichte wechselten, in ihnen stecke ein „Kern aller Religiosität“, der die menschliche Lebensform ermögliche, ihr „apriorisch“ sei (ebd.).

Eins bleibt für alle Religiosität charakteristisch: sie schafft ein Definitivum. Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben. Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat, schenkt nur Religion. (ebd.)

Gleichwohl sei die religiöse Beantwortung der Frage, wie man in Abstand von der eigenen Nichtigkeit Person sein kann, nicht die einzige und zwangsläufige. Die Gegenrichtung in der Beantwortung liegt auf Seiten der Kultur, wenngleich oft verdeckt in „absoluter Feindschaft“ zur Religion (ebd.), einer „Kultur“, die ihr „Eigengewicht“ an Zweckfreiheit und Selbstzweckhaftigkeit hat, also nicht in Zweck-Mittel-Relationen aufgeht, und von daher, als einer Auslegung des Geistes, die „Ergänzungsbedürftigkeit“ der exzentrischen Lebensform besser zu erfüllen sucht (311, siehe 1. c). „Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muss sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück“ (342).

Das Problem der erneuten Exzentrierung kehrt auch in der Außenwelt wieder. Sie beruht strukturell darauf, dass sich die Person aus der positionalen Mitte, d. h. aus der Konvergenz von Lebenssubjekt und Lebensobjekt, in der zur leiblichen Reflexivität (nach innen) entgegengesetzten Sinnrichtung nach außen in die umgebende Welt heraussetzt. Mit dieser Exzentrierung korreliert, dass in der Außenwelt die Gegenstände in der Doppel-Struktur „als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des einen Raum-Zeitkontinuums und als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen“ (294, siehe 3. 1. 3.) begegnen können. Dies wurde durch den exzentrischen Vollzug der Person wirklich möglich, auf die sich nun die erneute Exzentrierung richtet. Das personale Lebewesen, exemplarisch der Mensch „ist in sein Leben gestellt, er steht ‚dahinter‘, ‚darüber‘ und bildet daher die aus dem Kreisfeld ausgegliederte Mitte der Umwelt. Exzentrische Mitte bleibt aber ein Widersinn, auch wenn sie verwirklicht ist“ (342f.). Verwirklichung heißt in der Außenwelt, als Körper in Raumzeit und als Leib in Raum- und Zeithaftigkeit bestimmt, bedingt und verendlicht werden zu können. Die Ermöglichung dieser Wirklichkeit aus Geist kommt indessen in dieser Wirklichkeit als Resultat nicht vor. Das Paradoxon, dass die Person „exzentrisch gestellt“ da steht, wo sie steht, „und zugleich nicht da, wo“ sie steht (342), näm-

lich „hinter“ oder „über“ sich, lässt sich in dieser Wirklichkeit nicht unterbringen. Diese raum- und zeithaften Sinnrichtungen weisen aus ihr heraus in eine Intentionalität und Relationalität von Geist, die sich von etwas und jemandem in Bestimmungen der Raumzeit und der Raum- und Zeithaftigkeit ablösen lassen.

Der in jeder Exzentrierung schon in Anspruch genommene Geist findet in der durch ihn ermöglichten Wirklichkeit der Außenwelt keinen „Halt“, sondern der erneuten Exzentrierung gemäß erst „außerhalb“ dieser Außenwelt von Körpern und Leibern (343).

So erleidet die Wirklichkeit als Gesamtheit ihre Objektivierung und damit ihre Abhebung von Etwas, das ist, ohne von dieser Welt zu sein. Zum Etwas geworden, wird sie ein Dieses und gliedert sich gegen eine Sphäre des nicht dieses Seins, des etwas anderes Seins aus. Sie steht als die Eine Welt individuell da. Denn ein Horizont von Möglichkeiten des auch anders sein Könnens hat sich aufgetan. (ebd.)

Diese erneute Exzentrierung stabilisiert den im Diesseits flüchtigen, dort höchstens Spuren hinterlassenden (siehe 3.2.) Geist, allerdings um den Preis eines Jenseits vom Diesseits für den reinen Geist, einer Trennung, die in Geschichten des Bundes überbrückt werden muss. Der Gewinn liegt in dem Horizont von Möglichkeiten des anders sein Könnens, an dem das Nichtige der Welt und des Individuums „einen positiven Sinn“ von „Individualität“ erhält: „Nicht mehr bloß ein unteilbares Wesen aus einem Guss bedeutet sich der Mensch, sondern ein in diesem Hier und Jetzt unersetzliches, unvertretbares Leben. Die Nichtumkehrbarkeit seiner Existenzrichtung erhält einen positiven Sinn“ (ebd.).

Erneut grenzt sich Plessner von Heidegger ab, ohne ihn zu nennen, wenn er ihm zuschreibt, noch die folgende Voraussetzung zu unterstellen, um den Tod als Aufsehen erregenden Hebel des Umschaltens von der Daseins- in die Existenzialanalyse benutzen zu können: Die Kostbarkeit des je individuellen Lebens erkläre man sich aus „der durch den Tod begrenzten Lebenszeit“ (ebd.). „Aber der Tod, in dessen Angesicht der Mensch lebt, gibt ihm nicht den Blickpunkt für die Einzigartigkeit gerade seines Lebens“ (ebd.). Tod ist allgemeines und anonymes Schicksal alles Lebendigen (154), das in seinem Entwicklungsprozess die „Eintrittsbedingungen des Todes“ schafft (150), worum man in der exzentrischen Positionalität auch weiß. „Der Tod will gestorben, nicht gelebt sein“ (149).⁴ Nicht die reflexive Verwertung kreatürlicher Todesangst schließe Personen für ihre Unvertretbarkeit als Individualität auf, denn wer wirklich in Panik

⁴ Darauf komme ich im 14. Kapitel des vorliegenden Buchs über das menschliche Sterben zurück.

gerät, verliert seine Personalität, wird ihrer beraubt und auf nackte Lebendigkeit reduziert. Vielmehr ergebe sich die Unvertretbarkeit aus ihrer Vertretbarkeit als Person in der Mitwelt. Daher wendet sich Plessner von der erneuten Exzentrierung der Außenwelt um in die der Mitwelt.

3.3.2 Die Exzentrierung der Mitwelt

Zunächst erinnert Plessner, als was er die Mitwelt der Geistesstruktur nach eingeführt hatte: „Als reines Ich oder Wir steht das einzelne Individuum in der Mitwelt. Sie umgibt den Einzelnen nicht nur wie die Umwelt, sie erfüllt ihn nicht nur wie die Innenwelt, sondern sie steht durch ihn hindurch, er ist sie“ (343). Seine Person, nicht seine Persönlichkeit, ist die „Menschheit“, und als einzelne Person in dieser „absolut vertretbar und ersetzbar“: Jede andere Person könnte an ihrer Stelle stehen, wie sie mit ihr „in der Ortlosigkeit exzentrischer Position zu einer Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir zusammengeschlossen ist“ (ebd., siehe 3. 1. 2.). Aber erst in der Verwirklichung der Mitwelt steht der Einzelne tatsächlich da,

[...] wo der Andere steht, und der Andere nimmt seinen Platz ein. Deshalb *kann* der Andere in außenweltlicher und innenweltlicher Wirklichkeit die Position innehaben, die jeder Mensch in seinem absoluten Hier besitzt, oder – ‚er hätte auch der Andere werden können‘. An seiner wirklichen Ersetzbarkeit und Vertretbarkeit hat der einzelne Mensch Gewähr und Gewissheit der Zufälligkeit seines Seins oder seiner Individualität. (Plessner 1975, 344)

Plessner ist bisher nicht auf diejenigen Arten und Weisen der Realisierung eingegangen, die der Mitwelt spezifisch sind. Die natürliche Künstlichkeit und die vermittelte Unmittelbarkeit bezogen sich auf die Innen- und Außenwelt in ihrer Weltstruktur. Die Äußerlichkeit der Kultur war in Form der zweiten Natur auch zu verinnerlichen, die vermittelte Unmittelbarkeit verband beide Passungsrichtungen, sowohl die Erkenntnis von Gegenständen (zentripetal) als auch die Verwirklichung von Intentionen (zentrifugal).

Nun aber geht es um die Exzentrierung der Mitwelt selber. Daher holt Plessner jetzt die der Mitwelt spezifischen Realisierungsmodi ein, indem er auf sein früheres Buch *Grenzen der Gemeinschaft. Zur Kritik des sozialen Radikalismus* (1924; Plessner 1981b), verweist. Dabei besteht die Schwierigkeit darin, sein Verständnis von der dort entwickelten „ontisch-ontologischen Zweideutigkeit“ (Plessner 1981b, 63, 92) der individuellen Person in sowohl „Gemeinschaftlichkeit“ als auch „Gesellschaftlichkeit“ (345) mit anderen Personen kurz zu rekapitulieren, um Missverständnisse zu vermeiden, die durch eine Verwechslung

mit Ferdinand Tönnies' gleichlautenden Termini (ebd.) naheliegen, aber auch durch die marxistische Verwendung dieser Termini. Es gehe ihm um „keine Theorie der Restauration und keine Apologie des ängstlichen Bürgertums“, sondern um „die Formulierung des Wesensgesetzes sozialer Realisierung, welche sich eines Werturteils über bestimmte soziale und politische Ideenbildungen vollkommen enthält“ (ebd.). Dies kann man, sofern überhaupt, von der Schrift *Grenzen der Gemeinschaft* nicht behaupten, die *auch* eine zeitgeschichtlich engagierte Intervention für die Weimarer Demokratie gegen die „bolschewistische“ und die „faschistische“ Diktatur war (Plessner 1981b, 43). Wozu steht Plessner 1928 in den *Stufen* nach wie vor?

Der Hauptgedankengang ist in seinem ersten Schritt zur ontisch-ontologischen Zweideutigkeit lebender Personen der folgende: In der Mitwelt ist jede Person als vertretbares und ersetzbares Glied derselben gesetzt. In der Verwirklichung der Mitwelt wird jede Person tatsächlich insofern vertretbar und ersetzbar, als sie sich - wie jede andere auch - aus ihrer positionalen Mitte für Körper und Leib heraussetzt, wodurch sie sich in diese Mitte setzen kann. Insoweit hätte sie auch die andere Person werden können. Diese Vertretbarkeit und Ersetzbarkeit widersprechen aber der leiblichen Unvertretbarkeit und Unersetzlichkeit jeder Person zumindest für sie selbst im Hier und Jetzt. Sie widersprechen auch der Unvertretbarkeit und Unersetzlichkeit der Person in ihrem Vollzug von Exzentrizität, in dem die Person ihre Einheit von Ich und Wir verwirklicht. Schließlich wird nicht nur die Person von der Mitwelt getragen, sondern trägt auch die Person die Mitwelt, indem sie deren Exzentrizität im Leben als Geistesträger vollzieht (303, siehe 3.1.2). Daraus folgt, dass die Individualität der Person nicht nur als bloße Zufälligkeit und Nichtigkeit im Hinblick auf ihre geistige und tatsächliche Vertretbarkeit und Ersetzbarkeit gelebt werden kann, sondern einer positiven Wertung in der Lebensführung bedarf. Die Person muss ihre Individualität in den genannten Hinsichten der Verwirklichung von Mitwelt unvertretbar und unersetzbar machen können, auch um die Mitwelt als die Sphäre geistiger Potentialität erhalten zu können.

Daraus erwächst, was Plessner die ontisch-ontologische „Zweideutigkeit“ der Individualität von Personalität nennt. Sie lebt, vermittelt „durch die innere Wirklichkeit“ ihres seelischen Seins, hin und her gerissen zwischen „dem Drang nach Offenbarung und Geltung und dem Drang nach Verhaltenheit“ oder „Schamhaftigkeit“ (344). In dem Drang nach Offenbarung und Geltung kommt ihre Individualität im positiven Sinne ihrer Unvertretbarkeit und Unersetzbarkeit aktiv zum Ausdruck. Aber gerade durch diesen Ausdruck untersteht sie dem Zusammenhang von Inhalt und Form in der Art und Weise, sich auszudrücken (siehe 3.2.). Ihr sich Exponieren kann dabei im Hinblick auf Außerorden-

tliches Glück und Pech haben, hinsichtlich gegebener Kulturstandards Erfolg und Misserfolg. Sie geht das Risiko des sich Hervortuns und der Lächerlichkeit ein, das Wagnis, dass ihre Potentialität auf das positiv feststellbare Resultat ihrer Aktualität eingeschränkt wird. Der Drang nach Verhaltenheit oder Schamhaftigkeit kommt dieser, sie enthüllenden Festlegung und Feststellung zuvor.

Der doppeldeutige Charakter des Psychischen drängt zur Fixierung hin und zugleich von der Fixierung fort. Wir wollen uns sehen und gesehen werden, wie wir sind, und wir wollen ebenso uns verhüllen und ungekannt bleiben, denn hinter jeder Bestimmtheit unseres Seins schlummern die unsagbaren Möglichkeiten des Andersseins. (Plessner 1981b, 63)

Aber die Konsequenz der Verhaltenheit oder Schamhaftigkeit führte – über den Schutz der „Potentialität“ (Plessner 1981b, 64), der Möglichkeiten des Andersseins hinausgehend - in eine Zurückhaltung und Zurückgezogenheit, die in der eigenen Vertretbarkeit und Ersetzbarkeit untergehen kann. „Alles Psychische braucht diesen Umweg [in die Objektivierung: HPK], um zu sich zu gelangen, es gewinnt sich nur, indem es sich verliert“ (Plessner 1981b, 91). Daher kommt alles auf die Kompensation, den Ausgleich, die Verschränkung, die angemessene Proportion beider Verhaltensrichtungen nach außen und zurück an, so dass die „Würde“ (Plessner 1981b, 75f.) als die Idee der Ganzheit der Person gewahrt zu werden vermag.

Wenn die wirkliche Individualisierung der Person derart zweideutig verläuft, unter praktischem Aspekt auch zwischen „Naivität und Reflexion“ und ästhetisch zwischen „Realitäts- und Illusionstendenz“ (Plessner 1981b, 66–69), dann entsteht die Frage, in welchen Sozialbeziehungen diese Zweideutigkeit interpersonal wirklich ermöglicht werden kann. Mit dieser Zweideutigkeit korrespondiert laut Plessner die Differenz zwischen der Gemeinschaftlichkeit und der Gesellschaftlichkeit in der sozialen Verwirklichung der Mitwelt. In Gemeinschaftsformen dominiert für die Beteiligten die Unmittelbarkeit der Beziehungen, da die individuellen Verhaltensweisen in diesen Beziehungen anhand geteilter Werte direkt beurteilt werden können. Gemeinschaftsformen liegen nahe, um das Reproduktionsproblem der Körperleiber in der Generationenfolge durch familienähnliche Beziehungen lösen zu können, in denen die Individuen in Verwandtschaftsrollen gesetzt werden und solche selber übernehmen können. Gemeinschaftsformen liegen auch nahe, um den geistigen Gehalt der Mitwelt in der kulturellen Generationenfolge zu pflegen, ausdeuten, tradieren und erneuern, zu geschichtlich bleibenden Leistungen steigern zu können. Während die familienähnlichen Gemeinschaftsformen um die Erfüllung von Liebeswerten herum zentriert werden, die in persönlichen Beziehungen beurteilt werden, gestatten die geistesbezogenen Gemeinschaftsformen die Ausbildung eines

Rationalisierungspotentials, dessen Aktualisierung in individuellen Leistungen durch Dritte nach geistigen Werten beurteilt werden kann. Man wächst auch hier in Personenrollen hinein und hat diese in der Generationenfolge aktiv zu übernehmen, aber die Beurteilung der erbrachten Leistungen erfolgt vermittelter, wenngleich noch immer nach binär schematisierten und umso stärker idealisierten Werten.

Laut Plessners anthropologischem Verständnis ist in den Gemeinschaftsformen ausschlaggebend, dass die Werte nicht nur von allen Beteiligten geteilt werden, sondern auch „dualistisch“, also „radikal“ (Plessner 1981b, 14–18) gehandhabt werden, d. h. es gibt entweder die Erfüllung von Liebe (in Abstufungen) oder nicht, mithin Hass, Trennung; es gibt entweder die Erfüllung der Kriterien für Wahrheit oder eben nicht, dann für Unwahrheit, es gibt entweder die Erfüllung der Kriterien für Richtigkeit oder eben nicht, dann für Falschheit etc. Die Eindeutigkeit der Bestimmung von individuellem Verhalten als Erfüllung bzw. Nichterfüllung in den Formen von Gemeinschaftlichkeit ist die Kehrseite der dualistischen Exklusivität in der Realisierung der Gemeinschaftswerte. Daher rühre die besondere Nähe der Beteiligten, die lebendige Intensität in ihren Beziehungen, aber auch die besondere Konflikthaftigkeit. Man kann körperlich nicht ein bisschen schwanger sein. Eine geistig-kulturelle Leistung besteht nicht wirklich, wenn sie ein wenig richtig und ein wenig falsch zugleich sein soll.

Die Stärke von Gemeinschaftlichkeit liegt in ihrem klaren Setzungscharakter, der zwar durch die Gemeinsamkeit der Werte vermittelt wird, aber dank dieser Vermittlung in den Gemeinschaftsbeziehungen direkt gelebt werden kann (siehe zur vermittelten Unmittelbarkeit 3.2.). Gemeinschaftlichkeit bindet die Individualität der Person, richtet deren Heraussetzungen und Hineinsetzungen (in die positionale Mitte) auf eindeutige Wertorientierungen aus und nach diesen ein, macht eine eindeutige Lebenshaltung fortsetzbar. Ihre Kehrseite besteht allerdings darin, dass sie nicht die Unbestimmtheit des personalen Lebens im Ganzen und in der Vielfalt seiner Situationen im Vorhinein abdecken kann. Jede bestimmte Gemeinschaftsform ist nur eine Selektion der Auslegungspotentiale vom Geist in der Mitwelt im Hinblick auf die Lebenseinheit von Personen mit Körpern und Leibern. Wenn zudem richtig ist, was Plessner über die Zweideutigkeit der personalen Individualität schreibt, dann lässt sich die Potentialität dieser Individualität nicht vollständig in der jeweils bestimmten Gemeinschaftsform, in deren konformer Aktualisierung, binden und feststellen. Jede bestimmte Gemeinschaftsform hat sowohl am Ganzen des personalen Lebens in der exzentrischen Positionalität als auch an der Zweideutigkeit der personalen Individualität ihre Grenze. An diese beiden „Grenzen der Gemein-

schaft“ erinnert Plessner, wenn er schreibt: „Denn von Natur, aus seinem Wesen kann der Mensch kein klares Verhältnis zu seinem Mitmenschen finden. Er muss klare Verhältnisse schaffen. Ohne willkürliche Festlegung einer Ordnung, ohne Vergewaltigung des Lebens führt er kein Leben“ (344).

Der starke Ausdruck von der Vergewaltigung des Lebens in einer bestimmten *Gemeinschaftsform* fällt bereits vom Standpunkt der ebenso wesensnotwendigen Gegenseite an *Gesellschaftsformen*. Sie beziehen sich auf die wirkliche Ermöglichung solcher sozialen Beziehungen, die gemessen an den Wertmaßstäben der Gemeinschaftsformen als anders und fremd, als äußerlich und oberflächlich, als unbestimmt und unbekannt und damit von der Gemeinschaftsform Auszuschließendes gelten. Daher entsprechen sie gerade der Gegenseite in der Individualisierung der Person, ihre Potentialität gegen Gemeinschaftszwänge zu wahren und auf andere als die gemeinschaftsbestimmte Art und Weise zu aktualisieren und zu verwirklichen. Da die Gesellschaftlichkeit der Interaktionspartner und Situationen nicht wie in Gemeinschaftsform durch gemeinsame Wertebindung ausgezeichnet ist, spricht Plessner zunächst von ihrer „Wertferne“ („nicht Wertfreiheit“ Plessner 1981b, 97) und dem Erfordernis, für ihre Ermöglichung und wirkliche Stabilisierung eine „Wertäquivalenz“ einzurichten. Dieser geht er unter Verweis auf „Zeremonie und Prestige“ (Plessner 1981b, 87f.) sowie auf „Zivilisation und Kultur“ (Plessner 1981b, 93f.) geschichtlich nach, bis er in der modernen Gesellschaft als „öffentlicher“ im Unterschied zur privaten Sphäre ankommt: „Öffentlichkeit“ ist „das offene System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen. Dieses offene System des Verkehrs besondert sich zu je eigenartigen Sphären nach Maßgabe bestimmter Wertklassen, zur Sphäre des Rechts, der Sitte und Erziehung, des Staates, der Wirtschaft und des ‚Verkehrs‘ im engeren Sinne“ (Plessner 1981b, 95) von Funktionswerten.

In jeder Sphäre des Verkehrssystems muss dem Gedanken der restlos realisierbaren Ordnung die Gesetzlichkeit des reinen Wertes geopfert werden, denn das Medium, welches sein lauterer Licht ablenkt und trübt, ist die unüberwindliche Unverbundenheit der Menschen in dem Daseinsgebiet zwischen Familiarität und Objektivität. (Plessner 1981b, 96)

Auch die Versuche, die Ordnung nach Funktionswerten zu systematisieren, bleiben unvollständig. „Eine zwiefache Gebrochenheit steckt in dem Gebaren der Öffentlichkeit, die Unausgleichbarkeit des Gegensatzes von Situation und Norm und von Privatperson und Amtsperson, Mensch und Funktionär“ (ebd.).

Die Gesellschaftsformen unter einander Anderen und Fremden in jeweils neu auszuhandelnden Situationen fordern die Potentialität und Aktualität personaler Individualität heraus, anders und fremd als in den Gemeinschaftsformen sein zu können. Sie korrespondieren auch mit dem ersten anthropologi-

schen Grundgesetz der natürlichen Künstlichkeit, in einer kulturellen Auslegung des Geistes sich durch künstliche Vermittlungen erst zu dem machen zu müssen, was man schon ist (siehe 2.1.3.). Dies erfordert, nun vom Standpunkt der Verwirklichung der Mitwelt, dass sich die Persönlichkeit in eine private und öffentliche Person verdoppelt, in spielerischer Weise ihr Potential, eine andere Person sein zu können, tatsächlich verwirklicht. „Die Gesellschaft lebt allein vom Geist des Spieles. Sie spielt die Spiele der Unerbittlichkeit und der Freude. Denn in Nichts kann der Mensch seine Freiheit reiner beweisen als in der Distanz zu sich selbst“ (Plessner 1981b, 94). Die Gesellschaftsformen sind nicht nur durch ihre Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit in Prestige-, Zivilisations- und Öffentlichkeitsnormen künstlich vermittelt, sondern die an ihnen teilnehmenden Personen vermitteln vor sich und Anderen aktiv ihre Partizipation durch Selbstverdoppelung in eine private und öffentliche Person. Dieses „Ethos der Grazie“ erfordert nicht nur Konvention, sondern „die virtuose Handhabung der Spielformen, mit denen sich die Menschen nahe kommen, ohne sich zu treffen, mit denen sie sich voneinander entfernen, ohne sich durch Gleichgültigkeit zu verletzen.“ (Plessner 1981b, 80) Der Umgang unter einander Anderen und Fremden, die unverbunden (gemessen an Gemeinschaft) bleiben können, erfordert „Diplomatie“ (Plessner 1981b, 99ff.) und „Takt“, sich gegenseitig zu schonen (Plessner 1981b, 107).

Die Gesellschaftsformen weisen nicht nur die Stärke auf, die beiden Grenzen der Gemeinschaftsformen positiv überwinden zu können, sondern auch die Schwierigkeit, an die Stelle der Gemeinschaftsformen treten und den Kontakt zur geistigen Ursprungsgemeinschaft in der Mitwelt verlieren zu können, indem das Anderssein-Können nur immerfort auf andere Art und Weise sein zu können künstlich gesteigert wird. Die Vermittlungen verselbständigen sich dann in künstliche Vermittlungen von künstlichen Vermittlungen, die nicht mehr als Lebenssinn in vermittelt-unmittelbarer Weise gelebt zu werden vermögen. Die soziale Verwirklichung der Mitwelt als ganzer als auch die individuelle Verwirklichung der Person als ganze brauchen sowohl Gemeinschaftlichkeit als auch Gesellschaflichkeit (vgl. Plessner 1981b, 115), aber diese Formen stehen in einem Gegensatz und folgen einer jeweils eigenen Geltungsordnung, für die es keine Metaregel gebe. Die Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen sind einander inkommensurabel, gleichwohl müssen sie geschichtlich verschränkt werden. Darin besteht die Aufgabe der Politik als Kunst und demokratisches Verfahren, das sich des Rechtsmediums als Einheit von Gesetzgebung und Rechtsprechung bedient (vgl. Plessner 1981b, 115f.), anderenfalls eine Diktatur an die Stelle der nicht zum Ausgleich fähigen Demokratie politisch trete (Plessner 1981b, 117f.).

Damit haben wir Plessners Auffassung von der Verwirklichung der Mitwelt aus den *Grenzen der Gemeinschaft* seinem Verweis gemäß in den *Stufen*-Kommentar eingebracht. Letzter Bewertungshorizont für die erneute Exzentrierung nun der sozialen Verwirklichung der Mitwelt bleibt in den *Stufen* der Geist der Mitwelt, der als das Nichts an Körperbestimmungen mit Raum und Zeit bricht, während die Mitwelt die Form des Anderen darstellt, in der eine Person ihre eigene Stellung in der Mitwelt erkennen kann (siehe 3.1.2.). „Wenn dem Menschen selbst eine rein gemeinschaftliche Lebensform [...] erträglich schiene, so könnte er sie nicht verwirklichen“ (345). Als *reine* Gemeinschaftlichkeit lässt sie sich nicht in den Körperbestimmungen von Raumzeit und den Leibbestimmungen von Raum- und Zeithaftigkeit realisieren, ohne geschichtlich gebrochen zu werden (siehe 3. 2. 2.). Als *Gemeinschaftsform* beruhte sie darauf, dieselben Werte, die Nähe und Bindung der Personen in ihren Beziehungen stiften, zu teilen. Dabei können solche Werte aber nur eine Auswahl aus dem Geist möglicher Wertorientierungen sein. Deshalb schließt Plessner direkt an, die geistige Potentialität aller möglichen Werte und die individuelle Andersartigkeit der Personen im Auge habend: „Aber die soziale Realisierung *soll* nicht in dieser Richtung [einer Gemeinschaftsform: HPK] gehen, da die Respektierung des Anderen um der Ursprungsgemeinschaft willen Distanz und Verdecktheit gebietet“ (345). Die geistige *Ursprungsgemeinschaft* in der Mitwelt, nicht zu verwechseln mit den realisierbaren Gemeinschaftsformen, beruht darauf, dass ihre Glieder, die Personen, gemeinsame Distanz von Körperbestimmungen in Raumzeit und Leibesbestimmungen in Raum- und Zeithaftigkeit wahren. Zudem brauchen sie Distanz voneinander im Hinblick auf die Zweideutigkeit ihrer Individualitäten, während sie in ihrem Miteinander den Anderen als Form ihrer eigenen Stellung benötigen, die Distanz voneinander also nicht in eine Trennung oder Beziehungslosigkeit zerfallen darf. Dem Geist ist der kategorische Konjunktiv inhärent, es könnte, müsste, sollte anders sein, als es ist, damit ist er auch ein Sollen gegenüber verwirklichbaren Gemeinschaftsformen, das über diese hinausreicht.⁵

Auch die verwirklichbaren *Gesellschaftsformen* genügen nicht dem geistigen Charakter der Mitwelt. „An dieser Ursprungsgemeinschaft hat eben die

5 Mitscherlich verstand dagegen das dritte anthropologische Grundgesetz als eine Auszeichnung von Kultur und Gesellschaft gegenüber Religion und Gemeinschaft, die sie sich nur zeitgeschichtlich-politisch erklären konnte (Mitscherlich 2007, 235–240). Systematisch geht es indessen um die Einsicht, dass keine Verwirklichung des Geistes der Mitwelt ihn als Voraussetzung der exzentrischen Positionalität vollständig einholen kann, weshalb der Widerstreit zwischen Religiosität und einer geistig offenen Natur erneut hervortritt.

Gesellschaft ihre Grenzen. So gibt es ein unverlierbares Recht der Menschen auf Revolution, wenn die Formen der Gesellschaftlichkeit ihren eigenen Sinn selbst zunichte machen“, d. h. den Anderen nicht als Anderen zu respektieren: „Revolution vollzieht sich, wenn der utopische Gedanke von der endgültigen Vernichtbarkeit aller Gesellschaftlichkeit Macht gewinnt“ (ebd.). Die *Einschränkung* der Verwirklichung von Gesellschaftlichkeit wird mit Gesellschaftlichkeit überhaupt identifiziert, exemplarisch als Kapitalismus, weshalb die Utopie in der endgültigen Vernichtbarkeit aller Gesellschaftlichkeit Bahn greife. „Trotzdem ist er [dieser utopische Gedanke: HPK] nur das Mittel der Erneuerung der Gesellschaft“ (ebd.). Denn die Utopie der reinen Gemeinschaftlichkeit lässt sich geschichtlich nicht anders verwirklichen als durch ihren Umschlag von der Begeisterung in die Auskristallisierung des Ereignisses, etwas anderes gewollt zu haben (siehe 3.2.) Insofern nimmt auch die Erneuerung der Gesellschaft in ihrer Verwirklichung die dialektische Form des Umwegs über ihr Gegenteil an. Plessner hält an der „*Öffentlichkeit*“ als *Realisierungsmodus* des Menschen“ (ebd.) – wie in der *Grenzschrift* herausgearbeitet – fest. Dies ändert aber hinsichtlich der erneuten Exzentrierung der Mitwelt nichts daran, dass sie sich als geistige nicht vollständig, sondern immer nur geschichtlich verwirklichen lässt. Daher kehrt Plessner – nach der erneuten Exzentrierung auch der Verwirklichung der Mitwelt, nun also aller drei Weltbezüge, abschließend und zusammenfassend zur Frage der Religiosität und des Geistes zurück.

Bei der erneuten Exzentrierung im dritten anthropologischen Grundgesetz geht es nicht mehr um diejenigen Exzentrierungen, die im ersten und zweiten anthropologischen Grundgesetz die Verwirklichung oder Durchführung (309, siehe 3.1.3) der exzentrischen Positionalität ermöglicht haben, sondern um diejenige Exzentrierung, die die *Grenzen* dieser Verwirklichung oder Durchführung freilegt, gerade weil letztere geschichtlich bleibt (siehe 3.2.). Dafür muss aber die Differenz zwischen den Verwirklichungen und ihrer Ermöglichung durch den Geist der Mitwelt thematisiert werden, der sich zuvor nur aus den Leistungen der Personalität als zu präsupponierende Relationalität (innerhalb einer Person und zwischen dieser und anderen Personen) erschließen ließ (siehe 3.1.1.–2.). Von woher, raum- und zeithaft gesprochen, kann dann aber überhaupt die erneute Exzentrierung gedacht werden? Sie kann nicht im Rahmen der Verwirklichung der exzentrischen Positionalität stattfinden, weshalb Plessner vom „Bewusstsein“ (341, der Nichtigkeit, Zufälligkeit; 345 der Kontingenz) und von zu denkenden „Gedanken“ oder „Ideen“ (341f., 345f.) spricht, als ließe sich der Geist der Mitwelt in reiner Form artikulieren.

Exzentrierung heißt, sich aus der positionalen Mitte heraussetzen, wodurch man in ihr setzbar wird. Jetzt handelt es sich mithin darum, sich aus dem Geist

der Mitwelt herauszusetzen, wodurch man in ihm setzbar wird. Die Grenzen der Verwirklichung exzentrischer Positionalität werden von einem anderen Geist her thematisierbar, der außerhalb des Geistes der Mitwelt liegt, die selber nicht vollständig realisierbar ist. „Exzentrische Positionsform und Gott als das absolute, notwendige, weltbegründende Sein stehen in Wesenskorrelation“ (345). Von diesem Sein Gottes her entsteht derjenige Halt, der in dem „Bewusstsein der Kontingenz dieser Gesamtheit“ in „Haltlosigkeit“ untergeht (ebd.). Was innerhalb der geschichtlichen Verwirklichung entscheidend sein kann, ist im Hinblick auf diese Wesenskorrelation, die die geschichtlichen Grenzen der Verwirklichung überschreitet, „nicht“ entscheidend, nämlich das „Bild“, das sich der Mensch von Gott und sich selbst macht. Für die Stiftung dieser Verbindung gilt, was Max Scheler (Scheler 1986, 87–93) grundsätzlich herausgearbeitet hat: „Dem Anthropomorphismus der Wesensbestimmung des Absoluten entspricht notwendig ein Theomorphismus der Wesensbestimmung des Menschen – ein Scheler'sches Wort –, solange der Mensch an der Idee des Absoluten auch nur als des Weltgrundes festhält“ (345f.).

Damit hätte allerdings der Mensch, vermittelt durch Gott und seinen Glauben an diesen, die Teilhabe des Menschen am absoluten Weltgrund erreicht. Dies beträfe die Menschheit als gesellschaftlich-öffentlich geteilte Gattung, nicht das persönliche Individuum, das selbstverständlich in seiner privaten und gemeinschaftlichen Selbstbeziehung bei Plessner frei bleibt, auch ein positives Absolutum zu glauben und darin sein Leben zu erfüllen. Aber darüber hinaus wäre die exzentrische Positionalität als das Ungleichgewicht, das durch den Bruch des personalen Geistes mit Körpern und Leibern besteht und zu der ständigen Aufgabe führt, ein Gleichgewicht durch Verschränkung des Geistigen in Körpern und Leibern wirklich zu ermöglichen, in eine endgültige Ruhelage gekommen. Gegen diese Möglichkeit ist „mit gleichem inneren Recht“ die Gegenmöglichkeit zu denken. „Die Exzentrität seiner Lebensform, sein Stehen im Nirgendwo, sein utopischer Standort zwingt ihn [den Menschen: HPK], den Zweifel gegen die göttliche Existenz, gegen den Grund für diese Welt und damit gegen die Einheit der Welt zu richten“ (346). Dies sei „nach dem Gesetz seiner [des Menschen: HPK] Natur“ (ebd.). Wie ist dies zu verstehen? Der Mensch wird als ein personales Lebewesen wirklich möglich in einer exzentrischen Positionalität, d. h. die Form der Exzentrität kommt einer Positionalität in der Natur zu. Sie ist keine absolute Befreiung von Positionalität, worauf aber der absolute Weltgrund hinauslaufen könnte. Die Verschränkungsaufgabe hätte im Wesentlichen Gott übernommen oder sie wäre ihm überantwortet worden. Das Nichts und das Nirgendwo als exzentrischer Standpunkt hätte sich erübrigt, wäre immer schon überbrückt worden, ohne sich noch selber positionieren zu müssen.

Es geht aber nicht nur darum, dass der absolute Weltgrund zu schön sein könnte, um an der exzentrischen Positionalität, ihrer Verschränkungsaufgabe von Brüchigkeit, wahr sein zu können. Exzentrierung heißt, sich dank eines Ungleichgewichtes im Bruch aus der positionalen Mitte heraussetzen zu können, wodurch Personalität in einer gleichgewichtigen Mitte setzbar wird. Es ist diese Dynamik, die die Gegenmöglichkeit zum absoluten Weltgrund eröffnet:

Dem menschlichen Standort liegt zwar das Absolute gegenüber, der Weltgrund bildet das einzige Gegengewicht gegen die Exzentrizität. Ihre Wahrheit, ein existentielles Paradoxon, verlangt jedoch gerade darum und mit gleichem inneren Recht die Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit die Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt [...]. (Ebd.)

als Einheit. Die *Einheit* der Welt als die Welt der Realität von Körpern (in Raumzeit) und der Wirklichkeit von Leibern (in Raum- und Zeithaftigkeit) hatte sich erst dank des Kontrastes zum Jenseits des Weltgrundes ergeben (343). Karl Löwith interpretiert Plessners Intention richtig, wenn er schreibt:

Das Überschreiten, welches den Menschen und seine Sprache vom Tier unterscheidet, könnte sich noch immer im unüberschreitbaren Umkreis der Natur vollziehen, ohne Ausgriff nach einem Jenseits des von Natur aus Seienden, so dass der Terminus *a quo* und *ad quem* des menschlichen Überschreitens ein und derselbe, die Natur selber wäre. (Löwith 1957, 85)

Die Alternative zur Religiosität bestünde im „Pluralismus“ der Welten, einen Gedanken, den aber „selbst Leibniz“ nicht völlig konsequent auszugestalten vermochte (346). Die *Stufen* zeigen gerade, wie verschieden die Welten (Medien, Umwelten) für anorganische und lebende Körper sind, unter letzteren für geschlossen und offen organisierte, unter letzteren für dezentral und zentrisch geschlossene, unter letzteren für zentrisch und exzentrisch positionierte Lebewesen. Dabei handelte es sich nicht um einen „Atheismus“ (ebd.), der bloß auf die Verneinung des Theismus festgelegt wäre, sondern um eine Naturauffassung, in der Geist vorkommen kann, nämlich zumindest so, wie er in der exzentrischen Positionalität bereits in Anspruch genommen wird. Es ist klar, dass diese Auffassung von einer *geiststoffenen Natur* nicht die Auffassung von Natur ist, die sich im materialistischen Monismus oder im Dualismus bisher durchgesetzt hat. Plessner verweist für diese Denkmöglichkeit auf „die Geschichte der metaphysischen Spekulation“:

Es müsste sich – [...] – dem Absoluten gegenüber der gleiche Prozess wiederholen, der zur Transzendierung der Wirklichkeit führt: wie die exzentrische Positionsform Vorbedingung

dafür ist, dass der Mensch eine Wirklichkeit in Natur, Seele und Mitwelt fasst, so bildet sie zugleich die Bedingung für die Erkenntnis ihrer Haltlosigkeit und Nichtigkeit. (Ebd.)

Warum dürfte die Natur nichts Anderes sein, als die naturwissenschaftliche Empirie bislang von ihr feststellen und messen kann, also nichts anderes als die Natur der empirischen Naturwissenschaft (115–120), als hätte diese keine künftige Revolution mehr vor sich? Plessners *Stufen* geben die Natur der Anschauung, d. h. der Erfahrung von Qualitäten, und dem darauf bezogenen Denken frei. Die exzentrische Positionalität zeigt exemplarisch, dass in der Natur Leben vergeistigt und Geist verlebendigt werden kann, allerdings nicht grenzenlos, sondern gebrochen. Für Plessner ist diese gebrochene, in ihrer Verschränkungsnot funktional dynamische Struktur vom Menschen ablösbar, nur geschichtlich an ihm gewonnen (293, 301; siehe auch Plessner 1983d u. 1983i). Eine Natur, die exzentrische Positionalität wirklich ermöglicht, bleibt eine unergründliche, eine *natura abscondita* (Krüger 2001, 75–80; Krüger 2010, 69–73). Wieso könnte dieses Nichts, Nirgendwann und Nirgendwo, das Personalität und Geist ermöglicht, nicht anders verstanden werden als durch den einen absoluten Weltgrund? Weil die spekulativ-metaphysische Abwägung von Gründen gleichen Rechts für die personale Lebensführung nicht den Ausschlag gibt.

Ein Weltall lässt sich nur glauben. Und solange er glaubt, geht der Mensch ‚immer nach Hause‘. Nur für den Glauben gibt es die ‚gute‘ kreisförmige Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein. Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf. (Plessner 1975, 346)

Mit der letzten Wendung wird deutlich, dass es sich auch bei der areligiösen Interpretation von Geist um keine reine Erkenntnis handeln kann, sondern um eine andere Glaubensform, exemplarisch im Sinne der Christus-Deutung durch Marcion. Davor wird im Zitat der Geist der Mitwelt unterschieden von seiner Identifikation mit einer Religiosität, die nach Hause in eine kreisförmige Unendlichkeit führt. Geist kann aber auch anders verstanden werden, als die Eröffnung „seliger Fremde“ auf einer Geraden, die in die Zukunft weist. Plessners Anspielung greift aus Marcions Interpretation des Christentums eine andere als die kirchengeschichtlich realisierte Potentialität des Geistes heraus. Dieser Verweis hat allein diesen hermeneutischen, damals bekannten, nicht aber einen theologischen oder religionsgeschichtlich-faktischen Sinn (Harnack 1923 u. 1924): Marcion interpretierte Gott vom zürnenden und gewalthabenden, absoluten Schöpfergott um in einen unsichtbaren Gott (*deus absconditus*), der als Geist der Güte die Fremdartigkeit der Natur bejahen kann. Die Unergründlichkeit

Gottes und die Unergründlichkeit der Natur stehen sich in ihrer Würdigung des Unsichtbaren am Geist der Mitwelt nicht so fern, wie es aber in ihrer geschichtlichen Verwirklichung in einander gegensätzlichen Glaubensformen erneut ausschlägt (vgl. zu den Dilemmata in einer endgültig prekären *conditio humana* Taylor 2009, 1058–1062, 1116–1119). Die exzentrische Positionalität bleibt auch in ihrer letzten Fraglichkeit, wie man in die Grenzen ihrer Verwirklichung gestellt doch noch zu stehen kommt, offene Pluralität von wesensmöglichen und wesensnötigen Antworten.

4 Ausblick aus den *Stufen* auf Plessners Gesamtwerk und die aktuelle Diskussionslage

Nach der Lektüre der *Stufen* und ihres systematischen Kommentars kann es von Interesse sein, die aufgezeigte Problematik in bestimmten Hinsichten weiterzuverfolgen. Daher erinnere ich in dem ersten folgenden Schritt an die Stellung dieses Buches in dem Gesamtwerk Plessners. Im zweiten Schritt verweise ich auf die aktuelle Diskussion über dieses Standardwerk, die seine genauere Lektüre vertiefen könnte. Schließlich deute ich im dritten Schritt exemplarisch an, wie diese Diskussion in die gegenwärtigen systematischen Bemühungen um eine Philosophische Anthropologie im weiten Sinne geöffnet werden kann, ganz gleich, ob in ihnen bereits mit Plessner gearbeitet wird oder noch nicht.

4.1 Einordnung der *Stufen* in das Gesamtwerk Plessners

Schaut man zurück in den Arbeitsplan von Plessner am Anfang der *Stufen*, wo stehen wir nun an ihrem Ende? Als den Zweck oder das Ziel seines Unternehmens gibt er die „Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt der Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte (30)¹ an. Als Etappen auf dem Wege zu diesem Ziel nennt er die „Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte“ (ebd.). Der Aspekt, unter dem der Weg zu diesem Zweck beschritten wird, ist der des Lebens: „In seinem Mittelpunkt steht der Mensch. Nicht als Objekt einer Wissenschaft, nicht als Subjekt seines Bewusstseins, sondern als Objekt und Subjekt seines Lebens, d. h. so, wie er sich selbst Gegenstand und Zentrum ist“ (31). Als „personale Lebenseinheit“ gehe der Mensch nicht in dem Gegensatz zwischen Physischem und Psychischem auf, sondern stelle er deren Einheit auf eine Weise dar, die diesem exklusiven Dualismus gegenüber „neutral“ oder „indifferent“ sein kann (32). Gibt es in diesem personalen Leben nicht nur Zufall, sondern auch eine „Wesenskoexistenz“, d. h. einen „strukturgesetzlichen Zusammenhang“ zwischen dem Lebenshorizont als Welt und der Personalität

1 Alle in diesem Kapitel in Klammern gesetzte Seitenzahlen beziehen sich auf Helmuth Plessner (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928], Berlin/New York.

als Lebenseinheit? Diese Frage soll „horizontal“ im Hinblick auf das „Subjekt-Objekt der Kultur“ und „vertikal“ hinsichtlich des „Subjekt-Objekts der Natur“ (ebd.) untersucht werden. Um den Zugang zur „Qualität“ der Lebenserfahrung, also Anschauung zu gewinnen, wird die phänomenologische Deskription als „ein wesentliches Mittel (nicht das einzige)“ (30) verwendet.

Was Plessner nun am Ende der *Stufen* erreicht hat, ist in vertikaler Richtung eine Naturphilosophie des lebendigen Daseins, die Lebendiges von Unbelebtem und unter dem Lebendigen verschiedene Organisations- und Positionalitätsformen in dem einheitlichen Zusammenhang der Natur qualitativ zu unterscheiden vermag. Diese Naturphilosophie deduziert *nicht aus* dem anschaubaren Sachverhalt, sondern *im Hinblick auf* die Verwirklichung des anschaubaren Sachverhaltes, wie einem lebendigen Körper seine Grenze angehört und sie von ihm vollzogen wird, die Bedingungen dafür, unter denen der angeschaute Sachverhalt wirklich sein kann (114f., 122). Die „Kategorien“, unter denen die Anschauung des Lebendigen in seiner Seinsweise und in seinem wirklichen Vollzug verstanden wird, stellen eine je spezifische Einheit von Anschauung und Denken des Lebendigen dar (65f.). Sie referieren auf „Lebenssphären“ der „Einheit von Subjekt und Objekt“ (66f., 244). Die theoretische Ordnung der Kategorien weist „mehr Verwandtschaft mit einer Dialektik als mit einer Phänomenologie“ (115, vgl. auch 34, 73, 113) auf, ohne des positiven Absoluten zu bedürfen (150f., 305), das durch vorschnelle Verallgemeinerung und Verselbständigung des Dritten eines Gegensatzes zum „Generalnenner“ (152) allen Seins entsteht. Die theoretische Ordnung der Kategorien in „Stufen“, die sich auseinander ergeben, legt die struktur-funktionale Pluralität der Lebensphänomene im Rahmen ihrer Einheit, als „Manifestation des Grundsachverhaltes“ der Positionalität (115), frei. Bei dieser Naturphilosophie handelt sich um eine solche hermeneutische Ontologie für die Naturphänomene des Lebendigen, die – gemessen an Kant und Hegel – „quasi-transzendental“ und „quasi-dialektisch“ (Krüger 2006a) verfährt, indem sie den Fokus des Philosophierens vom selbstbewussten Charakter des Wissens in die Personalität der Lebensführung verlegt.

Im Schlusskapitel über die Sphäre personalen Lebens geht diese Naturphilosophie zur Konstituierung der „allgemeinen Hermeneutik“ als „philosophische Anthropologie“ (28) über. In den drei anthropologischen Grundgesetzen werden jene strukturgesetzlichen Zusammenhänge expliziert, nach denen eine Wesenskoexistenz von Welt und personalem Leben in der Natur wirklich sein kann. Damit holt die „Rückkehr zum Objekt“ (31) oder die „Wendung zum Objekt“ (72) der Natur in dieser Natur selbst die Subjekt-Objekt-Einheit personalen Lebens ein, nämlich so, dass die Natur „mit dem persönlichen Leben in selber

Höhe“ liegt (27). Dies eröffnet ein neues, weder reduktiv monistisches noch dualistisches Naturverständnis, nach dem der exzentrische Bruch mit der zentrisch positionierten Natur auf geistig-kulturelle und soziale Weise zur Lebenseinheit vollzogen werden kann, also als das Subjekt-Objekt der Soziokultur. In der geschichtlichen Wirklichkeit gibt es keine Trennung von Natur und Kultur, wie sie unter dualistischem Vorzeichen in der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften eingerichtet worden ist, sondern ihren Zusammenhang. Deshalb verweist Plessner im zweiten anthropologischen Grundgesetz auf seine *Einheit der Sinne. Eine Ästhesiologie des Geistes* (1923), in der die kulturellen Lebenshaltungen von Personen rekonstruiert werden, in denen Gegenstände und Personen angeschaut und gedeutet, kundgegeben und verstanden werden können, indem eine symbolisch funktionale Integration der verschiedenen Sinnesmodalitäten durch Personen vollzogen wird (14, 24, 35, 332, 340). Daher verweist er auch im dritten anthropologischen Grundgesetz auf die soziale Verwirklichung der Mitwelt für die ontisch-ontologisch zweideutige Individualisierung von Personalität in Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen, die er in den *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) entworfen hatte (335, 344f.). Das Subjekt-Objekt der Natur ist nur unter der Voraussetzung des Subjekt-Objekts der Soziokultur lebenswirklich, wie auch das Umgekehrte gilt: Die geistig-kulturellen Leistungen von Personen werden soziokulturell durch Rollen für Körperleiber ermöglicht und integrieren die körper-leiblichen Sinnesmodalitäten der sie ausübenden Lebewesen.

Im Schlusskapitel der *Stufen* wird zwar den Kategorien gemäß der Zusammenhang von Natur und Kultur in der exzentrischen Positionalität als wirkliche Ermöglichung begriffen, eben in den anthropologischen Grundgesetzen der *natürlichen Künstlichkeit, vermittelten Unmittelbarkeit* und des *utopischen Standortes*, aber diese Kategorien der Verwirklichung exzentrischer Positionalität und ihrer Grenzen werden noch durch die primär naturphilosophische Rekonstruktion der personalen Lebenssphäre nötigen Ermöglichungsstrukturen gewonnen. Die mitgeführten Hinweise und Verweise auf dafür spezifische Phänomene, die es anzuschauen und zu verstehen gelte, können nicht in diesem vertikalen Teilprojekt ausgeführt werden. Wenn man sich fragt, an welchem Phänomenbestand die exzentrische Positionalität angeschaut und verstanden werden kann, und zwar so, dass der geschichtliche Zusammenhang zwischen Natur und Kultur auf gleicher Augenhöhe hervortritt, dann sollte man sich Plessners späterem Buch *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941) zuwenden, was wir hier im 2. Kapitel getan haben. Verlieren Personen in Situationen ihre Selbstbeherrschung, gemessen an den Maßstäben ihrer Soziokultur und ihrer Individualisierung, so fallen sie

durch Mehrsinnigkeit ins Lachen und durch Sinnverlust ins Weinen. Dadurch tritt das Auseinanderfallen von Körperhaben und Leibsein hervor, die ansonsten durch den Vollzug der Person verschränkt werden. Die Personalität wird zwischen Lachen und Weinen erlernt, indem man mit Anderen *mitmacht*, sie *nachmacht* und schließlich Sachverhalte und Personen *nachahmt*, also ein Was und ein Wer nachahmt, das sich ablösen lässt vom Mantel seiner Eigenschaften in Raum und Zeit (Krüger 2014b, vgl. hier 10. Kapitel). Die Exzentrierung der Person von ihrem Körperleib wird in der Übernahme der Rolle anderer Personen erlernt, wofür die Schauspielerei (Plessner 1982i) das entfaltete Modell darstellt (Krüger 1999, 4. u. 5. Kap.; Zweiter Teil des vorliegenden Buchs).

Was nun aber am Ende der *Stufen* als das Wichtigste noch immer aussteht, sind nicht die nächsten, sondern die übernächsten Etappen auf dem Wege zum Ziel, d. h. zu der „Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte“ (30). Plessner hatte zwar einen kultur- und sozialphilosophischen Zugang zu der horizontalen Frage nach dem Subjekt-Objekt in der Soziokultur entworfen und jetzt in den *Stufen* auch einen naturphilosophischen Zugang zu der vertikalen Frage nach dem Subjekt-Objekt in der Natur vorgelegt, aber das geschichtsphilosophische Projekt stand für die Einlösung des Arbeitsplans im Ganzen noch bevor. Dafür waren die bisher entworfenen strukturgesetzlichen Zusammenhänge für die Ermöglichung von personaler Soziokultur überhaupt noch zu statisch, noch zu wenig aus der Dynamik in Geschichtsprozessen selber entwickelt worden. Plessner schloss sich zwar grundsätzlich schon in den *Stufen* Georg Mischs Systematisierung von Wilhelm Diltheys Philosophie des geschichtlichen Lebens (19–25) an, aber 1927 hatte Heidegger in *Sein und Zeit* bereits einen Entwurf dafür vorgelegt, wie man von der Existenzialität des Daseins im Horizont des Sinns von Sein eine hermeneutische Wende der Phänomenologie in die Zeitlichkeit vornehmen kann. Es bedurfte noch einiger Jahre des Zusammenwirkens mit Georg Misch (Schürmann 2011, 4. u. 5. Kap.), der seine Monographie *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1930) zunächst als Artikelserie in Plessners Zeitschrift *Der philosophische Anzeiger* publizierte (1929–30), bis Plessner seine geschichtsphilosophischen Studien *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (Plessner 1981d, 1931) und *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (Plessner 1982e, 1935, ab 1959 unter dem Titel *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*) anschließen konnte (Krüger 1999, 6. Kap.; Mitscherlich 2007, 3. Kap.; Krüger 2013a).

1937 zieht Plessner eine vorläufige Bilanz seines Gesamtprojekts, die dann wirkungsgeschichtlich nach dem Zweiten Weltkrieg auch entscheidend wurde. In seinem Groninger Exil hielt Plessner seine Antrittsvorlesung über *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* (Plessner 1983d), in der er sein Vorgehen wie folgt zusammenfasst: Im Unterschied zu der gleichnamigen philosophischen Subdisziplin spricht seine Philosophische Anthropologie erstens theoretisch den Menschen „als Menschen“ an: Dieser hermeneutische Anspruch verlässt sich weder auf eine zoologische „Spezies Homo sapiens“ noch beruht er auf der Exklusion Anderer durch die eigene Religion, Kultur oder das eigene Volk.

In der Philosophischen Anthropologie ist der Mensch als Mensch angesprochen und in diesem Zusatz eine Einschränkung auf den Bereich vorgenommen, der zwischen den Extremen größtmöglicher Vereinzelung und größtmöglicher Verallgemeinerung eine nicht genau festzulegende Mitte hält. (Plessner 1983d, 36)

Die wirkliche Mitte, in der sich die „Wesensverfassung“ zwischen Einzelem und Allgemeinem im Menschsein vollzieht, wird selbst zur theoretischen Forschungsaufgabe, statt sie für entweder eine einzige Vereinzelung (die individuell je unvertretbare Existenz) oder eine einzige Verallgemeinerung (als Spezies, Gesellschaft, Kultur, Sprache, Vernunft) des Menschseins von vornherein auszuschließen.

Zweitens bedeutet der Zusatz ‚als Mensch‘ einen praktischen Anspruch, für dessen Erfüllung ebenso wenig allgemein anerkannte Garantien gegeben werden können. Dass wir Menschen sind und sein sollen, diese Entdeckung oder diese Forderung verdanken wir einer bestimmten Geschichte, der griechischen Antike und der jüdisch-christlichen Religiosität. (ebd., 37)

Weil wir inzwischen aus historischer Erfahrung,

[...] durch die Kritik der Entwicklungsidee, durch die politische und ideologische Bekämpfbarkeit der *humanitas* um die Gewagtheit und Rückhaltlosigkeit des ‚Menschen‘-Gedankens wissen, müssen wir das Menschsein in der denkbar größten Fülle an Möglichkeiten, in seiner unbeherrschbaren Vieldeutigkeit und realen Gefährdetheit so zum Ansatz bringen, dass die Gewagtheit eines derartigen Begriffes als Übernahme einer besonderen Verantwortung vor der Geschichte verständlich wird. (Ebd.)

Die Philosophische Anthropologie geht diese theoretisch-praktische Aufgabe an, indem sie drei Grundsätzen im Hinblick auf eine dreifache Verbindung folgt, eine Verbindung nicht nur zur Philosophie, sondern auch zu den Einzelwissenschaften und zur geschichtlichen Situation. Erstens gelte in der Philosophischen Anthropologie „die methodische Gleichwertigkeit aller Aspekte, in

denen menschliches Sein und Tun sich offenbart“, darunter des physischen, psychischen, geistig-sittlichen und religiösen Aspekts, „für die sogenannte Wesenserkenntnis vom Menschen“ (ebd., 39). Diese methodische Gleichwertigkeit richtet sich gegen alle „materialistischen, idealistischen, existentialistischen Einseitigkeiten“ (ebd., 38). Zweitens gehe es um die Art und Weise der Einheit dieser Aspekte und damit des Überganges zwischen ihnen. Diese Art und Weise von Einheit sei von derselben „Ursprünglichkeit, wie sie der Mensch in seinem Geschichte werdenden Dasein beweist, in dem er sie sich erringt“ (ebd., 39). Es handelt sich also um eine qualitative Einheit der Aspekte, die in dem phänomenologischen Sinne „ursprünglich“ ist, dass sie nicht aus der Erkenntnis anderer Sachverhalte abgeleitet werden kann. Sie ist lebensweltlich durch keine „isolierende Methode des Laboratoriums“ (ebd., 47) zur Darstellung und Messung einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse zu ersetzen. Diese qualitative Einheit ist aber auch nicht unbefragbar vorgegeben, sondern aus dem in der Geschichte werdenden Dasein errungen, also hermeneutisch zu erschließen. Ihre Veränderung kann besser oder schlechter ausfallen, was zu beurteilen eine „positive Zusammenarbeit“ mit den „Natur- und Kulturwissenschaften vom Menschen“ erfordert: Plessner gibt das Beispiel von der Erkenntnis „der Wirkungseinheit der Person zwischen Leib und Körper, Körper und Geist“ im biomedizinischen Kontext zwischen Arzt und Patient, wodurch auch die „Erkenntnistheorie und Ontologie vor neue Aufgaben“ (ebd., 48) gestellt werden (siehe im vorliegenden Band 5. Kapitel). Der dritte Grundsatz bezieht sich auf die geschichtliche Situation, in der die überweltlichen Autoritäten zerfallen sind und die innerweltlichen Autoritäten angesichts von Individualisierung und Pluralisierung strittig bleiben (ebd., 41 mit Verweis auf sein Buch *Verspätete Nation*). Er „bestimmt die Funktion der Philosophischen Anthropologie, die sich ihrer theoretischen Grenzen im Hinblick auf ihre praktische Verantwortung gegen die Unergründlichkeit des Menschenmöglichen bewusst ist“ (ebd., 39 mit Verweis auf Plessner 1981d, 44). Daher können die Strukturformeln für die Erkenntnis der Wesensverfassung „keinen abschließend-theoretischen, sondern nur einen aufschließend-exponierenden Wert“ beanspruchen: In dieser Sicherung der Unergründlichkeit des Menschen komme „der Ernst der Verantwortung vor allen Möglichkeiten“ zum Ausdruck, in denen sich der Mensch „verstehen und also sein kann“ (Plessner 1983d, 39).

Nach der phänomenologischen und hermeneutischen Methode bringt Plessner erneut auch eine bestimmte Art und Weise von Dialektik zur Sprache, die zweifellos auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* anspielt, ohne Hegels systematisch positive Fassung des Absoluten als Geist Gottes zu beanspruchen. Die moderne Skepsis gegen jede Autorität rechne mit einer Selbsttäuschung, die

durch ihre reflexive Rückführung auf ein bestimmtes Subjekt behoben werden könne, was sich von Kant über Marx und Nietzsche bis Freud oft genug wiederholt hat. Diese Skepsis sei auch gegen die „Selbstvergötterung des Menschen“ im Namen der „Fortschritte“ an „Verfügungsgewalt“ durch Wissenschaft und Technik zu richten (ebd., 50), womit Plessners Kritik immanent einsetzt. Aber die *Verwirklichung* dieser Skepsis *überwinde* sie auch, denn sie bringe Anderes zum Vorschein, als in der dualistischen Skepsisart an alleiniger Selbsttäuschung eines Subjekts erwartet werde. Die Verwirklichung dieser Skepsis lasse die „Grenze“ klarwerden, „bis zu der sich der Mensch als Mensch in Frage stellen kann“: Ohne ihre Verwirklichung wird man „den Verdacht gegen das Recht, vom Menschen als einem besonderen und auf seinen Gattungscharakter verpflichteten Wesen zu sprechen, nicht loswerden“ (ebd., 45). Der durch seine „Destruktion“ führende Begriff des „Menschen“ habe „Wagnischarakter“ und erfordere den „Mut zur rückhaltlosen Skepsis als einer Methode des Menschen, sich durch Selbstentsicherung wiederzufinden“ (ebd., 37 u. 46). So heißt es denn zusammenfassend kursiv: „*Die im Sinne ihrer Überwindung verwirklichte Skepsis ist allein möglich als Philosophische Anthropologie*“ (ebd., 41).

Es kann hier nicht nebenbei die breite und tiefe Diskussion über den Zusammenhang zwischen Plessners Natur- und Geschichtsphilosophie ausgetragen werden. Der Konsens sollte aber m. E. zumindest darin bestehen, dass nicht einmal der Arbeitsplan der *Stufen* ohne die geschichtsphilosophischen Studien als erfüllt angesehen werden könnte. Das Programm der *Stufen* geht von Anfang an deutlich über den in ihnen geplanten Teil einer philosophischen Biologie hinaus. Umso mehr gilt für diejenigen Autorinnen und Autoren, die die Gleichrangigkeit der Geschichts- mit der Naturphilosophie in einer insgesamt gebrochenen Lebensphilosophie Plessners (Mitscherlich 2007) oder den hermeneutischen Primat der geschichtsphilosophischen Verwirklichung des Soziokulturellen (Lindemann 2009 u. 2014; Schürmann 1997, 2011 u. 2014; Wunsch 2014) vertreten, dass die *Stufen* vom Standpunkt der in *Macht und menschliche Natur* explizierten Hermeneutik her einzuordnen sind. Unter dem Primat der Hermeneutik wurde Plessners Philosophische Anthropologie von vielen wichtigen Autoren seit langem explizit gelesen (Bollnow 1956; Habermas 1958, Honneth/Joas 1980; Schnädelbach 1983).

4.2 Zur aktuellen Diskussion über die *Stufen*

Beaufort hat die jüngere Diskussion über die *Stufen* damit eröffnet, dass er das naturkonstitutionstheoretische Verfahren der *Stufen* vom Standpunkt der gesellschaftlichen Konstruktion der Natur aus kritisierte (Beaufort 2000). Ich habe

in meiner Einführung diese Diskussion im Überblick dargestellt (1.7.), darunter insbesondere auf Mitscherlichs Herausarbeitung der „doppelseitigen Deduktion“ (Mitscherlich 2007) und auf Grenes Herausstellung der naturphilosophischen Originalität von Plessners *Stufen* verwiesen (1. 2.). Wunsch fasst die gegenwärtige Diskussion dahingehend zusammen, dass die exzentrische Positionalität ein Prinzip der Ansprechbarkeit als Mensch bzw. Person darstelle, nicht aber als ein Prinzip der Konstitution im Sinne empirischer Kriterien von Gegenständen zu verstehen ist. Zudem trete in *Macht und menschliche Natur* das ethische Prinzip von der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit explizit hinzu, das zu politischer Orientierung entfaltet werde. Das Prinzip der Ansprechbarkeit und das der Verbindlichkeit von Unergründlichkeit begrenzten sich gegenseitig (Wunsch 2014, 231–235, 237f., 258–264).

Eine Ausnahme in der gegenwärtigen Diskussion über die systematischen Aufgaben in Plessners Philosophischer Anthropologie stellt Fischer dar, der Plessner von der Wirkungsgeschichte des Ausdrucks „Philosophische Anthropologie“ im Werk von Arnold Gehlen her liest. Bei Gehlen liegt indessen (auch laut dessen Selbstauskünften) überhaupt keine phänomenologische und dialektische Hermeneutik anthropologischer Fragen vor, sondern eine „Philosophie“, die „Empirien“ zum „Thema“ Mensch „integriert“ (Gehlen 1986a 142f.). Dabei steht diese Integration unter der leitenden Frage, wie es der Mensch, der kein Tier mehr ist, dennoch schaffen kann, sein evolutionäres Überleben zu sichern: „wie ist es einem instinktentbundenen, dabei aber antriebsüberschüssigen, umweltbefreiten und weltoffenen Wesen möglich, sein Dasein zu stabilisieren?“ (Gehlen 1986b, 42). Und die Antwort lautet, da der Mensch nicht wie Tiere über spezialisierte Instinkte zur Anpassung an eine spezielle Umwelt verfügt: Alle vom Menschen gestalteten Produkte müssten „sekundär den primär versagten Automatismus des Verhaltens gestatten, und damit vor allem: die nicht selbstverständliche Regelmäßigkeit des Verhaltens gegenüber den Dingen und gegeneinander“ (ebd.). „Alles gesellschaftliche Handeln wird nur durch Institutionen hindurch effektiv, auf Dauer gestellt, normierbar, quasi-automatisch und voraussehbar“ (ebd.). Da im Falle des Menschen nicht mehr die Biologie den biologischen Maßstab des evolutionären Überlebens erfüllen kann, müsse die Sozial- und Kulturanthropologie das funktionale Äquivalent dafür leisten. Fischer vertritt daher funktional gesehen im Anschluss an Gehlen auch für die Plessner-Lektüre einen Primat der vertikalen Biophilosophie über die horizontale Kulturphilosophie, wobei die Geschichtsphilosophie bei ihm überhaupt nicht vorkommt (Fischer 2008, 549).

Demgegenüber betont auch Peter Sloterdijk, der 2017 den Helmuth Plessner-Preis der Stadt Wiesbaden erhalten hat, den Gegensatz zwischen

Gehlens und Plessners Konzeptionen. Während Gehlen noch ein Denker des vertikalen Mangels im Menschen – gemessen am Tier – sei und damit der alten Anthro-Pathologie angehöre, bilde Plessners Werk eine Zäsur, denn es eröffne die vertikale Weite derjenigen ontologischen Aussteiger, die in einer überschüssigen exzentrischen Positionalität leben (Sloterdijk 2017). Daher hatte ich früher von der Aussetzung der lebendigen Natur als geschichtlicher Aufgabe in ihr (Krüger 2004b), von dem Schauspiel der Kultur im Spiel der Natur, darunter im Spiel zwischen Leibsein und Körperhaben, gesprochen (Krüger 2000a u. b). Ich hatte von Anfang an das Gesamtwerk Plessners unter dem geschichtsphilosophischen Prinzip der Unergründlichkeit, d. h. gemäß der Öffnung der Frage in die Zukunft des Ganzen personalen Lebens, rekonstruiert, was sich mit dem Primat einer Philosophie der offenen Fraglichkeit personalen Lebens in der gebrochenen und daher geistoffenen Natur bestens verträgt (Krüger 1999, 30–32, 265–270; Krüger 2015). Man verwechsle diese Naturphilosophie nicht mit Gehlens philosophischer Biologie als dem funktionalen Maßstab für die Sozial- und Kulturanthropologie. Die exzentrisch gebrochene und geistoffene Natur ist etwas anderes als dieser Maßstab (vgl. dagegen Mitscherlich 2007, 13f.).

Die *Fraglichkeit* der personalen Lebenssphäre, bevor (logisch gesehen) *sich* personale Lebewesen etwas und jemanden fragen können, rührt aus dem exzentrischen Bruch mit Körpern (in Raumzeit) und Leibern (in Raum- und Zeithaftigkeit) in das Nichts (der Raumzeit) und das Nirgendwo, Nirgendwann (der Raum- und Zeithaftigkeit) her (vgl. oben 12. 1.). Alle Versuche, auf diese Fraglichkeit in der exzentrischen Positionalität durch eine positive Auswahl aus den Potentialitäten des Geistes der Mitwelt zu antworten, schließen diese Fraglichkeit nicht vollständig ab (Krüger 2006b u. c). Diese Fraglichkeit geht als die Gestelltheit in den Bruch nicht darin auf, sich dem Bruch zu stellen und seine Überbrückung zu vollziehen. Personale Lebewesen schaffen nicht diese Gestelltheit in den Bruch ab, sondern schaffen es, in dieser Gestelltheit in dem Bruch zum Stehen zu kommen, indem sie die Überbrückung in diese Gestelltheit vollziehen. Das sich dem Bruch Stellen und seine Überbrückung Vollziehen verwirklicht die exzentrische Positionalität geschichtlich, d. h. auch nie vollständig und ein für alle Mal, als ob die Fraglichkeit verschwände, die das geschichtliche Fragen und Antworten ermöglicht und erfordert (siehe oben 3. 2. – 3. 4.). Schürmann spricht das Problem zwischen der „Gestelltheit“ und dem „Vollzug“ in der exzentrischen Positionalität an, in dem die Fraglichkeit besteht, weshalb Plessner die Gestelltheit und den Vollzug, sich in ihr stellen zu können, stets von Neuem in Sozial-, Kultur- und Geschichtsphilosophie „verteilt“ (Schürmann 2014, 103f.). Es gibt zwar schon naturphilosophisch im Behar-

ren gegen das Werden eine Art und Weise von Verteilung (134), aber erst die Verteilungsweise von Personenrollen und deren geschichtliche Verwirklichung in Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen ermöglicht es dem konkreten Individuum, den Hiatus des Nichts im Vollzug wirklich überbrücken zu können.

Die naturphilosophische Einsicht in den Hiatus und seine Verschränkungsnot hat Plessner auch im Auge, als er im Februar 1928 seinem Freunde Josef König, der gerade von Heideggers *Sein und Zeit* wie viele Zeitgenossen begeistert ist und dann bis 1933 zu Heideggers Philosophie wechseln wird, versucht zu erklären, worin die Differenz seiner Philosophie zu der von Heidegger besteht. „Hier finde ich den eigentlich schwachen Punkt Heideggers, der noch an einen ausgezeichneten Weg (der Ontologie) glaubt in der Rückinterpretation der Frage auf den angeblich sich Nächsten: den Fragenden (als ob wir fragen könnten, wenn wir nicht gefragt wären!).“ (König/Plessner 1994, 176, so auch V) Dieses Gefragtsein lässt sich nicht in diejenigen Frage-Antwort-Relationen auflösen, die Personen geschichtlich durch Zuordnungen einrichten, weshalb diese Einrichtungen geschichtlich veränderlich bleiben. Das „Gefragtsein jeder gestellten Frage“ ist „eine andere Verklammerung als die von Subjekt und Objekt, Noesis-Noema etc.“ (König/Plessner 1994, 177). Die von Plessner freigelegten „sphärischen Strukturen“ sind „gegen den Gegensatz von Existenz und Sein, Zuhandenheit und Vorhandenheit, Subjekt und Objekt, Innen und Außen gleichgültig“ (ebd.). Sie erfüllen den Sinn dessen, „was ohne wissenschaftliche Restriktion von uns *natura sive mundus* genannt wird“ (ebd.). Man dürfe dasjenige Schaffen, das das personale Leben auszeichnet, um sich seinem Gestellsein in den Bruch der Natur gewachsen zu zeigen, nicht übertragen auf die Natur – in einer ganz anderen „Weite dessen, was hier Natur bedeutet“ (ebd.) –, als könne sie nichts Anderes sein denn die vom Menschen oder von (seiner idealen Verlängerung) Gott geschaffene Welt. „Darin sehe ich mein eigentliches philosophisches Ziel: Ersetzung des apokalyptischen Weltbegriffs, d. h. desjenigen Begriffs, der Welt als der Möglichkeit nach *ens creatum* fasst“ (ebd. 179). Daran gemessen stehe Heidegger noch im Banne der alten Tradition des Subjektivismus (V), der in der Moderne zu der oben genannten „Selbstvergötterung“ des Menschen führt und damit die nächste Apokalypse heraufbeschwört.

Heute ist seit Jahrzehnten die ökologische Problematik als Folgenakkumulation der Selbstermächtigung der Moderne zur Beherrschung der Natur bekannt und unter dem Titel des *Anthropozäns* ausgerufen worden. Noch immer soll die Natur nur Umwelt sein, die dem ontologischen Zentrum des je eigenen Selbstseins zu dienen hat, letzteres möge nur besser seine langfristigen statt kurzfristigen Interessen berücksichtigen. Natur auf gleicher Augenhöhe mit dem Geiste, wie bei Plessner, darf es so noch immer nicht geben (Block 2016), es

sei denn negativ als Rache der Natur in einer Apokalypse (so ist die Natur noch immer anthropomorph gedacht, wie man sich auch Gott so vorgestellt hat) oder im Sinne einer Schickung des späten Heideggers. Heidegger hat in seiner Kehre das Sein gegen das Dasein verselbständigt, um auf diese Weise selber die Fraglichkeit vor (logisch) dem geschichtlichen Fragen und Antworten thematisieren zu können. In den letzten Jahren rührt sich auch wieder ein verstärktes Bedürfnis der Philosophie nach einem Realismus, der dem Konstruktivismus im Dienste des individuellen und kollektiven Selbstsein-Könnens Grenzen setzt. Aber oft wird dabei noch der neue Realismus an die Unmittelbarkeit der Erfahrung durch Konfusion von Merleau-Pontys Leib mit Heideggers Dasein (Dreyfus/Taylor 2016) geknüpft, als ließe sich nicht mit Plessner die vermittelte Unmittelbarkeit (oben 3.2.) der Beziehungen in der exzentrischen Positionalität einsehen.

Dieses ökologische und jenes realistische Unterfangen sind nur zwei aktuelle Beispiele dafür, wie lohnenswert es sein kann, die Jahrzehnte anhaltende Kontroverse zwischen Plessner und Heidegger auf ihrem hohen Niveau verstehen zu lernen. Umso erfreulicher ist es, dass in jüngster Zeit die beiden großen Antipoden der deutschsprachigen Philosophien des 20. Jahrhunderts, eben Heideggers und Plessners Philosophien, endlich in eine Diskussion versetzt werden. In diese aktuelle Rekonstruktion werden inzwischen so viele Philosophien, Biologien und Medizin-Konzeptionen einbezogen, dass eine ganze diskursive Formation zur Philosophie der Lebensexistenzen im Hinblick auf ihre bio-medizinische Erforschung zum Vorschein kommt. Sie beinhaltet auch die philosophischen Positionen von Hans Driesch, Max Scheler, Ernst Cassirer, Georg Misch, Nicolai Hartmann, Karl Löwith, Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Josef König (Schmitz 1996; Krüger 1999, 2001, 2009a, 2012, 2016; Damm/Gutmann/Manzei 2005; Schloßberger 2005; Großheim 2013; Schürmann 2011 u. 2014; Wunsch 2014), aber ebenso die Positionen führender Biologen und Mediziner von Karl Jaspers, Jakob von Uexküll über Jakobus Johannes Buytendijk und Viktor von Weizsäcker bis zu Adolf Portmann, den Gestaltpsychologen u. v. a. (Köchy/Michelini 2015; Danzer 2011 u. 2012). Plessners naturphilosophische Kombination aus Anschauung (qualitativer Erfahrung), Verstehen und dialektischer Krisis ist vom Grundansatz erneut fruchtbar, wenn man heutzutage insbesondere den Verstehensproblemen in der Exzentrierung und Rezentrierung personaler Lebewesen im Unterschied zu apersonalen Lebewesen nachgeht. Dies hat sich sowohl in der vergleichenden Hirn- und Verhaltensforschung gezeigt (Krüger 2010) als auch in dem Versuch, die Spezifik psychischer Krankheiten von personalen Lebewesen zu begreifen (Heinz 2014). Plessners hermeneutische Offenheit in der Interpretation

der exzentrischen Positionalität, wodurch er den Zirkel des Menschseins kategorial überwunden hat, hat auch sozialphilosophische Früchte ermöglicht (Lindemann 2009 u. 2014).

4.3 Zum Bedürfnis nach einer Philosophischen Anthropologie im weiten Sinne

Folgt man der modernen Verwirklichung der exzentrischen Positionalität im Sinne der anthropologischen Grundgesetze (oben 3. Kap.), also hinsichtlich des wesentlichen Zusammenhanges zwischen personaler Lebensform und der sie ermöglichenden Welt, dann entstehen unter dem Aspekt der natürlichen Künstlichkeit anthropologische Fragen in den erwartbaren Grenzen dieser Verwirklichung. Es gilt dann nicht nur im ökologischen Verhältnis zur äußeren Natur die Grenzfrage zu beantworten, wie personale Lebensformen in die unbelebte und belebte Natur durch natürliche Künstlichkeit nachhaltig eingepasst werden können, darunter insbesondere das Verhältnis zu pflanzlichen und tierlichen Lebensformen zu gestalten ist. Es geht dann auch im Verhältnis zur eigenen Natur personalen Lebens durch natürliche Künstlichkeit um die Einrichtung von Grenzöffnungen und Grenzschießungen für die Zugehörigkeit zum Kreis der Personen, insbesondere am Lebensanfang und am Lebensende, und zur Ermöglichung eines guten Lebens für Personen. Schließlich folgen aus der technologischen Vergegenständlichung von natürlicher Künstlichkeit solche Fragen wie die nach dem Verhältnis künstlicher und kommunikativer Intelligenz zu dem personalen Geist in der personalen Lebenssphäre. Lindemann spricht von einem „Quadrat“ anthropologischer Fragen, über deren Lösung ein geschichtlicher Kampf zur Einrichtung von „Grenzregimen“ zwischen Öffnung und Schließung der jeweiligen Grenze entbrennt (Lindemann 2009, 83f., 123f., 126f.).

Unter dem Aspekt des zweiten anthropologischen Grundgesetzes der vermittelten Unmittelbarkeit kann man in der Tat erwarten, dass die moderne Verwirklichung der personalen Lebenssphäre generationenweise zu stets erneuten Wellen an Expressivität führt, statt je vollständig und für alle verbindlich nach einem bestimmten Maßstab durchrationalisiert werden zu können, wodurch der Konflikt zwischen Gemeinschaftsformen und Gesellschaftsformen erneut ausbricht und der Verschränkung bedarf (oben 3.3.). Auch dies führt geschichtlich zu vorläufigen Spektren zwischen der Schließung und Öffnung der Grenze, wer zum Kreis der Personen in der personalen Lebenssphäre grundsätzlich, vorrangig, nebenrangig etc. gehört. Unter dem Aspekt des dritten anthropologischen Grundgesetzes vom utopischen Standort lässt sich die stets erneute generatio-

nenweise Herausbildung von Utopien erwarten, die exzentrische Lebewesen in religiösen und areligiösen Formen bewegen, ohne dass es zu einer endgültigen Überwindung dieser Pluralität von Formen durch eine einzige Form ein für alle Mal und für alle kommen kann.

Mir scheint, dass sich all diese kategorialen Erwartungen, die sich im Hinblick auf die moderne Verwirklichung der exzentrischen Positionalität aus Plessners Philosophischer Anthropologie ergeben, in den letzten Jahrzehnten von neuem bestätigt haben. Im heute allgemeinen, von Plessner ganz unabhängigen Sprachgebrauch erscheinen Fragen als anthropologische, wenn es um die Unterscheidung menschlicher Lebewesen von anderen Lebewesen oder Akteursarten innerhalb einer Gemeinsamkeit mit diesen geht. So wird die Frage gestellt, was uns Menschen denn von Affen oder intelligenten Robotern unterscheidet, wobei die Intelligenz als Vergleichsmaßstab an Gemeinsamkeit vorausgesetzt wird. So berechtigt solche Fragen empirisch für bestimmte isolierende Kontexte sind, sie führen normative Fragen mit sich, da sie für die betroffenen Lebensformen als ganze praktisch relevant sind. In der weithin üblichen Arbeitsteilung zwischen empirischen und normativen Fragen entsteht so das Bedürfnis nach einer Integration zwischen den empirischen Fragen, die zusammengestellt einen anthropologischen Realitätskontakt halten mögen, und den philosophischen Fragen, die zu normativen Lösungen für die praktischen Probleme führen sollen. Wächst sich dieses Integrationsbedürfnis über einzelne anthropologische Fallgruppen hinausgehend aus, tendiert es dazu, eine philosophische Anthropologie zu werden. Dieses Bedürfnis nach einer philosophischen Anthropologie im weiten Sinne artikuliert sich in einem allgemein üblichen Sprachgebrauch, der terminologisch variabel ist und nicht an die spezielle, aber gleichnamige Strömung anschließen muss, die von Max Scheler und Helmuth Plessner begründet worden ist (Schnädelbach 1983). Die echten Sachfragen der Philosophischen Anthropologie im engeren Richtungssinne werden ihren Voraussagen gemäß expressiv variabel immer erneut geschichtlich artikuliert.

Dies sei – den Ausblick auf eine weitere Diskussion abschließend – an vier Beispielen verdeutlicht, die m. E. eine gewisse Repräsentativität beanspruchen dürfen. Plessners *Stufen* beginnen mit einer Konfrontation zwischen dem dualistischen Mainstream moderner Philosophie und der lebensphilosophischen Gegenströmung, um aus diesem Gegensatz zwischen einem einerseits Rationalität versprechenden Dualismus und andererseits einem intuitiven Monismus alles irrational Lebendigen durch Verschränkungen heraus zu gelangen. Je nachdem, in welche problemgeschichtlichen Bindungen die heute Philosophierenden zunächst kontingent hineinwachsen, entsteht das Grundproblem der

Überwindung von entweder einem solchen Dualismus oder einem derartigen Monismus in innovativen Integrationsformen stets erneut. Man kann die *Familienähnlichkeit* der systematischen Problemlage leicht erkennen, ohne sich die lebensgeschichtlich kontingente Ausgangslage der betroffenen Philosophierenden schulpolitisch vorwerfen zu müssen.

Martha Nussbaum hatte früh einen neoaristotelischen Abstand zum neuzeitlichen Dualismus und seinen modernen Durchführungen, weshalb sie auf ihre Weise Max Schelers Thema von der Sinnordnung des personalen Gefühlslebens, d. h. von Liebe und Hass, von Scham und Ressentiment, von Mitfreude und Mitleid (Schloßberger 2005), wieder entdecken konnte, ohne dass Scheler für sie persönlich wichtig gewesen wäre (Nussbaum 2014). Stattdessen schloss sie problemgeschichtlich insbesondere an Michel Eyquem de Montaigne und Johann Gottfried Herder sowie systematisch an John Rawls Theorie der Gerechtigkeit an. Ihre philosophisch-anthropologische Integration zielt nicht mehr nur auf eine traditionelle Verteilungsgerechtigkeit der Dinge ab, sondern auf die Gerechtigkeit in den Chancen, dass Menschen die ihrer Gattung spezifischen Fähigkeiten (*capabilities*) ausbilden können. Hier liegt ein Problem des Überganges von normativ ermöglichenden Fragen und empirischen Fragen in beide Richtungen vor, zu dessen Lösung Plessner ein methodisch aufwendiges Verfahren im Zeichen des *homo absconditus* entwickelt hat, der Nussbaum systematisch fehlt.

Otfried Höffe hat demgegenüber Kant nicht wie üblich dualistisch gelesen, wodurch man erst durch Herder auf die Fragen einer philosophischen Anthropologie der Gemeinsamkeit alles Lebendigen und der geschichtlichen Vervollkommnung von Humanität kam (vgl. Krüger 2009a, 4. u. 9. Kap.). Höffe hat das ebenfalls bei Kant vorhandene Anliegen einer Integration von transzendentalen Ermöglichungsfragen mit den empirischen Fragen der anthropologischen Menschenkenntnis zu einer metaphysischen Wissenschaft entfaltet. Daraus erwächst eine zugleich transzendental und pragmatisch verfahrenende philosophische Anthropologie, die Höffe insbesondere rechts- und staatsphilosophisch (Höffe 1999) sowie für das der Moderne konstitutive Thema der Freiheit (Höffe 2015) durchgeführt hat. Auch hier eröffnet sich ein interessantes Diskussionsfeld, wie genau die metaphysische Integration der transzendental ermöglichenden und der empirisch pragmatischen Fragen erfolgen kann (Krüger 2009a, 3. Kap.). Dazu lädt Plessners Verfahren der Kombination von phänomenologischer, geschichtlich-hermeneutischer und kategorial-dialektischer Methode in einer Metaphysik der Negativität des Absoluten (oben Kapitel 1.3.) ein.

Auch die hermeneutische Ontologie des Selbst- und Weltverständnisses von Charles Taylor hat auf die erneute Entdeckung der *Human Condition* zurückge-

führt. Seine Rekonstruktion des geschichtlichen Wandels dieses Verständnisses während des letzten halben Jahrtausends hat nicht nur Plessners Abheben auf die Expressivität im weiten Sinne als den Motor geschichtlicher Veränderungen und darunter die moderne Stimme der Natur bestätigt (Taylor 1994), ohne Plessner näher gekannt zu haben. Taylor hatte früh durch Merleau-Pontys Leibeshänomenologie, die ihrerseits auch unter Einfluss Plessners entstanden war (siehe oben 1. Kap.), eine Distanz vom dualistischen Mainstream modernen Philosophierens gewonnen, die offen war für dasjenige, das er später das für Anderes und Fremdes „poröse“ Selbst im Unterschied zum gegenüber Anderem und Fremdem „abgepufferten“ Selbst nennen sollte (Taylor 2009, 79, 899). Vor allem aber steht seine Rekonstruktion im Einklang mit dem, was Plessner den utopischen Standort im weiten Sinne (oben 3.3.) nennt: Die Lage des Menschen im Ganzen bleibe durch allen geschichtlichen Wandel hindurch prekär und dilemmatisch, so sehr jede der traditionellen und reformerischen Religionsformen, der anti-humanistischen und humanistischen Bewegungen an die Erlösung des Menschen durch die jeweils eigene Utopie im Gegensatz zu den anderen glaube und dadurch auch das Gegenteil bewirke (ebenda 1058ff., 1166ff.). Taylor spricht von einer „tragischen Ironie“ in der *conditio humana* (ebenda 1156), die zu einem Vergleich mit denjenigen Grenzerfahrungen einlädt, die Plessner das gespielte und ungespielte *Lachen und Weinen* (Plessner 1982f) nannte. Was bei Taylor unter den Tendenzen, sich dieser Lage zu stellen, fehlt, ist die Option, Natur in sich gebrochen und daher geistoffen verstehen zu können, die sich in den klassischen Pragmatismen und der Philosophischen Anthropologie Plessners artikuliert hat (Krüger 2001 u. Krüger 2017e).

Schließlich steht das Werk von Michael Tomasello exemplarisch für die heutige transdisziplinäre Forschungslage einer evolutionären Anthropologie. Einerseits behandelt er die Frage, worin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Menschen und non-humanen Primaten, insbesondere Menschenaffen, bestehen. Diese Frage betrifft einen Teil der Fragerichtung, die Plessner die *vertikale* nannte. Zu ihr gehören auch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen lebendigen und anorganischen Dingen, zwischen pflanzlichen und tierlichen Lebensformen, zwischen Primaten und anderen Säugetieren. Andererseits beschäftigt sich Tomasello mit der Frage der Humanontogenese in verschiedenen derzeitigen Kulturen, insbesondere anhand der Entwicklung von Kleinkindern, Vorschulkindern und jungen Schulkindern. Diese Frage betrifft einen Ausschnitt aus der Fragerichtung, die Plessner als die *horizontale* bezeichnete. Sie umfasst die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Lebensformen des Menschen im weltgeschichtlichen und gegenwärtigen Vergleich seiner Soziokulturen. Tomasello hat beide Ausschnitte aus der vertikalen und

der horizontalen Untersuchungsrichtung in seinem Buch *Origins of Human Communication* (Tomasello 2008) zusammengeführt. Er hat inzwischen sowohl für die Naturgeschichte des menschlichen Denkens (Tomasello 2014a) und der menschlichen Moral (Tomasello 2016) als auch für die Humanontogenese (Tomasello 2019) eine konzeptionelle Rekonstruktion vorgelegt. Wie war die Evolution unserer Vorfahren zum modernen Menschen und wie ist die moderne Ontogenese stets von neuem möglich? Um diese Fragen beantworten zu können, rekonstruiert er den Übergang von der *individual intentionality* zur *joint intentionality* und zur *collective intentionality*. Diese Unterscheidung zielt auf eine empirische Präzisierung für den Übergang von der zentrischen in die exzentrische Positionalität ab, den Plessner aber philosophisch im Ganzen anders fassen würde (Krüger 2014c u. 2016a). Plessner versteht die Transformation von Lebensformen kategorial durch die Personalität. Eine Person steht vertikal gesehen in der Differenz zwischen ihrem Körper-Haben und ihrem Leib-sein und horizontal betrachtet in ihrer Relation zu anderen Personen in der Mitwelt durch Rollen. Für diese Transformation durch inter-personale und intrapersonale Relationen in einer Mitwelt stellt die Unterscheidung von verschiedenen Formen der Intentionalität einen wichtigen, aber auch nur *einen* Aspekt dar. Dafür hat Tomasello im Jahre 2014 zu Recht den Helmuth Plessner-Preis der Stadt Wiesbaden, der Geburtsstadt Plessners, verliehen bekommen.

5 Das Projekt einer transdisziplinären Rahmenwissenschaft von der Personalität aus den 1920er Jahren und seine Neubegründung heute

Helmuth Plessner wendet sich in seinen philosophischen Büchern der 1920er Jahre ausdrücklich nicht nur an Philosophen, sondern auch an Biologen, Mediziner, Psychologen, Psychiater, Pädagogen, Soziologen, Kulturwissenschaftler, Historiker und Juristen, da es in all diesen Disziplinen das Problem gebe, die „fraktionierenden Betrachtungsweisen des Menschen“ (Plessner 1975, 37) zu überwinden. Alle diese Disziplinen setzten einerseits den *common sense* (ebd., XIX, XXII) und die durch geschichtliche Gewöhnung für natürlich gehaltene Alltagswelt voraus, um aus ihnen eine disziplinspezifische Auswahl von methodisch zu bearbeitenden Problemen vorzunehmen. Andererseits gingen die empirischen, technischen und konzeptuellen Resultate der genannten Disziplinen auch wieder in den *common sense* und die sogenannte natürliche Welthaltung in der Lebensführung ein. Daher sei es sinnvoll, für diesen gemeinsamen Bezugspunkt auf die praktische Lebensführung auch einen gemeinsamen Rahmen zu erstellen, den man mit Max Scheler, Karl Jaspers, Georg Misch und Nicolai Hartmann eine „Wissenschaft von der Person“ (ebd., 74) nennen könne. Bei aller Kritik an cartesianischen Trennungen, die sich im institutionalisierten Wissenschaftsbetrieb verselbständigt hätten, ist diese Wissenschaft von der Person doch nicht als Ersatz für methodisch strenge Erfahrungswissenschaften, sondern als ein Rahmen für die gemeinsamen Voraussetzungen und Folgen der Disziplinierung von Wissenschaften in der Lebenswelt gedacht. Diesem Anliegen diente auch Plessners *Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft* (Bonn 1925–1930), der sich ausdrücklich nicht als Organ einer Schule, sondern als Plattform für Philosophen aus verschiedenen Richtungen und für philosophisch interessierte Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen verstand (Dietze 2006, 57–58).¹

¹ Als Mitherausgeber wirkten so unterschiedliche Philosophen wie Nicolai Hartmann, Martin Heidegger und Georg Misch, aber auch der Rechtswissenschaftler Arthur Baumgarten, der Verhaltensforscher Frederick Jacobus Johannes Buytendijk, der Romanist Ernst Robert Curtius, der Altphilologe Josef Kroll, der Psychiater Kurt Schneider und der Mediziner Viktor von Weizsäcker (Dietze 2006, 57–58) mit.

Den Menschen als Person zu adressieren, dies hieß historisch zunächst einmal, ihn nicht darauf einzuschränken, nur der Artgenosse oder der Volksgenosse oder der Klassengenosse sein zu dürfen. Im damaligen Deutschland dominierten Gemeinschaftsideologien, die das Individuum darauf reduzierten, diejenige Aufgabe zu erfüllen, in die es durch seine Familiengemeinschaft hineingeboren und zu der er in einer sachorientierten Bildungsgemeinschaft erzogen worden war. Diese notwendigen Gemeinschaftsformen wurden durch ideologische Fehlverallgemeinerung auf die ganze Gesellschaft übertragen, indem man die rassische Volkszugehörigkeit (Nationalsozialismus) oder die soziale Klassenzugehörigkeit (Bolschewismus) als die alles entscheidenden Kriterien der jeweiligen totalitären Bewegung praktizierte (Plessner 1981b, 43). Den Menschen hingegen als Person anzusprechen, dies bedeutet, ihm einen Status der Ermöglichung seiner Freiheit zuzuerkennen, die ihn nicht lebenslang auf seine soziale oder vermeintlich biologische Herkunft reduziert. Das Rechtsinstitut der Personalität führt über die Gemeinschaftszugehörigkeiten hinaus in eine „Öffentlichkeit“, d. h. in „das offene System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen“ (ebd., 95). Sie sind in Gesellschaft – gemessen an ihren Gemeinschaftsbindungen – untereinander Andere und Fremde, die füreinander anders und fremd bleiben können, ohne sich einer bestimmten Gemeinschaft assimilieren zu müssen, die aber auch neue soziokulturelle Relationen des wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Austauschs ausbilden können. „Die Gesellschaft lebt allein vom Geist des Spieles“ (ebd., 94). Gesellschaftliche Interaktionen werden in dem Maße (gegenüber purer Gewalt oder dem Sich-aus-dem-Wege-Gehen) stabilisierbar, als sie die Funktionswerte spezifischer Verkehrssphären wie der internationalen Politik, Wirtschaft und Zivilisation erfüllen (ebd., 95). „Alle öffentlichen Relationen beruhen auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit. Jeder gibt dem anderen so viel Spielraum, als er selbst beansprucht, erst aus dem Gegeneinander der einzelnen Maßnahmen darf sich die Vergrößerung des einen Spielraums auf Kosten des anderen entwickeln“ (ebd., 101).

Der angesprochene Gegensatz zwischen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen bedarf einer modernen Lösungsform, die Plessner als gewaltenteiliges Verfahren versteht, das aus den äußeren und inneren Kriegen der Weltgeschichte eine zivilisatorische Lehre zieht. Jedem Menschen kommen als Person die Grundrechte der westlichen Verfassungsgeschichte zu, die nun auch in Deutschland angesichts seiner Weimarer Verfassung Geltung beanspruchen. Der Staat sei „keine Substanz“, sondern ein „Verfahren“, die Ansprüche der Gemeinschaftsformen und der Gesellschaftsformen gegeneinander auszugleichen (ebd., 115). Die „Methode dieses Ausgleichs“ bestehe im „*Recht*“ (Hervorhebung von Plessner, ebd.). „Auf der imaginären Schnittgeraden von Gemein-

schaftskreis und Gesellschaftskreis liegt das Recht als die ewig in Wandlung begriffene Einheit von Gesetzgebung und Rechtsprechung“ (ebd., 116). Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, dass Plessner seine sozialphilosophische Studie über die *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924) Arthur Baumgarten, dem Baseler Professor der Rechte, „in Verehrung und Freundschaft“ (ebd., 8) zueignet.²

Die grundsätzliche Problemstellung in der Philosophie des Politischen, nämlich ob die Gemeinschaftsformen über die Gesellschaftsformen oder umgekehrt die Gesellschaftsformen über die Gemeinschaftsformen den Vorrang in der westlichen Moderne beanspruchen können und müssen, ist uns heute auch aus der angloamerikanischen Diskussion des letzten halben Jahrhunderts wohl vertraut. Unter dem Titel des *Kommunitarismus* wurde ein Gemeinschaftsprimat und unter dem Titel des *Liberalismus* ein Gesellschaftsprimat vertreten. Wollte man Plessners Position in dieser Diskussion aktualisieren, müsste man seine Methode des rechtsgeschichtlich erkämpften Ausgleichs wohl einen kommunikativen Liberalismus des Instituts personaler Grundrechte nennen.

Was aber noch immer – inmitten der Vergleichbarkeiten mit anderen Konzeptionen – die Eigenart von Plessners Begründung für den Ausgleich zwischen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen auszeichnet, ist sein Verständnis von der „Unteilbarkeit“ und „Einzigartigkeit“, d. h. kurz von der „Individualität“ der Person. Erst der Ausgleich von Gemeinschaft und Gesellschaft ermögliche die Individualisierung der Person, denn die *Individualisierung der Person* vor sich selber und vor anderen sei nicht mit der physischen „Vereinzelung“ in ihrem Organismus zu verwechseln (ebd., 61f.). Der Mensch wachse sich nicht irgendwie schon von alleine zum Menschen aus, sei es als Organismus in der Außenwelt oder als Seele in der Innenwelt. Seine Individualität ist nicht als Eigenschaft eines Dinges vorgegeben, er müsse vielmehr in einem lebenslangen Prozess „das Schicksal der Individualisierung auf sich nehmen“ (ebd., 60). Dafür, zu sich selbst erst zu gelangen, bedürfe ein Mensch des Umwegs über Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen, aus denen er zu sich kommen kann. Man verwechsle die Individualität von Personen daher auch nicht mit ihrer Eindeutigkeit, denn die Individualisierung einer Person in ihrem lebensgeschichtlichen Prozess werde nur aus ihrer ontologischen Zweideutigkeit her verständlich:

² Zu der langjährigen und vertrauensvollen Beziehung zwischen Plessner und Baumgarten, aus der leider nicht die von beiden während Plessners Emigration geplanten Zeitschriftenprojekte realisiert werden konnten, siehe Dietze 2006 und Irrlitz 2008.

Der doppeldeutige Charakter des Psychischen drängt zur Fixierung hin und zugleich von der Fixierung fort. Wir wollen uns sehen und gesehen werden, wie wir sind, und wir wollen ebenso uns verhüllen und ungekannt bleiben, denn hinter jeder Bestimmtheit unseres Seins schlummern die unsagbaren Möglichkeiten des Andersseins. Aus dieser ontologischen Zweideutigkeit resultieren mit eherner Notwendigkeit die beiden Grundkräfte seelischen Lebens: der Drang nach Offenbarung, die Geltungsbedürftigkeit, und der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit. (Ebd., 63)

Statt Menschen auf ihre positiven Merkmale zu fixieren und ihnen mithin ihre Freiheit zur Selbstveränderung zu nehmen, bedürfen sie solcher Sozialformen, in denen ihre künftige „Potentialität“, die ihre immer hier und jetzt geleistete „Aktualität“ (ebd., 64) übersteigt, gewahrt werden kann. Die personale Lebensform ist fragil, denn sie stellt ihren Angehörigen die Aufgabe, ihre Physis und ihre Psyche, ihren Körper und ihre Seele unter der „Idee einer Harmonie“ (ebd., 75) zu verschränken. Diese erstrebenswerte Idee ist die der Würde, an der gemessen die Unzulänglichkeit des Hier und Jetzt hervortrete. „Würde betrifft stets das Ganze der Person, den Einklang ihres Inneren und Äußeren“ (ebd.). Man muss sie selbst vor Anderen aufführen und Anderen den Spielraum zu ihrer Aufführung vor einem selbst einräumen können. Sie entsteht nicht, solange man sich im Zirkel der Ehre bewegt, sich allein und selber oder durch Gleichgesinnte „die Lauterkeit seiner Gesinnung“ und „Aufrichtigkeit“ zu bestätigen (ebd.). Erst auf dem Umweg des Schauspiels *in* und *mit* den Gemeinschafts- und Gesellschaftsrollen für Personen komme man auch als Individuum zu sich. Ohne diesen Weg des Vergleichs mit Vergleichbarem und Unvergleichbarem könne man gar nicht erfahren und verstehen, inwiefern man selber und andere unteilbar und einzigartig sein können (zu Plessners außergewöhnlicher, weil individualisierender Rollentheorie siehe Krüger 1999; im vorliegenden Band Zweiter Teil).

Die westlichen Grundwerte erscheinen rückwirkend als die Resultate einer viel längeren Zivilisationsgeschichte, in der „Zeremoniell und Prestige“ (Plessner 1981b, 79) und „Diplomatie und Takt“ (ebd., 95) erst entwickelt wurden, um aus der Gewaltgeschichte herausgelangen zu können. Seit der römischen Antike bedeutet die *persona* beides, einerseits das Rechtsinstitut der Freien, andererseits den zivilisierten Status, durch öffentliche Aufführung von Rollenmasken Ansehen zu erlangen. In dieser Zivilisationsgeschichte war der Personenstatus noch auf Oberschichten begrenzt, in ihr konnten aber auch utopische Potentiale für die Universalisierung von Personalität auf alle Menschen ausgebildet werden (ebd., 93–98, 105f.), sowohl in religiösen als auch in philosophischen Formen. Heute spricht man, im Anschluss an Karl Jaspers' Geschichtsphilosophie, von der Revolution in der Achsenzeit (Jaspers 1949), aus der mehrere Achsenkulturen hervorgingen, die alle ein zivilisatorisches Niveau

von Personalität entwickelt haben (siehe Taylor 2011). Den Eigenwert der Individualität vor sich selber und anderen entwickeln zu können, benötige als strukturelle Ermöglichung, so Plessner, die öffentlich-private Verdoppelung der Person vor anderen Personen in einer Mitwelt, aus der die Person auf sich zurückkommen kann. Erst die von den Personen geistig geteilte Mitwelt ermögliche die konkrete Erfahrung, „mittels der ersten, zweiten, dritten Person“ in „Einzahl und Mehrzahl“ zueinander und über einander Ich, Du, Er/Sie/Es, Wir, Ihr und Sie sagen zu können (Plessner 1975, 300, 304; vgl. zur Interpretation Krüger 2017d, 188–189, 21–223). Richard Sennett hat in seiner Konzeption von öffentlichen im Unterschied zu privaten Personenrollen zu Recht auf Plessner verwiesen, um den Verfall des öffentlichen Lebens und die massenhafte Auflösung der Personalität in narzisstische Selbstbestätigung zu kritisieren (Sennett 1986, 51; vgl. zum Narzissmus auch Lasch 1995).

Systematisch gesehen hält Plessner an dem Eigenwert der Individualität von Menschen fest, indem er ihn aus dem Dualismus, entweder in der *Außenwelt* als organismische Eigenschaft oder in der *Innenwelt* als seelische Eigenschaft vorkommen zu müssen, befreit. Der Eigenwert der Individualität wird als die lebensgeschichtliche Aufgabe der Individualisierung von Personalität in der Mitwelt begriffen. Dadurch entfällt die einseitige Einsperrung der Individualität in die Introspektion der Innenwelt und ihre ebenso einseitige Aussperrung in die naturwissenschaftliche Beobachtung der Außenwelt (vgl. Plessner 1975, 48–50, 67–71). Man steht so nicht mehr vor der Fehlalternative, entweder die Individualisierung durch Atomisierung oder die Vergesellschaftung durch Kollektivierung des Menschen zustande bringen zu müssen. Vielmehr wird die Aufgabe der Individualisierung von Personalität einerseits „horizontal“ (ebd., 30, 36) in die Relationen zwischen Personen, d. h. in die *inter*-personalen Relationen, und andererseits „vertikal“ (ebd.) in das Verhältnis der Personalität zu Körpern und Leibern, d. h. in die *intra*-personalen Relationen, verlegt. Da die Person außerhalb ihres Organismus in Relationen zu anderen Personen situiert ist, kann sie zu ihrem Organismus ein doppeltes Verhältnis ausbilden. Sie kann ihn einerseits als Instrument und Medium verwenden, was Plessner kurz das „Körper-Haben“ (Plessner 1982f, 238–241) nennt, in dem die Körper für die Person austauschbar, vertretbar und ersetzbar werden. Andererseits fällt die Person in ihrem lebendigen Vollzug mit ihrem Organismus zusammen, was Plessner kurz das „Leib-Sein“ nennt, in dem ihr Organismus für sie nicht austauschbar, nicht vertretbar und nicht ersetzbar ist, so exemplarisch in ihrem ungespielten Lachen und Weinen (ebd.). Demnach sind Personen nicht einfach atomisierte Selbstbewusstseine, sondern Relata von solchen horizontalen und vertikalen Relationen, ohne die sie weder existieren noch verstanden werden können. Wir

wachsen in diese historisch geronnenen Unterscheidungen hinein und halten sie daher zunächst für natürlich, obgleich hinter ihnen ein weltgeschichtlicher Prozess an Vermittlungen steht, der auch anders hätte ausgehen können und dies in Zukunft noch kann.

Inzwischen wird in der aktuellen Diskussion erneut an dieses Projekt einer Rahmenwissenschaft von der Person aus den 1920er Jahren angeschlossen. Aus medizinischer Sicht hat Gerhard Danzer in seinem gleichnamigen Buch eine „Personale Medizin“ (Danzer 2012) entworfen. Die *personale* Medizin beschränkt sich nicht wie die *personalisierte* Medizin auf individuell maßgeschneiderte Pharmaka und Transplantate, wobei hier unter „individuell“ molekularbiologische Marker verstanden werden, z. B. in der DNS, im Immunsystem, in den Antikörpern, die den Organismus von Personen vereinzeln und so als Körper habbar machen. Die personale Medizin geht über diesen körperlichen Aspekt zu leiblichen und geistig-kulturellen Aspekten hinaus, indem sie sich der Lebensgeschichte der Individualisierung von Personalität als dem Rahmen der Behandlung zuwendet.

Aus psychiatrischer Sicht hat auch Andreas Heinz in seinem Buch über den „Begriff der psychischen Krankheit“ (Heinz 2014) die Person einerseits vertikal in ihre Körper-Leib-Differenz gestellt, andererseits in ihre mitweltlichen Relationen zu anderen Personen, von denen her der Bruch zwischen Innenwelt und Außenwelt der Personen verschränkt werden kann. Das Verständnis von Krankheit ist dadurch sowohl in der Mitwelt (als *sickness*) als auch in der Innenwelt (als *illness*) als auch in der Außenwelt (als *disease*) diagnostizierbar (ebd., 15, 336–343). Heinz berücksichtigt sowohl die Patienten und ihre Angehörigen bzw. Bevollmächtigten als auch die Ärzte, Therapeuten und Pflegekräfte als Personen, die sich in einer von ihnen geteilten Mitwelt bei der Erfüllung ihrer Lebensaufgaben helfen. Dies bedeutet im Falle von Krankheit und Störungen die Übernahme von Verantwortung für den Ausgleich der Asymmetrien in den interpersonalen und intrapersonalen Relationen der Beteiligten (Heinz 2018).

Für mich als Philosophischen Anthropologen war sehr lehrreich, wie Heinz psychiatrische Krankheiten im klinischen Sinne in Plessners Rahmen einer exzentrischer Positionalität verstehen kann. Nennen wir einmal, vereinfacht gesprochen, die leibliche Erfüllung einer Person, indem sie etwas oder jemandem hier und jetzt begegnet, ihr aktuelles Verhaltens*zentrum*, und nennen wir ihre lebensgeschichtlich erworbene Lage in den symbolvermittelten Relationen zu anderen Personen ihre dazu *ex-zentrische* Position. Dann steht jede Person vor der Aufgabe, einerseits ihre leibliche Einheit mit Anderem doch auf dem exzentrischen Niveau ihrer Person und andererseits ihren exzentrischen Ab-

stand als Person vom situativen Hier und Jetzt doch in ihrer leiblich erfüllten Konzentrik vollziehen zu können. In diesem Rahmen des Aufgabencharakters der personalen Lebensform können Personen an einer Über-Exzentrierung leiden, die es ihnen erschwert, sich im Vollzug mit ihrer je eigenen Leibeskonzentrik zu halten. Ebenso ist es aber auch umgekehrt möglich, unter bestimmten Bedingungen an einer Über-Rezentrierung zu leiden, die es den Betroffenen erschwert, aus ihrer leiblichen Konzentrik herauszutreten und an gemeinsamen Exzentrierungen mit anderen Personen in der Mitwelt teilzunehmen. In beiden Richtungen, sowohl der Über-Exzentrierung (anhand von Ich-Störungen Heinz 2014, 221–226, 248, 251–253) als auch der Über-Rezentrierung (anhand von Wahnvorstellungen ebd., 211, 216–218), können Fixierungen auftreten, die die Verhaltensfreiheit der Personen im lebensgeschichtlichen Prozess einschränken oder gar fixieren.

Ich fühle mich ohnehin schon länger dem Projekt einer Rahmenwissenschaft von der personalen Lebenssphäre inmitten anderer Lebenssphären verbunden (Krüger 1999) und habe dazu über die Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen und als Lebenspolitik Vorschläge unterbreitet (Krüger 2009a; Krüger 2010). Wir können m. E. froh sein, wenn die Saat einer transdisziplinären Rahmenwissenschaft von der Person, die in den 1920er Jahren ausgesät worden ist, heute doch noch aufgeht, obgleich sie durch den Nationalsozialismus bereits endgültig vernichtet schien.

6 Plessners Freud-Kritiken. Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und klassischer Psychoanalyse

6.1 Überblick

Im vorigen, dem 5. Kapitel wurde das Rahmenwerk einer interdisziplinären Wissenschaft von der Personalität vorgestellt. Hat man dieses vertikal-horizontale *framework* für die Lebensführung von Personen vor Augen, versteht man leicht den systematischen Gehalt und Zusammenhang von Plessners Stellungnahmen zu anderen Forschungsrichtungen, so auch die zu Sigmund Freuds Psychoanalyse. Dabei greife ich im Folgenden die vier wichtigsten Stellungnahmen von Helmuth Plessner in seiner Philosophischen Anthropologie zur klassischen Psychoanalyse heraus. Leider sind sie bisher in der Freud-Forschung (vgl. Lohmann/Pfeiffer 2013) überhaupt nicht zur Kenntnis genommen und in der Plessner-Forschung nie systematisch und im Ganzen behandelt worden.

Die ersten beiden Stellungnahmen erfolgen von Plessner unter seinem vertikalen Aspekt der naturphilosophischen Vergleichbarkeit von Menschen und Anthropoiden. Sie betreffen in Freuds Werk dessen naturwissenschaftlich orientierten Anspruch auf eine kausale Erklärung von Phänomenen des Menschseins. Ich beginne unter 6.2. mit Plessners Kritik an der klassischen Psychoanalyse in dem Buch *Die Stufen des Organischen und der Mensch* von 1928, d. h. in der naturphilosophischen Fundierung der Philosophischen Anthropologie. Darauf folgt unter 6.3. Plessners Stellungnahme in seiner geschichtsanthropologischen Abhandlung *Zur Frage nach der Conditio humana* (1961, hier Plessner 1983e), die als Einleitung in die Propyläen Weltgeschichte von Golo Mann und Alfred Heuß erschienen ist. Hier verweist Plessner systematisch auf Freud nur, insofern man das Anthropeide im Vergleich mit der Humanontogenese und -phylogenese als Ermöglichung von Geschichte braucht.

Sodann gehe ich auf die beiden wichtigsten Bezugnahmen auf Freud unter Plessners horizontalem Aspekt des geschichtlichen Verstehens interpersonaler Relationen zwischen Personen ein, die in ihren Körper-Leib-Differenzen leben. Hier nimmt Plessner Freud als einen Hermeneutiker der zwischenmenschlichen Phänomene des Witzes und des Unheimlichen in der *conditio humana* ernst, deren Verstehensleistung von seinem kausalen Erklärungsanspruch befreit werden kann. In dieser Perspektive interessiert zunächst unter 6.4. Plessners Einschätzung von Freuds Beitrag zum Verstehen der ‚Witzigkeit‘. Plessner

kommt in seinem Buch *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941, hier Plessner 1982f) auch auf den Witz als einen der vielen Anlässe zum Lachen und damit auf Freud zu sprechen. Schließlich gehe ich unter 6.5. Plessners Rückgriff auf Freuds Verständnis des Unheimlichen nach, der sich in Plessners Buch *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931, hier Plessner 1981d) findet.

6.2 Zu Plessners Einordnung und Kritik an der Psychoanalyse in seinen *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928)

Im ersten Schritt seiner Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse räumt Plessner ein, dass die „Verdrängung und Sublimierung“ von Trieben „wichtige“ Phänomene darstellen (Plessner 1975, 38). Diese qualitativen Erfahrungen seien wichtig in der Ontogenese und Phylogenese von Menschen und Anthropoiden im Vergleich. Es sei aber oft so, dass die Erforscher eines Phänomens die Wichtigkeit ihres Gegenstandsbereichs mit der Rolle des Fundaments für die Wissenschaft verwechseln und dadurch in einen schlechten Zirkel geraten:

Etwas kann sehr wichtig für die Entwicklung unserer Einsichten sein, fundamental wichtig, wie man sagt, ohne gleich den Charakter eines echten Fundaments zu haben. Echtes Fundament trägt, ohne selbst getragen zu sein. Der Empiriker achtet pflichtgemäß nur auf die erste Funktion. (Ebd.)

Der Empiriker achtet also auf die Wichtigkeit des Phänomens z. B. des Unbewussten für die Entwicklung unserer Einsicht, dass der Mensch nicht einfach ein *animal rationale* sei. Der Philosoph müsse indessen nach der zweiten Funktion fragen, die die begriffliche und methodische Verbindung des Forschungsverfahrens zum Gegenstandsbereich freilegt und herstellt (siehe ebd.).

Daraus ergibt sich für den Gegenstandsbereich einer vergleichenden Genese die Frage, ob er tatsächlich durch ein triebdynamisches Modell vollständig zu erfassen sei, in dem dann höchstens die Verdrängung und Sublimierung von Trieben erwartet werden kann. Durch dieses „Objektprinzip“ (ebd.) sei der Gegenstandsbereich bereits festgelegt. Auch für das Forschungsverfahren sei es nicht selbstverständlich, sondern fraglich, ob es selber allein auf dem Niveau der Verdrängung und Sublimierung von Trieben stattfinden könne. Führt dieses Niveau tatsächlich zu wissenschaftlicher Erkenntnis oder ist es nur darauf ausgerichtet, einseitiges Mitmachen in wechselseitiges Mitmachen der Verdrängung und Sublimierung fortzusetzen? Die Konfusionsprobleme zwischen Pati-

entInnen und TherapeutInnen während triebdynamischer Therapien sind wohl bekannt. Plessner sieht erst in den vertikalen und horizontalen Relationen von Personalität den nötigen geistigen Abstand zur Triebdynamik, den die exzentrische Positionalität gewähre, damit sich nicht die beteiligten Personen nur ihre Verdrängungen und Sublimierungen gegenseitig vorrechnen müssten.

Im zweiten Schritt seiner Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse ordnet Plessner die triebdynamischen Modelle grundsätzlich der Sphäre von Tieren zu, d. h. als dem Gegenstande nach gerichtet auf dasjenige, was er kategorial eine geschlossene Organisationsform in einer zentrischen Positionalitätsform nennt. „In seiner Selbständigkeit ist das Tier Ausgangspunkt und Angriffspunkt seiner *Triebe*, die nichts anderes als unmittelbare Manifestationen der primären Unerfülltheit“ sind und damit „die mittelbare Eingliederung in den Lebenskreis bedeuten“ (Plessner 1975, 233). Der Neurophysis, in der das Gehirn eine zentralnervöse Schließung der Organisationsform darstellt, entspreche im Verhalten, d. h. im Sich-Positionieren des Lebewesens, dass sein Leib die Verbindung zwischen dem Organismus und etwas in der Umwelt übernimmt. Die triebdynamische Interpretation des tierlichen Verhaltens setze an dem Leib des Tieres an, dessen Getriebensein, aus der „Unerfülltheit“ in die „Erfüllung“ (ebd.) zu gelangen. Für die Erfüllung von Trieben gebe es dann ein Spektrum, das von Instinkten, deren Auslösung starr festgelegt ist, bis zur intelligent erlernten Erfüllung von Trieben reiche, wie es sich in Wolfgang Köhlers Nachweis der Intelligenz von Schimpansen bewährt habe. Die triebdynamischen Ansätze enthalten bereits Intelligenz, d. h. die plötzliche Einsicht in die Lösung eines situativen Problems, ohne dass diese Einsicht zuvor in der Population oder der Lebensgeschichte des Tieres aufgetaucht wäre. Es ging bei diesen Schimpansenversuchen nicht nur um die Umfunktionierung von Vorgefundenem in ein Werkzeug, sondern auch bereits um die Herstellung von Werkzeugen für die Erfüllung des Ernährungstriebes. Die Schimpansen waren durchaus dazu in der Lage, Triebzustände so aufzuschieben, dass sie auf dem Umweg einer intelligenten Lösung dann doch zur Trieberfüllung kamen (ebd., 266–270).

Was sollte dies nun für eine vergleichende Untersuchung der Ontogenese von Menschen und Anthropoiden bedeuten? Wolfgang Köhler blieb klar im Rahmen der Biologie, d. h. die biologischen Verhaltensfunktionen gaben die Erfüllungsziele der Triebe vor (Köhler 1917). Sein biologischer Erkenntnisanspruch war darauf begrenzt, dass andere das konzeptionelle und methodische Arrangement seiner Laborversuche öffentlich reproduzieren und so objektivieren können. Im Falle der Psychoanalyse schien alles doppeldeutig zu sein. Freud schien einerseits einem neurobiologischen und evolutionsbiologischen Erklärungsanspruch verpflichtet, andererseits aber in der Diskussion mit Ande-

ren immer stärker einen geisteswissenschaftlichen und kulturgeschichtlichen Verstehensanspruch zu entwickeln, auf den ich unter 6.4. und 6.5. zurückkomme. Die Verlängerung des tierpsychologischen Trieb-Modells (Freud 1999e) in die Relation zwischen Ich, Es und Über-Ich (Freud 1999a) wurde im Laufe der Entwicklung der Psychoanalyse immer doppeldeutiger (umso mehr, wenn man Alfred Adler berücksichtigte). 1928 aber stand für Plessner deutlich der naturalistische Erklärungsanspruch der Psychoanalyse als medizinischer Therapie im Vordergrund, ihrer Selbstdarstellung als anerkannter wissenschaftlicher Beruf entsprechend.

Im dritten Schritt seiner Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse ordnet Plessner ihren naturalistischen Erklärungsanspruch ein. Da sich dieser Erklärungsanspruch auf den Menschen bezieht, erörtert ihn Plessner im Abschlusskapitel seiner *Stufen* über die exzentrische Positionalität. Sein eigener Anspruch besteht nicht darin, eine kausale Erklärung der Humanontogenese und Humanphylogenese leisten zu können, worum es auch der Psychoanalyse letztlich nicht gehe, da sie Lebensprobleme von Personen in der heutigen bürgerlichen Zivilisation voraussetze und ihre Therapien darauf beziehe, allerdings ohne dies reflexiv einzuholen. Plessners eigener Anspruch richtet sich darauf, diese gemeinsamen lebensweltlichen Voraussetzungen als die Ermöglichungsstrukturen personalen Lebens zu explizieren.

Uns Personen falle in der Deutung der Schimpansen-Intelligenz auf, dass sie sich *nicht* aus dem Triebgefüge des Einzeltiers und aus dem Mitmachen des einen mit dem anderen Tier ablösen und *nicht* von einer Situationsart auf eine andere Situationsart übertragen lasse. Wo wir Personen wie selbstverständlich eine Transponierbarkeit der intelligenten Einsicht in einen Strukturzusammenhang von Situationsart zu Situationsart annehmen und diesen auch durch Symbolfunktionen im Hinblick auf Irreales verwirklichen können, bleibe die Schimpansenintelligenz auf ein Gedächtnis für senso-motorisch mögliche Ringschlüsse im zentrischen Lebenskreis angewiesen. Deren psychisches Korrelat bestehe in der Vorstellung von Feldverhalten, nicht aber in der Ablösung von Sachverhalten. Die Schimpansen-Intelligenz arbeite *nicht* mit spezifisch geistigen Kontrasten von Abwesenheit zur Beurteilung des sinnlich Anwesenden. Die Werkzeuge können z. B. nicht nach einem Gravitationsgesetz, das einen leeren Raum und eine leere Zeit voraussetzt, miteinander verbunden werden, sondern lediglich nach den leiblichen Aktivitätspotentialen und deren leiblichem Gedächtnis. Demgegenüber nehmen Personen geistige Orientierungen in Anspruch, die aus dem Nichts der physikalischen Raumzeit und aus dem Nirgendwo und Nirgendwann der leiblichen Erfüllung hier und jetzt stammen (siehe Plessner 1975, 270–277, 284–287). Personen nehmen geistig an einer Mitwelt teil, die außer-

halb, d. h. exzentrisch, von der Außen- und Innenwelt der Körper und Leiber steht. Gleichwohl bleiben Personen als Lebewesen darauf angewiesen, dass sie ihre geistigen Orientierungen in der Welt physikalischer Körper und in der Welt eigenräumlicher und eigenzeitlicher Leiber verwirklichen können, mithin ihre Exzentrizität auch konzentrisch vollziehen. Sie bleiben Lebewesen. Personen stehen so in diesem Hiatus zwischen einerseits einer geistig geteilten Mitwelt und andererseits der Welt der Körper, die für sie reversibel sind, und der Leiber, die für sie irreversibel sind (ebd., 293–294). Daher stehen Personen schon immer in einer Aufgabe, nämlich der, diesen Hiatus im Vollzug verschränken zu können, mithin auf die Fraglichkeit ihres Bruches geschichtlich zu antworten (ebd., 292, 309–311, 337–339).

Ich habe deshalb diese Philosophische Anthropologie eine der Negativität des Absoluten genannt (Krüger 1999). Die Exzentrizität der Positionalität gründet auf dem Nichts, Nirgendwann und Nirgendwo (Plessner 1975, 293, 341–346). Diese Philosophische Anthropologie von Plessner ist weder essentialistisch noch anti-essentialistisch, worum sich leider auf unproduktive Weise die heutige Diskussion seit Jahrzehnten dreht. Laut Plessners Philosophischer Anthropologie besteht das Wesen der personalen Lebenssphäre in dem Hiatus zwischen der Exzentrizität und der Positionalität. Daher existiere personales Leben in einer offenen Fraglichkeit, auf die es nur im geschichtlichen Prozess und daher nicht abschließend antworten kann. Die Geschichtlichkeit wurzelt in dem Bruch und ist mithin nicht überwindbar. Es gibt keine Aufhebung in ein höheres und positives Absolutes außer im Utopischen.

Mit der exzentrischen Positionalität als der wirklichen Ermöglichungsstruktur der personalen Lebenssphäre, so Plessner, werde systematisch einsehbar und verstehbar, *wozu* die Humanontogenese und die Humanphylogenese bislang geführt haben. So falsch es wäre, diese Genesen teleologisch aus dem Geist erklären zu wollen (ein spiritualistischer Fehlschluss), so falsch wäre es aus Plessners Sicht ebenso, diese Genesen allein aus einem Triebmodell erklären zu wollen, das bei Anthropoiden zwar greife, aber an dem *Wohin* der beiden Genesen zur Personalität scheitere. Dem spiritualistischen Fehlschluss entspreche also umgekehrt ein naturalistischer Fehlschluss, als ob wir Personen nicht bereits auf Abstand unsere natürliche Gewordenheit thematisieren könnten. Die personale Lebenssphäre sei von Natur, d. h. aus ihrem *Bruch* heraus, künstlich (ebd., 310). Sie habe keinen anderen Zugang zur Natur als den durch Kultur und Artefakte in ihrer eigenen Geschichte, d. h. keinen anderen Kontakt zur Unmittelbarkeit der Natur als den durch Vermittlungen hindurch, die geschichtlich habitualisiert werden und daher als natürlich im geschichtlichen Sinne, nicht im Sinne einer Kausalanalyse, erscheinen.

Gemessen an dem Wozu der Humanontogenese und -phylogenese, d. h. an der Persönlichkeit in der Mitwelt, ordnet Plessner nun die Psychoanalyse in eine *negative* und *indirekte* Modifikation der naturalistischen Erklärungsversuche von Kultur ein. Die *positiven* Modifikationen der naturalistischen Erklärung, so in der Evolutionstheorie, sehen in der menschlichen Kultur einen begrüßenswerten Fortschritt der allgemein in der Natur angelegten „Lebenserhaltung und Lebensförderung“ (ebd., 313), etwa anhand der Werkzeugherstellung, der Hirnentwicklung oder der wachsenden Nützlichkeit. Hinter ihrer Bejahung des ‚Kampfs ums Dasein‘, durch Anpassung und Selektion in der Natur, stehe die Bejahung des industriegesellschaftlichen Fortschritts durch kapitalistische Konkurrenz. Die *negative* Modifikation der naturalistischen Erklärung sehe demgegenüber in der menschlichen Kulturentwicklung ein Problem der Erkrankung, weil ein Gleichgewicht zwischen Organismus und Umwelt durch die Erfüllung von Trieben als natürlich unterstellt werde. Dadurch erscheine der Bruch in der menschlichen Existenz als ein Ungleichgewicht, das in Pathologien führe. Unter dem Druck der Kultur müsse der Mensch demnach das „Unpassende ins Unterbewusstsein verdrängen“ (ebd.). Daraus resultierten zwei Formen der Triebentladung, die „Neurose“ und die „Sublimierung, d. h. die Umbiegung ins Geistige“ (ebd., 314). Die Triebsublimierung bleibe „eine indirekte Erfüllung der an ihrer direkten Sättigung gehemmten Triebregungen“ (ebd.). Freud und Adler erklärten die Hypertrophie der menschlichen Triebdynamik auf indirektem Wege „unter der Idee der Flucht vor dem Trieb oder der Überkompensation“ (ebd.). „Für die negative Modifikation ist Kultur der indirekte Ausdruck des zur Selbststeigerung verdamnten und vor ihr Rettung suchenden Lebens“ (ebd. 315).

So werde aber nicht einsehbar und verständlich, worin der „außernützliche Sinn“ kultureller Betätigungen liege, worin „das Eigengewicht der geistigen Sphäre“ bestehen könne, das aber doch die Psychoanalyse für sich selber als geistige Unternehmung in Anspruch nehme. Der „Kardinalfehler“ bestehe in der Annahme, nicht selber in geistigen Äußerungen und Gehalten tätig zu werden, sondern außerhalb des Geistes zu stehen, wodurch man vermeine, den Geist als „Epiphänomen“ aus „biologischen Prozessen herleiten“ zu können (alle Zitate ebd.). Die Objektivierung wissenschaftlicher Erkenntnis erfolge jedoch nicht in einer Natur außerhalb von Gesellschaft und Kultur, sondern in der Öffentlichkeitssphäre im Unterschied zur Privatsphäre von Gesellschaft und Kultur. Die Mitwelt ist an den öffentlichen Realisierungsmodus gebunden (ebd., 345). Die Psychoanalyse sei in einem schlechten Zirkel mit psychischen Symptomen beschäftigt, wenn sie diese für das Fundament einer Kausalanalyse der menschlichen Kultur halte. Sie könnte indessen aus diesen Symptomen in die

„exzentrische Lebensstruktur“ heraustreten, um auf diesem Fundament die Symptome durch geistigen Abstand zu thematisieren und zu therapieren. Stattdessen trage die Psychoanalyse durch ihre kausale Rückführung der Kultur auf „Überkompensation oder Sublimierung auf Grund von Verdrängung“ zu einem Verlust des Vertrauens in die Kultur bei (ebd., 316). Kultur sei keine „Störung eines ursprünglich normal, harmonisch gewesenen und wieder harmonisch werden könnenden Lebenssystems“. Sondern umgekehrt: Ihr Grund, nicht ihre Ursache, liege in der „konstitutiven Gleichgewichtslosigkeit“ (ebd.), eben in dem Hiatus der exzentrischen Positionalität. Der Konflikt zwischen Sein und Sollen sei der Normalfall menschlicher Existenz, nicht ihre Erkrankung.

Es gebe jedoch auch „besonnene Psychoanalytiker“, die sich an die „Grenzen der Erfahrung halten“ und darum wissen, dass die ganze Unterscheidung von Ich, Es und Über-Ich die Entstehung von Sitten voraussetzt, statt sie erklären zu können: „Wogegen die Philosophie Einspruch erheben muss, das ist lediglich der metaphysische Missbrauch der psychoanalytischen Gedanken“ (ebd., 318). Dieser Missbrauch sei indessen in der Annahme eines Todestriebes und eines Erlösungstriebes nun wirklich erreicht, denn diese vermeintlichen Triebe verdoppelten nur die qualitative Erfahrung des Todes und der Erlösung von Personen zu einer spekulativen Scheinerklärung dieser Erfahrungen. Diese qualitativen Erfahrungen hingegen unterstellten bereits spezifisch personale Zeitmodi der Zukunft im Unterschied zur Vergangenheit und Gegenwart (ebd., 319). Ebenso setze Freuds Zielverschiebung der Sublimierung zu geistig-kulturellen Werken deren geistigen Geltungsanspruch schon voraus, statt seine Entstehung kausal erklären zu können. Man komme in einer Kausalerklärung aus den „zweckdienlichen Mitteln des Handelns“ nie in den „nichtzweckhaften Sphären der Kultivierung“ an (ebd., 320). Vielmehr müsse man anerkennen, dass man das Nicht-Zweckhafte des Geistes als Voraussetzung bereits in Anspruch nehme, wenn man zu einer Erklärung übergeht.

6.3 Zu Plessners Einordnung und Kritik an der Psychoanalyse in seiner Abhandlung *Zur Frage nach der Conditio humana* (1961)

In einem ersten konstruktiven Schritt ordnet Plessner in *Zur Frage nach der Conditio humana* die Triebmodelle in die Verstehensversuche der Humanontogenese und Humanphylogenese ein. Die Rekonstruktion beider Genesen brauche das „Anthropoide“ im Sinne einer Gemeinsamkeit der Vorformen von Menschen und Menschenaffen als Ausgangspunkt. Plessner schließt zunächst an

die vergleichende Zoologie von Adolf Portmann (Portmann 1951, dazu Tolone 2015) an. In ihrem Vergleich fällt die Verlängerung des Kindheits- und Jugendstadiums als einer Zeit des Lernens und des Spielens unter Säugern, insbesondere Affen, Menschenaffen und Menschen auf. Im letzteren Falle von Menschen werde zudem auch schon die Endphase der Embryonalentwicklung ‚nach außen ins Freie‘ verlegt, in das sogenannte ‚extrauterine Frühjahr‘. Statt sich durch Spezialisierung und frühes Erwachsenwerden an bestimmte Umwelten anzupassen, entstehe so zunehmend in der von der sozialen Gruppe geschützten Kindheits- und Jugendphase ein universalisierbares Lernpotential, das mehr Selbständigkeit gegenüber der Umwelt ermögliche. Vom Erben, z. B. der Erbmotorik, könne so aufs Erwerben, die Erwerbsmotorik, übergegangen werden (siehe Plessner 1983e, 165–166).

Man habe die Zerebralisierung als physisches und die Intelligenzsteigerung als psychisches Korrelat immer einseitig in einen ‚Kampf ums Dasein‘ eingeordnet. Man könne diese psycho-physischen Korrelate aber auch in einem kooperativen Gruppenmilieu kontextualisieren, das die Ontogenese der Nachwachsenen von der Phylogenese der Vorgänger schrittweise emanzipieren kann (siehe ebd., 167–169). Plessner denkt hier die Überwindung der biogenetischen Grundregel von Ernst Haeckel, an der sich Freud noch vielfach orientierte (Freud 1999d und Freud 1999b). Die Ontogenese sei gerade nicht auf die verkürzte Reproduktion der Phylogenese festgelegt, sondern kann in einem eigenen internen Milieu zur Emanzipation von der Phylogenese führen, das vom Spielen über das Imitieren bis zur Reziprozität und Sprachlichkeit in den soziokulturellen Interaktionen geführt haben könnte (Plessner 1983e, 172–178). In der heutigen Diskussion spricht Michael Tomasello vom ‚Wagenhebereffekt‘ in einer soziokulturellen Nischenbildung, der die Spezifik kultureller im Unterschied zur natürlichen Evolution freisetze (Tomasello 2002, 50–60). Der Übergang zur Kultur als einer kollektiven Intentionalität erfordere den Zwischenschritt einer zweiseitig geteilten Intentionalität (Tomasello 2014b).

In einem derartig sozialen Gruppenmilieu des Anthropoiden greife nun, so Plessner, eine Triebauffassung, allerdings nicht die der Psychoanalyse, sondern die aus der vergleichenden Tierpsychologie von F. J. J. Buytendijk (Buytendijk 1958a und Buytendijk 1958b, dazu Becker 2015): „In dieser Lage bildet sich ein Triebüberschuss, der nach Abfuhr drängt, aber eine unfertige Motorik und Sexualität vorfindet. Daraus resultiert das Spiel, ein zweckfreies Verhalten zwischen Bindung und Lösung, das eine von Angst und Gier unbelastete, in sich selbst erfüllte Beziehung stiftet“ (Plessner 1983e, 167). Plessner ordnet Freuds Verständnis des Spielens von Kindern noch unter die alten Theorien ein, die

unter dem Primat des Ernstes und der Zweckmäßigkeit des erwachsenen Verhaltens stünden:

Dasselbe sagt Freud, für den ebenfalls das fiktive Element, die Ausgleichsfunktion durch Ersatzhandlungen, der Schutz des Organismus durch Entladung und Abfuhr der Triebenergie im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht. Alle diese Theorien sehen das Spiel im Lichte des Ernstes und der Zweckmäßigkeit. Seine scheinbare Unvernunft trägt die Beweislast. (Plessner 2001c, 200)

Der „Gegenschlag zu diesen Theorien“ (ebd., 200) sei aus der Entwicklungspsychologie, der verstehenden Psychologie und Phänomenologie gekommen und neben Buytendijk in Johan Huizingas *Homo ludens* (Huizinga 1987) kulturhistorisch entfaltet worden. Diese neuen Theorien fragen umgekehrt danach, wie die in sich, nämlich zwischen Bindung und Lösung erfüllte Beziehung ein geistiges Potential ermöglicht, das Zwecksetzung allererst erlaubt, die sich dann auch unter Mittel-Aspekten im Äußeren ablösen lässt (Plessner 2001c, 201–202).

Ich habe ausführlich in meinem Buch *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. 1: Das Spektrum menschlicher Phänomene* dieses diskontinuierliche Kontinuum vom Spielverhalten der Säuger bis zu den Dramen in der Weltgeschichte von Menschen als dem *theatrum mundi* umrissen (Krüger 1999, 3.6. Kap., siehe auch II. Teil im vorliegenden Band). Plessner geht es bezüglich der beiden genannten Genesen im Kern immer um den Zusammenhang zwischen Spielen *in* und Schauspielen *mit* verschiedenen Rollen. Dabei handelt es sich insbesondere um die privaten und öffentlichen Personenrollen, in deren Kontext sich für ihn auch die Sprachen und andere Symbolformen verstehen lassen, denn in ihrer Ausübung kommt es zu Bezeichnungen, die ausgelegt und interpretiert werden können. Wenn man wie Plessner mit Buytendijk die Triebverdrängungen ins Spielen und Schauspielen von Rollen einordnet, dann erscheinen sie nicht mehr *per se* als Erkrankung, sondern als das Erwartbarste in der Welt beider Genesen zum personalen Leben. Natürlich sei der Mensch ein Verdränger, was denn sonst? Nicht darin bestehe die Pointe, sondern in der Frage, wie er damit in den erotischen Formen des Schauspielens sein Leben meistern kann, indem er sie kultiviert und zivilisiert.

Im zweiten Schritt kommt Plessner auf den metaphysischen Missbrauch der psychoanalytischen Trieblehre zurück. Inzwischen sieht er ihn historisch vor allem in der politischen Allianz von Marxismus und Psychoanalyse vorliegen. Es handelt sich um die Wirkungsgeschichten von Marx und Freud, die sich zu Ismen ausgewachsen haben. Was für Marx und Freud, die in der bürgerlich zivilisierten Kultur aufgewachsen waren, noch als Aufklärung im „Dienst der Selbstbefreiung von Individuum und Gesellschaft gestanden“ hatte, verkehrte

sich nun „zu einer Waffe gegen sie“ (Plessner 1983e, 161). Wirkungsgeschichtlich werden beider Werke als Erklärungen des Geistes genommen, nach denen dieser Geist als eine „Art vertrackte [...] Spiegelfechtereie über ökonomischen Verhältnissen“ und „biologischen Anlagen oder Trieben“ zu begreifen sei. Dies arbeite aber „der Selbstentwertung des Menschen in die Hände“, was dem „ur-eigensten Humanismus“ (ebd. 160) von Marx und Freud widerspreche. Die Marxisten könnten als echte Utopisten der ursprünglichen Natürlichkeit eine essentielle Gebrochenheit im Verhältnis des Menschen zu sich nicht anerkennen. Die Utopie der verlorenen Wildform liefert, was besonders an dem üblichen Verständnis Freuds deutlich wird, wieder ein starkes Argument für die biologische Deutung der Zivilisation als eines Sündenfalls der Natur (ebd. 193).

Plessner selbst hält demgegenüber unbeirrt an dem Projekt einer transdisziplinären Rahmenwissenschaft von der Personalität des Lebens für die Fortsetzung der Zivilisationsgeschichte (siehe Krüger 2013a, im vorliegenden Band III. Teil) fest: Die Mitwelt existiere, privat und öffentlich, aus einem Geflecht von Person und Sache, einer Welt des Wir, in der jeder zu jedem in der ersten, zweiten und dritten Person *singularis* und *pluralis* die Rückbezüglichkeit und Gegenseitigkeit seiner Verhältnisse zu beachten habe (Plessner 1983e, 194), wenn diese Mitwelt nicht in Gewalt und Krieg untergehen soll.

6.4 Die Rolle von Freuds Buch *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905) in Plessners Monographie *Lachen und Weinen* (1941)

Plessner interessiert sich in *Lachen und Weinen* dafür, wie man die Einsicht verstehen kann, dass im personalen Leben zwei einander entgegengesetzte Verhaltensgrenzen zum Ausdruck kommen, nämlich einerseits die Grenze im Lachen und andererseits diejenige im Weinen. Für normal würden im personalen Leben Situationen gehalten, auf die man durch Sprechen, planmäßiges Handeln und variables Gestalten antworten kann. Man weiß dabei um die Gefahr, dass man sich zu irren vermag, und hält dies für korrigierbar. „Mit dieser Gliederbarkeit, Stabilität und Beweglichkeit, einem Minimum von Eindeutigkeit und Elastizität, Ordnung und Bildsamkeit, Geschlossenheit und Offenheit rechnet das Leben“ (Plessner 1982f, 361). Wenn sich die Gefahr zu einer ernsthaften Bedrohung für Leib und Leben ausweitet, können aktuell Angst, Flucht, Abwehrhaltung entstehen, nicht aber Lachen und Weinen. Sie entstünden hingegen in Lagen, auf die die Person keine Antwort habe, in für sie unbeantwortbaren Lagen, ohne dass diese für sie aktuell bedrohlich wären.

Dafür gebe es grundsätzlich zwei Möglichkeiten in den Richtungen personaler Verhaltensbildung: Entweder entstehe diese Unbeantwortbarkeit aus dem sich ausschließenden Widerspruch zwischen verschiedenen Beantwortungsmöglichkeiten in derselben Hinsicht, was zum Lachen tendiere, oder aus dem Sinnverlust im Ganzen, was zum Weinen tendiere. Muss sich die eine Art der Begrenzung in der Form eines Abstandnehmens von bindenden Zusammenhängen, als Loslösung, darstellen (in Spiel, Komik, Witz, Verlegenheit und Verzweiflung), so die andere Art in der Begegnung mit Losgelöstem, das unvermittelt berührt (rührt, erschüttert, verwandelt, löst, überwältigt) (ebd., 383f.).

Im ersten Fall des Lachens entfliehe die Person dem sich ausschließenden Widerspruch der Beantwortungsmöglichkeiten leiblich in die offene Welt hinaus – sie fliegt gleichsam der Situation davon. Im zweiten Fall des Weinens schließe sich die Person in die Verhältnislosigkeit der Lage ein und breche daher in ihren Leib hinein und in ihrem organismischen Körper zusammen. „Geöffnetheit, Unvermitteltheit, Eruptivität charakterisieren das Lachen, Verslossenheit, Vermitteltheit, Allmählichkeit das Weinen. Diese Charaktere sind nicht zufällig. Der Lachende ist zur Welt geöffnet“ (ebd., 368). Der Weinende schließt sich von ihr ab. In beiden Fällen bricht das personal antwortende Zusammenspiel von Körperhaben und Leibsein auseinander, aber in entgegengesetzte Richtungen. Die Desorganisation in dem Verhältnis der Person zu ihrem Körperleib bringe zum Ausdruck, dass sie die Lage nicht beantworten kann. „Im Gegensatz zur mimischen Ausdrucksgebärde stellt sich das Genus von Lachen und Weinen als eine Äußerungsweise dar, bei welcher der *Verlust der Beherrschung im Ganzen* Ausdruckswert hat“ (ebd., 274).

In diesem interkulturell vergleichbaren, philosophisch-anthropologischen Untersuchungsrahmen personaler Lebensformen kommt Plessner auch auf die Anlässe des Lachens und des Weinens zu sprechen, die er ausdrücklich nicht als Ursachen, sondern als Verstehensgründe für den Frage- und Antwortcharakter im personalen Verhalten thematisiert. Unter den Anlässen des Lachens wird der Witz und damit Freuds Buch *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905, hier Freud 1999c) behandelt.

Plessner würdigt Freuds Leistung problemgeschichtlich. „Zweifellos bedeutet die psychoanalytische Theorie gegenüber den Erklärungen nach formalen Prinzipien wie Verblüffung und Erleuchtung (Heymans) oder Stauung und Entladung (Lipps) einen Fortschritt“ (Plessner 1982f, 323). Plessner fasst Freuds Kerngedanken wie folgt zusammen:

Für gewöhnlich legt unsere gesellschaftliche Erziehung uns Hemmungen, Einengungen und Verdrängungen auf. Werden sie uns erspart, so empfinden wir, dass eine Last von

uns genommen ist. Verschüttete Lustquellen aus einer Lebenszeit, in der wir seelisch mit geringerem Kraftaufwand reagierten, aus der Kindheit, werden damit wieder freigelegt. Humor erregt Lust, weil er Gefühlsaufwand, Komik, weil sie Aufwand an Vorstellungen, Witz, weil er Aufwand an Hemmungen erspart. (Ebd., 318)

Diese Hypothese werde unter drei Aspekten durchgeführt. Die *Ausdruckstechnik* des Witzes bestehe in seiner wesentlichen Kürze, die Worte durch Verdichtung, Verschiebung bzw. Umbiegung, Unifizierung, Darstellung des Gegenteils, Überbietung und Anspielung einspare. Der *Gehalt* des Witzes liege in seiner Tendenz (feindselig, obszön oder harmlos), dessen Stärke von dem „Hemmungs- und Unterdrückungsaufwand“ abhängt, von dem er im Lachen befreie (ebd., 318–319). Durch diese beiden ersten Punkte gelinge es Freuds Theorie, den Witz als eine „*Einheit von Ausdrucksform und Gehalt* zu verstehen“ (ebd., 317). Diese Ermöglichung von Witzigkeit werde aber erst drittens in der *sozialen Interaktion* von Schöpfer (Erzähler) und Hörer des Witzes wirklich, wenn sich nämlich beide „ihrer wiedergewonnenen Freiheit“ im Lachen versichern (ebd., 318):

Der Traum, ein verkleideter Wunsch und in Relation zu unserem persönlichsten Lebensinteresse, ist ein asoziales Produkt mit der Tendenz der Unlustersparung. Hingegen ist der Witz ein soziales Gebilde und stellt eine Methode dar, um innerhalb der Gesellschaft, wohlgemerkt einer Gesellschaft von Erwachsenen, verlorengegangene Lustquellen zurückzugewinnen. (Ebd., 320)

Plessner hält Freuds Theorie im Hinblick auf die Fallgruppe der „tendenziösen Witze“, die von einem unbewussten Hemmungsaufwand im Sozialen befreien, für „plausibel“ (ebd.).

So sehr Plessner Freuds theoretischen Zusammenhang zwischen Ausdrucksform, Gehalt und sozialer Wirklichkeit des Witzes begrüßt, so wenig ist er von der inhaltlichen Durchführung dieses Zusammenhanges überzeugt. Freud schränke seine Analyse von Witzen auf einen unbewussten Mechanismus und auf eine Ersparung an Hemmungs- und Unterdrückungsaufwand ein. Die Kürze des Witzes müsse indessen nicht eine Ersparung sein und die Erleichterung müsse nicht aus einer unbewussten Kindheit kommen: „Kürze ist Zumutung an die Fassungskraft, somit Hemmung und Stauung, die der Hörer überwinden soll. Die Technik des verschwiegenen Verdeckens und der heimlichen Sinnverzauberung *schafft* erst den Widerstand, dessen *Brechung* sie zugleich herbeiführt. Hierin ist der Witz dem Rätsel verwandt, auf dessen Frageform er jedoch für gewöhnlich verzichtet, um eine reinere Sinnüberlegung zu erreichen. Hat man aber die Ausdruckstechnik des Witzes und der Witzigkeit als Hemmungsmittel durchschaut, dann braucht man unbewusste Hemmungen nicht zu beru-

fen, um aus ihrer Durchbrechung den lustvollen Gewinn an frei werdendem Kraftüberschuss zu erklären. Dann ergibt sich der lustvolle Überschuss, die plötzliche Erleichterung aus dem Doppelspiel, eine Schwierigkeit zu schaffen, die sich selbst überwindet. Natürlich können Tendenzen, die in einer Gesellschaft durch Moral, Politik oder welche Umstände auch immer nicht verwirklicht werden, sich dieses Doppelspiels bedienen, und die Eruptivität des Lachens zeigt, dass in solchen Fällen noch eine besondere latente Spannung dahintersteht. Der Witz als solcher und seine Wirkung dürfen deshalb nicht aus einem unbewussten Mechanismus und nicht nach einem Sparsamkeitsprinzip begriffen werden“ (ebd., 321).

Auch für die Motive von Witz und Witzigkeit sei der Freudsche Gesichtspunkt nicht erschöpfend. Plessner anerkennt ihn, erweitert ihn aber auch auf andere Fallgruppen:

Witz kann einfach aus Freude an Beweglichkeit und Indirektheit, am Spiel von Hemmung und Lösung kommen. Er kann im Dienste feindseliger und obszöner Tendenzen stehen. Nicht weniger häufig aber ist er ein Mittel, sich von seinen Gefühlen zu befreien, sie zu verdecken oder jedenfalls so zu tun, als sei man ihrer Herr. Als Modus, von Dingen zu reden, die zu schwer und zu heikel sind, um sie im Ernst zu berühren, wird er oft bitter sein, sarkastisch, kaustisch, zynisch, vielfach ironisch, seltener humorvoll und entkrampft. Für ihn gilt Nietzsches Wort: Der Witz ist das Epigramm auf den Tod eines Gefühls. Wir fügen hinzu: ein Epigramm, das den Nagel zu seinem Sarg auf den Kopf trifft. (Ebd., 321–322)

Gerade die Fallgruppe der vielfach ironischen, sarkastischen, zynischen und kaustisch zerstörerischen Witze wirft die Frage auf, warum sie ins Lachen und nicht ins Weinen oder in Zwischenlagen von Lachen und Weinen für die Betroffenen führen: „Aber warum es gerade Lachen ist, das die Entspannung besorgt – diese Frage bleibt noch aufzuklären“ (ebd., 323), weshalb Plessner sein Thema von den Grenzerfahrungen in der personalen Lebensform wieder aufnimmt (vgl. zur Aktualität seines philosophischen Rahmens für das Lachen und Weinen Waldenfels 1994; Krüger 1999; Prütting 2013; Krüger 2017a).

6.5 Plessners Rückgriff auf Freuds Aufsatz über *Das Unheimliche* (1919) in seinem Buch *Macht und menschliche Natur* (1931)

Wenn die menschliche Natur in einer exzentrischen Positionalität situiert wird, dann besteht sie in der geschichtlichen Aufgabe, den Geist der exzentrisch in Anspruch genommenen Mitwelt auch in den leiblichen Konzentriken verwirklichen und in Körperbestimmungen positiv realisieren zu können. Andernfalls

würde es sich um eine reine Geistigkeit handeln, die nicht leben kann. Der geschichtliche Lebensprozess findet in dem Widerspruch statt, Geschichte nur um den Preis machen zu können, als dass man von ihr gemacht wird. In der Geschichte stehend, erfolgt unentwegt der Versuch, alles, was geschieht, personal zurechnen zu können:

Schon Ich und Du und Wir sagen können bedeutet in der damit vollzogenen Abgrenzung der Sphären des Mein, Dein, Unser, Aller *Zurechnungen*, die zwar noch keinen expliziten juristischen Charakter tragen, aber eine rechtliche Ordnung des Lebens in allen seinen Äußerungen nötig machen. (Plessner 1981d, 200)

Je stabiler diese Ordnung eingerichtet wird, desto überraschender wird sie von der Geschichte den Beteiligten wieder in Frage gestellt. Es beginnt in der Generationenfolge von neuem die utopische Inanspruchnahme einer künftig besseren Mitwelt, die durch Vergegenwärtigung an Verwirklichung gegenüber dem Vergangenen gewinnt.

Plessner zieht die Konsequenz aus der Einsicht in diesen zukunftsfundierten Charakter der nie (außer im Utopischen) übergeschichtlich werdenden Existenzen von personalen Lebensformen, indem er seinen geschichtlich-horizontalen Vergleich verbindlich dem Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen, d. h. seiner offenen Fraglichkeit, unterstellt (siehe ebd., 160–164, 181–182). Damit im Vordergrund personalen Lebens positiv die ihm angemessene künstliche Umwelt gestaltet werden kann, nimmt es im Hintergrund dafür eine offene Welt als Ermöglichung in Anspruch, die von ihm nicht gleichzeitig vergegenständlicht werden kann. Gelänge letzteres, endete personales Leben in der Übernahme der Rolle Gottes. Oft wird Macht aus der überhistorischen Verallgemeinerung dessen verstanden, was man hier und jetzt im Vordergrund positiv machen kann, aber dies ändert sich ja geschichtlich gerade. Die geschichtliche Erneuerung von Macht werde nicht aus der bloßen Hochrechnung der bisherigen positiven Selbstbestimmung in personalen Zurechnungen, sondern aus der Unbestimmtheitsrelation der offenen Zukunft gegenüber der tradierten personalen Ordnung ermöglicht:

In dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich fasst sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage. Was er sich in diesem Verzicht versagt, wächst ihm als Kraft des Könnens wieder zu. Was er an Fülle der Möglichkeiten dadurch gewinnt, gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat. (Ebd., 188)

Diese wenigen Erläuterungen derjenigen Begriffe, die in dem Titel des kleinen Buchs von Plessner *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie*

der geschichtlichen Weltansicht (1931) vorkommen, müssen hier genügen (näher siehe Krüger 2013a; im vorliegenden Band Dritter Teil), um noch auf eine kurze, aber wichtige Anspielung Plessners auf Freuds Aufsatz über *Das Unheimliche* (1919, Freud 1999b) eingehen zu können. Es geht Plessner um eine Alterität in der Verfasstheit personalen Lebens, die nicht einfach das Andere des Gleichen ist, wie etwa das *alter ego*, sondern wirklich fremd wird. Diese Fremdheit werde gewöhnlich so verstanden, dass sie nur aus den „abträglichen Wirkungen auf die eigene Sphäre der Vertrautheit“ bestehe, weshalb man vor ihr Angst habe und sich dagegen im Sinne einer aufgeklärten Zweck-Mittel-Rationalität wappne: „Aber diese Angst ist verwurzelt in der Unheimlichkeit des Fremden [...]; weil das Fremde nicht bloß ein Anderes ist“ (Plessner 1981d, 192f.). Dem aufgeklärten Menschen sei der Stein nichts Fremdes, nur anderes als er in dem Sinne der bloßen Verschiedenheit. Die Fremdheit gewinne „leise im Pflanzlichen, vernehmlicher im Tierischen Boden [...], um schließlich im Menschlichen auch noch für den aufgeklärten Menschen ihre letzte Domäne zu bekommen – und korrelativ dazu in dem rätselvollen Anblick des Universums“ (ebd., 193).

Hier folgt nun die Anspielung auf Freuds Verständnis des Unheimlichen und Plessners Interpretation seines Verweises wie folgt:

Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum – wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds – das Unheimliche. Wenn die Formulierung erlaubt ist: Der Mensch sieht ‚sich‘ nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des Anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von ‚Natur‘ begrenzt und erstreckt sich (gleichsam außergeschichtlich) bis zu einer gewissen Grenze, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen. (Ebd., 193)

Plessner liest hier Freud nicht kausal im Sinne des Verdrängungsmechanismus, der bewusstseinsphilosophische Annahmen unterstellt, sondern hermeneutisch, um aufzuklären, inwiefern die Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen strukturell eine über das Eigene und Andere hinausgehende Dimension des Unheimlichen enthält, also durch Fremdheit geöffnet wird. Dafür ist Freuds Unterscheidung des *Heimlichen* vom *Heimischen* innerhalb des Eigenen der vorausgesetzte Ausgangspunkt. Schon das Eigene ist nicht auf homogene Weise in sich geschlossen, so dass es nur aus einem heimisch Vertrauten bestünde. Das Eigene enthält auch eine Heimlichkeit vor sich und anderen (so Freuds Belege aus etymologischen Wörterbüchern, siehe Freud 1999b, 232). Zur Erläuterung greift Freud auf das seit der Romantik bekannte und von E. T. A. Hoffmann verwendete Doppelgängertum (ebd., 245–249) zurück, mit dem auch Plessner arbeitet und das er bis zur „Wir-Form des eigenen Ichs“ (Plessner 1975,

303) entfaltet hat. „Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfasste Form der eigenen Position“ (ebd., 302).

Das Eigene ist nicht nur vertraut und heimisch, sondern auch heimlich vor Anderen und vor uns selbst. Das Eigene tritt nicht nur vor uns selbst auf, sondern gleichursprünglich vor Anderem. Anderes tritt nicht nur vor sich selbst auf, sondern gleichursprünglich vor uns selbst als seinem Anderen. Daher kann das Eigene wechselweise im Anderen und als das jeweils Andere des jeweils Eigenen begegnen. Dadurch wird das Heimliche unheimlich, denn es ist nicht mehr die Heimlichkeit, die im Eigenen vertraut ist, sondern die Heimlichkeit im Anderen. Dadurch ändert sich der Modus des Heimlichen ins Unheimliche. Es ist heimlich auf eine andere Art und Weise, als es die anfängliche Unterscheidung von Eigenem und Anderem vermuten ließ, da es eben unheimlich geworden ist. Diese Art und Weise, die anders als die Ausgangsunterscheidung des Eigenen vom Anderen ist, ist fremd, denn sie wird wechselseitig für das Eigene und das Andere unheimlich. Die Fremdheit in der Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen ist den davon Betroffenen unbegreiflich. Die Öffnung der Ausgangsunterscheidung zwischen Eigenem und Anderem durch Fremdheit ist ambivalent, was Freud für heimlich-unheimlich ausdrücklich vermerkt (Freud 1999b, 235) und Plessner an seiner Erkenntnis würdigt, denn sie passt zu Plessners Einsicht in die ontologische Zweideutigkeit in der Individualisierung von Personen (siehe 5. Kapitel im vorliegenden Band).

Aber Plessner braucht hier die Ambivalenz der Fremdheit nur als das strukturell Unheimliche, das zu einer Quelle von eskalierender Angst werden kann, die nicht einfach kreatürlich ist, sondern auf einem inter- und intra-personalen Niveau liegt. An anderen grundsätzlichen Stellen würdigt Plessner die andere Seite in der Ambivalenz von Fremdheit, die auch eine „seelige Fremde“ (Plessner 1975, 346) sein könne, wenn sie vom Eigenen befreie. Plessner vermerkt hier auch ausdrücklich, dass das Unheimliche nicht mit dem Feindlichen gleichzusetzen sei (Plessner 1981d, 195). Diese Gleichsetzung erfolge aber in der von Carl Schmitt vertretenen Universalisierung von Politik. Die Bindung und Entfaltung von existenzieller Angst geschehe dann durch den Gegensatz, sich zwischen entweder Freund oder Feind entscheiden zu müssen. Die Ambivalenz der Fremdheit und ihre kurzschlüssigen Abschaffungsversuche in diktatorischen Bewegungen sind ein wirkliches Problem im Geschichtsprozess, das man nicht so leicht den Autoren anlasten kann, die sich mit ihm beschäftigen. Es erledigt sich nicht dadurch, dass man Plessner eine zu große Nähe zu Schmitt vorwirft (Waldenfels 1997, 48), was hier aber nicht mehr näher verfolgt werden kann (siehe Krüger 2013a und im vorliegenden Band den III. Teil).

Wir haben damit einen Überblick über die vier wichtigsten, weil systematisch relevanten Stellungnahmen aus Plessners Philosophischer Anthropologie zu Freuds klassischer Psychoanalyse von den 1920er bis in die 1960er Jahren hinein gewonnen. Um sie richtig verstehen zu können, war es zunächst nötig, Plessners Vorschlag für eine philosophisch-anthropologische Rahmenkonzeption von den horizontalen und vertikalen Relationen der personal geteilten Mitwelt in Erinnerung zu rufen.

Einerseits traf der naturwissenschaftlich-medizinische Erklärungsanspruch der klassischen Psychoanalyse auf die naturphilosophisch-vertikale Fundierung der personalen Lebensform in der Philosophischen Anthropologie. In dieser Hinsicht besagte Plessners Kritik, dass der Psychoanalyse die Spezifikation des personalen Niveaus menschlicher Existenz fehle, sowohl vertikal, was das Verhältnis der Personalität zu ihrer Körper-Leib-Differenz angeht, als auch horizontal, was die Relation zwischen Personen betrifft, die als private und öffentliche Doppelgänger existieren. Die Trieblehre könne schon auf Primaten zutreffen, die keine Personalität in Gemeinschafts- und Gesellschaftsrollen ausbilden. Durch dieses philosophische Defizit könne die Psychoanalyse als eine Metaphysik und/oder politisch-ideologisch missbraucht werden. Für ihre Neubegründung müsste sie sich der Konzeption eines freien, in sich erfüllten Spiels zwischen Bindung und Lösung der Bindung (Buytendijk/Huizinga) öffnen, an die eine Schauspieltheorie der personalen Lebensform (Plessner) anschließen kann. Damit entfalle die biogenetische Grundregel, nach der die Ontogenese nur eine verkürzte Wiederholung der Phylogenese sei, unter deren Eindruck Freud noch seinen kausalen Mechanismus als Erklärung entworfen habe.

Andererseits bestätigt Plessners Freud-Lektüre, dass Freud auch als kulturwissenschaftlicher Hermeneutiker gelesen werden kann, der dabei hilft, phänomenbezogene Einsichten in die *conditio humana* verstehen zu können. Dies hat sich in Plessners Würdigung von Freuds Analyse der Witzigkeit gezeigt, zählen doch Witze zu den Anlässen des Lachens, die Plessner symmetrisch zu den Anlässen des Weinens als den Grenzerfahrungen in der personalen Lebensform untersucht hat. Dies hat sich auch in Plessners Verwendung von Freuds Erkenntnis des Unheimlichen erwiesen. Freuds Aufdeckung der Ambivalenz im Phänomenpaar ‚heimlich-unheimlich‘ und ihre Verdeutlichung durch das Doppelgängertum im Menschsein passt zu Plessners Einsicht in die ontologische Zweideutigkeit der Individualisierung von Personen in inter- und intrapersonalen Relationen.

Während in der naturphilosophisch-vertikalen Richtung für Plessner die Kritik an Freuds naturwissenschaftlich-medizinisch kausalem Erklärungsanspruch im Vordergrund steht, um überhaupt das personale Niveau der Lebens-

form von Menschen als Maßstab des wissenschaftlichen Fundaments zu sichern, stehen in der geschichtsphilosophisch-horizontalen Richtung die Würdigung und Integration von Freuds phänomenbezogenen Einsichten und hermeneutischen Verstehensvorschlägen im Vordergrund. Man darf hoffen, dass es in den aktuellen Versuchen zur Neubegründung einer transdisziplinären Rahmenwissenschaft von der Personalität endlich zu einem produktiven Dialog zwischen der Philosophischen Anthropologie und der Psychoanalyse kommen wird, hat letztere doch längst durch ihre nachklassische Entwicklung mit der biogenetischen Grundregel und bloßen Triblehren gebrochen.

7 Differenzierungen zwischen geschlossener Umwelt und offener Welt: Zum Verhältnis zwischen der Philosophischen Anthropologie und Uexkülls neuer Biologie der Umwelten

7.1 Drei systematische Schwerpunkte von Plessners Auseinandersetzung mit Uexküll

Helmuth Plessner verweist schon im Vorwort zur ersten Auflage seiner Naturphilosophie *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928) auf die „neue Biologie“, als deren entscheidenden Vertreter (neben Hans Driesch) er Jakob Johann von Uexküll (Plessner 1975, III) nennt. Unter der *neuen* Biologie wird, wie sich im ganzen Buch zeigt, eine moderne, weil experimentell verfahrenende Erfahrungswissenschaft verstanden, die aber im Unterschied zu Physik und Chemie der Spezifik des Lebendigen gerecht zu werden versucht. Dabei wird von Plessner für die Biologie die an Darwin anschließende Evolutionstheorie grundsätzlich anerkannt, aber ihre darwinistische Einseitigkeit kritisiert. Diese Einseitigkeit bestehe darin, das Verhältnis zwischen Organismus und Umwelt primär als einen Kampf ums Dasein aufzufassen, in dem das jeweilige Lebewesen primär in einer gegenüber seiner Umwelt passiven Rolle erscheine, da es sich ihr anzupassen habe und von ihr selegiert werde. Aber selbst wenn man sich allein an die Evolutionstheorie hielte, müsste man in ihr mit gleichem Recht neben dem Kampf ums Dasein auch die Eintracht, die Konkordanz oder die Eingespieltheit zwischen Lebewesen und Umwelt berücksichtigen. Zudem gelte es, sowohl die Anpassung als auch die Selektion nicht nur von der Umwelt her zu begreifen, sondern ebenso aktiv vom Organismus ausgehend. Uexkülls neue Biologie habe ihre Stärke darin, das Gegengewicht zu den darwinistischen Verkürzungen darzustellen, nämlich den „Bauplan“ des jeweiligen Organismus freizulegen und so seine ihm spezifische Umwelt erschließen zu können, in der er aktiv zu werden vermag. Allerdings werde Uexkülls Gegenposition ebenso einseitig wie der darwinistische Fokus, nur in der umgekehrten Richtung.

Zweitens bleibe Uexkülls grundsätzliche Kritik an der anthropomorphen Übertragung des Selbstverständnisses von Menschen auf Tiere berechtigt, weil diese Kritik für die Biologie als überprüfbare Experimentalwissenschaft eintrete, so Plessner schon 1925 (Plessner 1982c, 80f.). Uexkülls Kritik betraf vor allem die „Anthropozentrik“ und erfolgte dagegen positiv im Namen einer „maschi-

nellen Biologie“, die sich mit Strukturen und funktionalen Leistungen der Lebewesen beschäftigt (Uexküll 2014, 42, 62f.). Uexküll hatte das Reiz-Reaktions-Schema über den Behaviorismus hinaus auf Verhaltensfunktionen hin geöffnet, die er im jeweiligen Bauplan für die Einheit des Organismus mit seiner Umwelt darstellen konnte. Zugleich hatte Uexküll um den *übermaschinellen* Charakter lebendiger Ganzheiten gewusst, wenngleich diesen Charakter unter Verweis auf das Protoplasma einer „technischen Biologie“ (ebd., 63) überlassen. Was Plessner indessen - bei aller Gemeinsamkeit im Problembewusstsein - an Uexküll kritisierte, bestand nun darin, dass Uexküll noch nicht in die leibliche Zwischenschicht des Verhaltens zwischen dem Organismus und seiner Umwelt vorgedrungen sei. Die Thematisierung der leiblichen Zwischenschicht, die psycho-physisch neutral sei, war für Plessner aber möglich und nötig, vor allem, um zwischen den Verhaltensleistungen niedriger und höher entwickelter Tiere, darunter insbesondere der Intelligenz der Anthropoiden, differenzieren zu können. Daher interpretierte Plessner Uexkülls Programm der Erforschung von Bauplänen so um, dass es sich hierbei nur um ein Minimalprogramm, nicht aber um ein Maximalprogramm handeln kann. Dadurch kann Plessner im Gegensatz zu Uexküll für die höher entwickelten Tiere an die Tierpsychologie von Wolfgang Köhler und Frederick Jacobus Johannes Buytendijk anschließen. Uexküll hielt diese Tierpsychologie für Psychologie, nicht aber für Biologie (Uexküll 1973, 215).

Schließlich versagte aus Plessners Sicht Uexkülls mangelhafte Unterscheidung zwischen Welt und Umwelt, die eher auf eine Parallelisierung von verschiedenen Umwelten hinauslaufe. Uexkülls Nivellierung betreffe den philosophisch-anthropologischen Unterschied zwischen der intelligenten Lebensweise von Menschenaffen, deren Intelligenz Wolfgang Köhler zweifellos nachgewiesen habe, und dem mitweltlichen Geist in der personalen Lebenssphäre von Menschen. Plessner kritisierte aber zugleich den Fehler, der sich aus der Umkehrung von Uexkülls biologischer Pluralisierung aller für in der Natur als gleichrangig gehaltenen Umwelten ergibt: Die kategoriale Unterscheidung zwischen Umwelt und Welt hatte zu dem ebenso falschen Gegensatz geführt, als seien nur Tiere an eine bestimmte Umwelt gebunden, während das personale Leben in der Offenheit von Welt stehe. Plessner bestand darauf, dass das personale Leben von Menschen sowohl einer biotischen als auch einer soziokulturellen Umwelt bedürfe. Die personale Lebenssphäre werde systematisch gesehen aus einer Eröffnung von Welt heraus ermöglicht, wodurch sie nur geschichtlich geschaffen, eingerichtet und verändert werden könne. Daher dürfe man die Umweltgebundenheit von Tieren nicht mit denjenigen soziokulturellen Umwelten kategorial gleichsetzen, die in der personalen Lebenssphäre aus Weltoffen-

heit heraus eingerichtet werden. Nach der Grundlagendiskussion der 1920er Jahre tauchte dieses Problem falscher Gleichsetzungen dramatisch in der rassistischen Ideologie des Nationalsozialismus auf (Plessner 2001d), dann aber erneut auch in der gesamten Nachkriegszeit, in der dieser Kategorienfehler ideologiebildend fortwirkte (Plessner 1983j u. 2001b). Die Verschränkung von Umwelt und Welt im personalen Leben im Unterschied zur Umweltabhängigkeit von Tieren stand im Mittelpunkt des von Plessner organisierten interdisziplinären Philosophie-Kongresses 1950, an dem auch Biologen und Mediziner teilnahmen (Plessner 1983k), und der großen interdisziplinären *Propyläen Weltgeschichte* (1961), die von Golo Mann und Alfred Heuß herausgegeben wurde, die Plessner gebeten hatten, die philosophisch-anthropologische Einleitung in diese Weltgeschichte zu schreiben (Plessner 1983e).

Damit ergeben sich im Überblick drei Schwerpunkte in Plessners Auseinandersetzung mit Uexkülls Biologie, nämlich 1. die Überwindung darwinistischer Einseitigkeiten in der Ausarbeitung eines weiten Spektrums evolutionstheoretischer Erklärungsmöglichkeiten, ohne sich selber von der umgekehrten Vereinseitigung durch Uexküll abhängig zu machen, 2. Uexkülls berechtigte Kritik am Anthropomorphismus nicht mit einem Maximalanspruch seines eigenen Biologieverständnisses zu verwechseln, sondern sein Forschungsprogramm im Vergleich mit der Tierpsychologie auf einen Minimalanspruch zu begrenzen, und 3. den Tier-Mensch-Vergleich so umzustellen, dass biotische nicht mit soziokulturellen Umwelten gleichgesetzt werden, wie es in biologistischen Ideologien geschieht, während die Biologie aber als Wissenschaft einen philosophischen Weltbegriff voraussetze. Alle drei Schwerpunkte durchziehen alle Schriften Plessners, in denen er zwischen 1925 (Plessner 1982c) und 1965 (dem Vorwort zur zweiten Auflage von Plessner 1975) auf von Uexküll verweist, in verschiedener Kombination. Diese systematischen Schwerpunkte werden im Folgenden in der problemgeschichtlichen Reihenfolge der wichtigsten Schriften von Plessner zu Uexküll erörtert.

Die durchlaufende Systematik der Schwerpunkte ergibt sich aus Plessners durchgängig philosophischem Anliegen. Als Mitarbeiter von Buytendijk war Plessner zwar auch als empirischer und theoretischer Biologe tätig, so dass er diese Diskussionen aus teilnehmender Beobachtung verstehen konnte, aber er hat nicht darin sein originäres Anliegen gesehen. Plessner verhält sich zu Uexkülls Biologie nicht als Biologe, sondern als Philosoph der lebendigen Natur (Plessner 1975, 24, 26, 77). Er begründet eine „philosophische Biologie“ (ebd., III, 66, 76), auf deren Umweg eine „philosophische Anthropologie“ (ebd., IV, 30-36) gewonnen werde, um den anthropologischen Zirkel zu vermeiden. Diese Philosophie ziele auf die kategoriale Rekonstruktion qualitativer Erfahrungen

(d. h. Anschauungen) in der personalen Lebensführung ab, die Laien und Experten miteinander in einem aufgeklärten „Common Sense“ (ebd., XIX, XXII) teilen können. Die biologisch nötige Reduktion dieser Qualitäten auf experimentell Beobachtbares und Berechenbares stelle zwar einen verwertbaren Gewinn dar, könne aber nicht die Erfahrung von Qualitäten in der Lebensführung freier Personen ersetzen. Insofern lege die Philosophie des lebendigen Daseins jene „Voraussetzungen“ und „Vorbedingungen“ frei, die Biologie und ihre Anwendung in der Lebenswelt ermöglichen, wie umgekehrt die Biologie von diesen lebensweltlichen Kontexten durch methodische und theoretische Reduktion zugunsten der experimentellen und berechenbaren Reproduzierbarkeit der Phänomene befreie (Plessner 1975, 72, 88, 114, 301). Daher bräuchten beide Seiten, Biologie und Philosophie, ihre Kooperation (ebd., 65f., 116), in der keine Seite die andere ersetzen kann.

7.2 Leibliches Ausdrucksverhalten. Verweise auf Uexkülls Biologie in *Die Deutung des mimischen Ausdrucks* (1925)

In *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs* entwirft Plessner mit Buytendijk einen neuen philosophischen Zugang zu einer vergleichenden Verhaltensforschung, die möglich werde, wenn man „Verhalten“ nicht auf „behavior“ (Plessner 1982c, 79) reduziere, sondern auf alles öffentlich beobachtbare „Benehmen“ erweitere: „Zur Konstitution des Tierkörpers gehört, schon rein phänomenal, die Schicht des Verhaltens. Umwelt und Leib sind hier gegensinnig aufeinander bezogen, indem das Tier in seiner Ortsbewegung sich als Lebenszentrum gegen eine Außensphäre absetzt und mit ihr in Wechselbeziehung bleibt“ (ebd., 114). Im Unterschied zur tierlichen Verhaltenseinheit zwischen Organismus und ihm korrespondierender Umwelt seien aber die Verhaltensweisen von Menschen als Personen durch zusätzliche und Distanz gebietende Differenzen charakterisiert, weshalb sie in einer „Welt“ lebten: Die *Dinge* (aktionsrelative Konstanten in der Wahrnehmung) aus der *Umwelt* nehmen in der *Welt* den Charakter von *Gegenständen* an, d. h. eines *begrifflich* bestimmten Zusammenhangs zwischen dem sinnlich nicht gegebenen „Substanzkern“ und seinem sinnlich gegebenen „Eigenschaftsmantel“ (ebd., 115). Aber nicht nur auf Seiten des Objekts gebe es eine strukturelle Verdoppelung in die Differenz zwischen einer sinnlichen „Gegebenheit plus einen nicht aktuellen Ungegebenheitsrest“, sondern auch auf der Subjekt-Seite spalte sich das Bewusstsein in ein „mit sich in innerer Zwiesprache lebendes Ich“ (ebd., 114f.) auf. So stehe der Mensch als Person „in einer Umwelt, die nach der Ichseite wie nach der Esseite aufgebrochen in die Unendlichkeit einer *Welt*

weist“ (ebd., 114: Hervorhebung im Original). Dieser Stellung eines jeweils in sich verdoppelten Subjekts und Objekts entspreche die sprachliche Verbindung von Subjekt und Objekt im Verhalten: Im Verhalten von Personen werden sprachlicher Ausdruck und Sprachhandlung miteinander verbunden (ebd., 92f.).

Gleichwohl bedeute diese sprachliche Spezifik des Verhaltens von Personen in einer Welt nicht, dass sie aufhörten, sich als Lebewesen zu verhalten. So können die sprachlichen Zeichen als Stellvertreter für Ausdrücke, Gegenstände, Personen und deren Handlungen nicht die Ausdrücke und Handlungen von Organismen und Dingen *ersetzen*. Man dürfe nur nicht diese sprachliche Spezifik von personalem Verhalten in der Welt auf die Tier-Umwelt-Relationen übertragen. Uexkülls Kritik am „Anthropomorphismus“ (ebd., 80) sei berechtigt, ebenso seine Betonung der Eigengesetzlichkeit der Biologie gegenüber der Physik (ebd. 83). Aber seine Kritik erfolge vom Standpunkt des „Physiologen“ (ebd., 80), der die „moderne Tierpsychologie“ („die Untersuchungen Thorndikes, Morgans, Volkelts und Köhlers“ ebd., 116) aus den Möglichkeiten der vergleichenden Verhaltensforschung ausklammert. Richtig an der physiologischen Kritik des Anthropomorphismus sei, „dass ein belebter Körper zwar Wirkungen empfängt und ausübt, aber niemals *sieht* oder *greift*. Das kann allein ein Leib, d. h. ein lebendiger Körper, zu dessen Einheitsgestalt die *Richtung* auf die Gegenwelt einer gestalteten Umgebung mitgehört“ (ebd., 80: Hervorhebungen im Original). Für Plessner, so seine Grundbestimmung, die dann Maurice Merleau-Ponty wortwörtlich übernimmt, stellt der Leib die „Umweltintentionalität“ (ebd., 79) des Organismus in seinem Verhalten zur Umwelt dar (Merleau-Ponty 1966, 272).

Plessner entwirft philosophisch unter dem Titel des Leibes eine Möglichkeit, die Verhaltenseinheit von Subjekt und Objekt neu zu thematisieren. Diese Thematisierung liege *vor* der Aufspaltung der Untersuchung in *entweder* die Physiologie *oder* die Psychologie des Verhaltens. Er will gerade auf einen künftigen Zusammenhang zwischen Tier-Physiologie und Tier-Psychologie hinaus. Dafür knüpft er unter anderem an Uexkülls eigene Einsicht in den ganzheitlichen Charakter des Verhaltens von Organismen an. Uexküll spreche treffend von einer „Bewegungsmelodie“ (Plessner 1982c, 84) im Verhalten, um den ganzheitlichen Charakter der Tonfolge in den Folgeschritten einer Bewegungsrichtung gleichsam hörbar zu machen. Dieses musikalische Beispiel passe zur leiblichen Verhaltensschicht, weil es nicht zwischen der Realität der Bewegung in einem Bild und der sinnhaften Richtung dieser Bewegung als reiner Form trennt, sondern die „ursprüngliche Identität von Anschaulichkeit und Verständlichkeit auf Grund des Formcharakters der Bewegungsgestalten“ verdeutliche

(ebd., 83). Während Personen in ihrer Sprache, Mathematik und Logik klar unterscheiden können zwischen einem Anschaulichen, von dem man ein sinnliches Bild habe, und einem intentional Verständlichen, das man als solches nicht sinnlich wahrnehmen kann, zeichne sich das leibliche Verhalten gerade dadurch aus, dass es gegen die Trennung zwischen einem sinnlichen Bild für Reales und dessen geistigem Sinn im Ganzen „indifferent“ (ebd., 84) sei. Indem die reale Bewegung sinnlich bildhaft anhebe, entfalte sie auch schon ihre intentional sinnhafte Richtung wie eben in einer Melodie. „Entscheidend für die Möglichkeit des Armhebens oder des Gehens ist das Ergreifen und Eingreifen in die leibhaft gegebene Körpergestalt, die sowohl der physiologischen als auch der psychologischen Erklärungsrichtung vorausliegt“ (ebd.).

Man versteht die folgenden Indifferenzen, die laut Plessner der leiblichen Verhaltensschicht spezifisch sind, wenn man sich die Problemlage vor Augen hält, die durch den Nachweis der praktischen Intelligenz von Schimpansen durch die Tierpsychologie entstanden war: Wolfgang Köhler hatte gezeigt, dass Schimpansen im Rahmen ihrer erlernbaren Triebbefüllungen Intelligenz, d. h. die plötzliche Einsicht in eine neue Problemlösung, entwickeln können. Dabei handelte es sich um eine in das praktische Verhalten eingelagerte Intentionalität, die die Schimpansen nicht sprachlich (oder anders symbolisch) von ihrem Verhalten abheben konnten. Um diese Art und Weise von Umweltintentionalität im tierlichen Verhalten zugänglich werden zu lassen, dürfe man nicht, so Plessner, die sprachliche Reflexion über reine, d. h. nicht sinnlich erfahrbare Intentionalität im Gegensatz zum sinnlich erfahrbaren Verhalten auf die höher entwickelten Tiere anthropozentrisch übertragen. Man müsse die Umweltintentionalität im tierlichen Verhalten freischaufeln von den Dualismen, d. h. den exklusiven Entweder-Oder-Alternativen, die erst in der Moderne durch geistige Selbstreflexion entstanden und institutionalisiert worden sind.

Daher postuliert Plessner den Zugang zur Umweltintentionalität des Leibes, indem er diesen Untersuchungsgegenstand gegen die folgenden exklusiven Differenzen „neutralisiert“ (im Anschluss an und in Radikalisierung gegen Max Scheler: ebd., 127f.): Die leibliche Verhaltensschicht sei *nicht* entweder sinnlich oder geistig, *nicht* entweder physisch oder psychisch, *nicht* entweder objektiv oder subjektiv, sondern ursprünglich beides, nämlich die *lebendige* Verbindung zwischen Sinn und Geist, Physis und Psyche, Objekt und Subjekt im sich-Verhalten. Die leibliche Verbindung von Organismus und seiner Umwelt sei mehr

[...] als ein Inbegriff von Gestalten, obwohl sie sich immer in Gestalten darstellt, und deren Überschuss über das rein Gestaltmäßige als objektive Sinnhaftigkeit erscheint, so dass Anschauen und Verstehen an ihr eine gemeinsame Sphäre für die Betrachtung besitzen.

Was sich in der Schicht des Verhaltens abspielt, ist gegen die sphärentheoretischen Begriffspaare Sinnlichkeit und Geistigkeit, Physis und Psyche, Objektivität und Subjektivität indifferent. Nur das, was ein *Seiendes* ist, gehört irgendeiner dieser Sphären an. In der Schicht des Verhaltens jedoch erfassen wir den Inbegriff der Konstitutionsformen und – weisen alles Seienden: das Leben. (Ebd., 89: Hervorhebung im Original, siehe auch 125)

Diese Neutralisierung des Untersuchungsverfahrens für leibliches Verhalten klammert die Verselbständigung der Produkte moderner Reflexion ein. Sie führt aus der modernen Anthropozentrik heraus, in der sich das eigene Selbst als Selbstbewusstsein im eigenen Körperleib für primär hält (ebd., 116f.), da es sich von allem anderen durch dualistische Hebel abgespalten hat. Dagegen seien zwei Einsichten zu stellen: „1. Die Gewissheit der Du-Form und der Du-Realität ist gleichursprünglich mit, weil gegensinnig zu der Gewissheit der Ich-Form und der Ich-Realität; 2. Die Leibhaftigkeit ist nicht nur die Seins-, weil Auffassungsweise des eigenen Körpers durch den sich erlebenden Menschen, sondern der Seins- und Auffassungsmodus der Körper in der Schicht des Verhaltens oder das psychophysisch indifferente *Schema*, wonach Körperbilder von Subjekten füreinander und miteinander erst möglich sind“ (ebd., 125: Hervorhebung im Original). Diese beiden Einsichten würden möglich, wenn man *das Ich aus seiner falschen Verortung im eigenen Körper befreit und in die leibliche Zwischenschicht zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Subjekt und Subjekt verlegt*. Das Verstehen der Körperbilder müsse immer durch die jeweilige Situation, in der sie auftreten, ergänzt werden. Die Einklammerung der modernen Privilegierung des eigenen Selbst erfordere vor allem eine alternative Konzeption für die „Mitwelt“ von Personen, deren „Überindividualität“ und „Intersubjektivität“ (ebd., 128), die Plessner in dieser Schrift noch nicht ausführen konnte.

Diese philosophische Öffnung der Verhaltensforschung soll im leiblichen Ausdruck „Seinswerte“ und im leiblichen Handeln „Funktionswerte“ (ebd., 91) ermitteln, die strukturell, funktional und situativ variabel sind. Vom Standpunkt dieser Perspektive künftiger Verhaltensforschung schätzt Plessner Uexkülls mechanische Biologie als zu begrenzt ein: In der modernen Biologie habe Uexküll den Versuch unternommen, „alle psychischen Aktivitäten als Beziehungen von Innenwelt und Umwelt aufzufassen, wobei innerhalb einer konstanten Form sowohl der Umwelt wie auch des in sie eingepassten Organismus allein der Inhalt dieser Beziehungen bei den verschiedenen Tieren und beim Menschen wechseln soll.“ (ebd., 74) Aber eine „derartige Nivellierung nach dem Schema Merkwelt-Innenwelt-Wirkungswelt“ werde „niemals dem Bedeutungswechsel der Außenwelt, d. h. der Variabilität der inneren und äußeren Form und damit der Reizwerte gerecht.“ (Ebd.: Hervorhebung im Original) In der Tat hatte Uexküll seinen in der Form konstanten, allein im Inhalt variab-

len Funktionskreis anhand von wirbellosen Tieren mit gelegentlichem Vergleich niedrig entwickelter Wirbeltiere ausgeführt, ohne diesen Funktionskreis für höher entwickelte Wirbeltiere und den Menschen überzeugend durchführen zu können (siehe Uexküll 1973, 158 u. 198; Uexküll 2014, 63–65).

7.3 Plessners Auseinandersetzung mit Uexkülls Biologie in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928)

Das naturphilosophische Hauptwerk von Plessner enthält seine ausführlichste Auseinandersetzung mit Uexkülls Biologie. Erneut stimmt Plessner Uexkülls Kritik an „Anthropomorphismen“ im Allgemeinen zu, um die Biologie im modernen Sinne als eine streng „experimentelle Untersuchung“ zu ermöglichen. Dies bedeutete jedoch unter der *dualistischen* Voraussetzung, dass uns fremde Körper durch die allein sinnliche Wahrnehmung von außen zugänglich werden, während der direkte Zugang zum Psychischen eine „introspektive Selbstbeobachtung“ erfordere, eine eingeschränkte Lösungsrichtung:

Infolgedessen forderten Forscher wie Beer, Bethe und v. Uexküll eine objektive, alle Anlehnungen an psychologische Begriffe meidende Terminologie der Lebensforschung, Uexküll besonders statt Tierpsychologie Biologie als eine die objektiv kontrollierbaren Zuordnungen von Reiz und Reaktion im Bauplan des jeweiligen Tieres feststellenden Wissenschaft. Nicht die ewig verborgen bleibende Innenwelt der Tiere mit ihrem uns unzugänglichen Empfinden und Befinden, sondern die Umwelt, d. h. die jeweilig verschiedene Gestalt der Einheit derjenigen Momente, die für sie wirksam werden und auf die sie wirken können, sei das wissenschaftliche Programm des ‚Tierpsychologen‘. Keine Kryptopsychologie, sondern Phänologie des lebendigen Verhaltens: Erklärung des uns sichtbaren Gebahrens der Tiere aus sinnlich wahrnehmbaren Faktoren. (Plessner 1975, 63)

Plessner selbst geht es indessen um eine „Revision des cartesianischen Alternativprinzips im Interesse der Wissenschaft vom Leben“ (ebd., 63). Daher stellt er die Frage,

[...] ob man es beim Uexküllprogramm mit einem Maximal- oder Minimalprogramm zu tun hat. Wäre es ein Maximalprogramm, so müssten sich alle Fragen, welche die sogenannte Tierpsychologie aufgeworfen hat, als Probleme der Reiz- und Bewegungsphysiologie erledigen. Tatsächlich nimmt aber Uexkülls Biologie (Lebensplanforschung) das Programm gar nicht in diesem Sinne. Sie ist auf die Erforschung der für den Organisationstyp des betreffenden Tieres je charakteristischen Reize und Reaktionen beschränkt, nicht weil sie die Zielsetzung einer vergleichenden Psychologie (im Sinne des dogmatischen Mechanismus) ablehnt, sondern sie mit Rücksicht auf die mangelnden Mittel für undurchführbar hält. Sie stellt durchaus nicht in Abrede, dass sich dem Gedanken des ‚Lebensplans‘ noch eine andere Seite abgewinnen lässt. Nur bestreitet sie ihre *empirische* Erforschbarkeit, oh-

ne damit die Möglichkeit einer solchen (*nicht* empirischen) Untersuchung von vornherein abzuschneiden. (Ebd., 64: Hervorhebungen im Original)

Dies ergebe sich daraus, dass zur „Idee des Plans“ eine *Ganzheit* gehöre, „die mehr als die Summe der ihn realisierenden Faktoren“ darstelle, ohne dass es sich bei dieser Planmäßigkeit um einen „Zweck- und Zielcharakter“ handeln muss:

Lebensplan als Einheit der Reize, die erkennbar vom Organismus beantwortet werden, *und* eben seiner Antwortreaktionen kann darum nicht mit der Summe derartiger wahrnehmbarer Vorgänge identisch sein. Diese *an* den Vorgängen sichtbar werdende, selbst unsichtbare Einheit der Sphäre, die den vorgegebenen Rahmen für Reize *und* Reaktionen bedeutet, gehört damit weder dem Körper des Organismus noch der ihn umgebenden Welt allein an. Sinnes- und Bewegungsorgane können, wenn es solche ‚Pläne‘ gibt, nicht ‚vor‘ der Welt der Dinge sein, *für* die sie da sind – und umgekehrt. (Ebd.: Hervorhebungen im Original)

Mit dieser, nicht sinnlich wahrnehmbaren Ganzheit im jeweiligen Lebensplan wird für Plessner der Weg frei zu jenen Kategorien einer *philosophischen* Biologie, die die impliziten Voraussetzungen der *empirischen* Biologie explizieren. Solche „Kategorien“ ermöglichen empirische „Begriffe“, in denen die vorausgesetzte Ganzheit des Lebendigen analysiert werden kann, ohne in die Resultate der Analyse zu zerfallen (ebd., 116).

Jede empirisch feststellbare Eingepasstheit des Organismus in die Umwelt, Angepasstheit der Umwelt an den Organismus, weist eben auf übergreifende, Lebenssubjekt und Welt gleichmäßig beherrschende Gesetzmäßigkeiten hin. Dass keines der beiden Glieder dieses Gegenseitigkeitsverhältnisses den Vorrang vor dem anderen hat, lässt sich jedoch selbst nicht mehr empirisch begreifen. (Ebd., 64f.)

Mit „Gesetzmäßigkeit“ ist keine im Sinne einer Kausalerklärung gemeint, sondern eine solche des Verstehens anschaulicher Tatbestände im Ganzen:

Kategorien sind demnach Formen, die weder dem Subjekt noch dem Objekt allein angehören und sie vermöge ihrer Neutralität zusammenkommen lassen. Sind Bedingungen der Möglichkeit des Übereinkommens und der Eintracht zweier wesensverschiedener und voneinander unabhängiger Größen, so dass diese weder durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind noch direkt aufeinander Einfluss haben. (Ebd. 65)

Breche man hingegen mit dem cartesianischen Alternativprinzip, brauche man nicht mehr das Bewusstsein vom Standpunkt des Selbstbewusstseins zu analysieren und im Resultat dieser Analyse das Bewusstsein „als eine unsichtbare Kammer oder Sphäre, als ein unräumliches Pendant zum räumlichen Gehirn“ aufzufassen, „das mit diesem immerhin die Binnenexistenz im Kopf hinter den

Sinnesorganen gemeinsam habe“ (ebd.). Die Tierintelligenz und auch das vorreflexive Bewusstsein von Menschen zeige, dass Bewusstsein „nicht Selbstbewusstsein“ (ebd.) zu sein brauche. „In Wirklichkeit ist die Sache gerade umgekehrt“ zu der Verdinglichung des Bewusstseins in einer Kammer, die im Kopf liegen soll: „nicht ist das Bewusstsein in uns, sondern wir sind ‚im‘ Bewusstsein, d. h. wir verhalten uns als eigenbewegliche Leiber zur Umgebung“ (ebd.). Mit der Verlegung des vorreflexiven Bewusstseins in das leibliche Verhalten befreie man auch die Tierpsychologie von der Fehlorientierung, durch eine Introspektion in die Psyche der Tiere gelangen zu müssen.

Dementsprechend kümmert sich die junge Wissenschaft der Tierpsychologie nicht um Erlebnisse, sondern sucht sich als eine Lehre vom tierischen Verhalten, seinen Formen und Faktoren, zu entwickeln. Zwischen der Scylla anthropomorphisierender Seelenschilderung von Klugheit, Treue und Liebe und der Charybdis des Uexküllprogramms, das alle Bewusstseinsforschung in Verruf erklärt, führt eine schmale Straße. Sie vermeidet auf diese Weise sowohl den aus Objektivitätsdrang überängstlichen und ganz in der physiologischen Reiz-Reaktionsschematik befangenen ‚Behaviorismus‘, [...] als auch die unkritische Allbeseelungs- und Vermenschlichungsromantik der Laien. (Ebd., 68)

Zusammenfassend würdigt und begrenzt Plessner daher Uexkülls Forschungsprogramm wie folgt:

Uexküll war der erste, der das Verhältnis Organismus-Umwelt als Arbeitsgebiet einer zur Vernunft gebrachten Tierpsychologie (Biologie, Lebensplanforschung) proklamierte. Die junge Wissenschaft ist jedoch insofern über ihn hinausgegangen, als sie dieses Verhältnis (im Gegensatz zum ‚Kantianer‘ Uexküll) in seiner Lebendigkeit und Verständlichkeit zu erfassen strebt und nicht mehr die physiologischen Bedingungen, an die sein Zustandekommen geknüpft ist, mit dem Gesamthabitus des Benehmens der Tiere identifiziert. W. Köhler, dem wir die hervorragenden Untersuchungen über Intelligenz der Anthropoiden verdanken, David Katz und F. J. J. Buytendijk treiben wohl am entschiedensten Tierpsychologie in dieser Richtung: mit vollem Bewusstsein der rein bildmäßigen Natur der Basis dieser Wissenschaft, von dem reinen Phänomencharakter des ‚Verhaltens‘. (Ebd., 69)

Da das lebendige Benehmen mindestens Gestaltcharakter habe und „nur im Habitusbild gegeben“ sei, müsse es vor allem im Falle „niederer Tiere“ nicht unmittelbar verständlich sein. Die experimentelle Methodik schließe eine „physiologische Beobachtungskontrolle“ ein, „aber gerichtet auf die Bildeinheiten lebendigen Verhaltens“ (ebd.).

Nach dieser Einschätzung von Uexkülls Beitrag zur Forschungslage in der Biologie entfaltet Plessner seine eigene Naturphilosophie. Da er in ihrer Durchführung stellenweise auf Uexküll zurückkommt, muss zunächst der naturphilosophische Kontext dieser Stellen verdeutlicht werden, um die Bemerkungen zu Uexküll verstehen zu können.

Plessners kategoriale Unterscheidung lebender Körper von anorganischen Körpern erfolgt ganz unabhängig von Uexküll. Ihr gemäß *leben* Körper *insofern*, als sie in ihrem Verhalten ihre eigene Grenze *vollziehen* (ebd., 103f.). Sie gehen aus sich heraus in ein Medium oder Umfeld hinaus und von dort und dann zurück in sich. Dieser Vollzug des Grenzüberganges werde in der Anschauung durch Sinnrichtungen fassbar, die *zwischen* dem Raum und der Zeit im physikalischen Sinne und der Raum- und Zeitlosigkeit rein geistiger Gehalte liegen. In dieser *Raumhaftigkeit* entfalte sich der Sinn einer Bewegung, in dieser *Zeithaftigkeit* erfülle sich der Sinn einer Bewegung (des Beutefangs, der Flucht etc.). Da aber diese Anschauung bloßer Schein sein könnte, wird sie nicht nur phänomenologisch untersucht, sondern auch hermeneutisch in der Ontologie des lebendig Seienden verstanden: Unter welchen ontologischen und ontischen Bedingungen kann diese Anschauung im sich-Positionieren des Körpers wirklich sein (ebd., 122, 129)? Um diese Frage beantworten zu können, deduziert Plessner seine philosophischen Kategorien so, dass sie den qualitativen Gehalt der Anschauungen von Lebewesen explizieren und gleichzeitig empirische Begriffe der Biologie ermöglichen. Dazu gehören zunächst die wesentlichen Struktur- und Funktionsbedingungen der dynamischen Realisierung der eigenen Grenze, d. h. der „Prozesscharakter und die Typenhaftigkeit“ (ebd., 132) des lebendigen Seins, der „Entwicklungscharakter des lebendigen Prozesses“ (ebd., 138). Sodann folgen die Bedingungen der „statischen Realisierung“ der eigenen Grenze im „Systemcharakter des lebendigen Einzeldinges“ (ebd. 154f.), seiner „Selbstregulierbarkeit“ (ebd., 160) und seiner „Organisiertheit“ (ebd., 165).

Unter den statischen Realisierungsbedingungen müsse man, so Plessner, zwischen zwei Weisen unterscheiden, in denen das Ganze in den Teilen eines lebendigen Einzeldinges vertreten werde: „Das Ganze des lebendigen Körpers ist unmittelbar selbst in seinen Teilen potentiell vorhanden. Diese seine Form der Vertretung heißt das harmonisch äquipotentielle System“ (ebd., 168), das Plessner unter Verweis auf die von Hans Driesch behandelten Phänomene der Selbstregulation darstellt. Dabei hält er wie schon früher (und so auch Uexküll) Drieschs Annahme, bei der Entelechie handle es sich um einen Naturfaktor, für vollkommen unnötig: „An Stelle der Entelechie als Naturfaktor tritt Entelechie als Seinsmodus entsprechend jener Grenzbedingung, die sich selbst noch verstehen lässt, obzwar für sie keine physikalische Charakterisierung („Erklärung“) gegeben werden kann“ (ebd., 146). Das Ganze sei aber nicht nur *unmittelbar* als *Potenz* (Vermögen) in den Teilen vorhanden, sondern auch *vermittelt* als *Aktualität*: „Diese seine Form der Vertretung liegt vor in der harmonischen Divergenz spezialisierter Organe“ (ebd., 168). Diese Form erläutert Plessner unter Verweis auf Uexküll, der unter *Organisation* „den Zusammenschluss verschiedenartiger

Elemente nach einheitlichem Plan zu gemeinsamer Wirkung“ verstanden habe (ebd., 170; vgl. Uexküll 2014, 184–187).

Plessner hält diese systemtheoretische Konzeptualisierung des Problems, wie es aktual zur Vergegenwärtigung des Ganzen in den Organen kommen kann, nämlich durch Vermittlung im Bauplan der Verhaltensfunktionen, für angemessen, um die statischen Realisierungsbedingungen der eigenen Grenze aufzuklären:

Das Ganze des Organismus ist nicht nur logisch, sondern ontologisch jener doppelten Abhebung von ihm als physischem Körper fähig, ja, er konstituiert sich geradezu in und mit dieser Abhebung, die in den Worten ‚zu‘ und ‚nach‘ gefasst wird. Erst als Einheit von Zweck und Mittel ist der lebendige Körper Ganzheit oder autonomes System. (Plessner 1975, 171)

Umso wichtiger wird dann die Frage, wie die Organisation „nach“ einheitlichem Plane und „zu“ gemeinsamer Wirkung in den Sinnrichtungen der Raumhaftigkeit und der Zeithaftigkeit verstanden werden kann. Im Unterschied zur Reversibilität der Richtungen im physikalischen Raum und der physikalischen Zeit gebe es für die Leibrichtungen der Lebewesen in ihrer Raumhaftigkeit und Zeithaftigkeit eine Irreversibilität. Für einen bestimmten Leib sind sein Vorne und Hinten, sein Links und Rechts, sein Unter und Über ihm, seine Altersstufen im Ganzen nicht umkehrbar, sondern unumkehrbar. Dies bedeute in der Richtung seiner Zeithaftigkeit eine Fundierung aus der Zukunft in die Gegenwart und Vergangenheit, also eine Umkehrung der kausalen Sukzessionsfolge aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft (vgl. ebd., 176). In seinen Potenzen sei das Sein des lebendigen Körpers ihm selber so vorweg, dass es situationsspezifisch aktualisiert werden könne, indem die Erfüllung des Bezuges zum Modus der Gegenwart durch die Erfüllung des Bezuges zum Modus der Zukunft bedingt werde (ebd., 177).

In Rückbindung von der Zukunft her steht der lebendige Körper, ihm selber vorweg, d. h. Zweck, seinem dauernden Übergehen vom Noch nicht ins Nicht mehr *entgegen* oder beharrt. Das abstrakte Jetzt zwischen Zukunft und Vergangenheit eignet sich nicht mehr zum Schema seiner Existenz, sondern nur die konkrete Gegenwart, deren Differential der *Augenblick* ist, Einheit von Zukunft und Vergangenheit. Darum *hat* weiterhin der lebendige Körper, in Rückbindung das ihm selber Nachseiende, eine Vergangenheit. (Ebd., 180: Hervorhebungen im Original)

In der Auseinandersetzung mit der Theorie der natürlichen Evolution geht es Plessner um die Aufdeckung der kategorialen Voraussetzungen für die biologischen Begriffe *Anpassung* und *Selektion*: Um hier und jetzt in einer bestimmten Situation von einer aktuellen Anpassung sprechen zu können, müsse man struk-

turell und funktional eine „Angepasstheit“ in dem Verhältnis zwischen dem Organismus und seiner Umwelt voraussetzen (ebd., 200–205). Auch das aktuelle Selegieren hier und jetzt erfolge nicht *ex nihilo*, sondern unter der Voraussetzung einer Selektivität in struktureller und funktionaler Hinsicht (ebd., 211–216). Zudem können sowohl Anpassung/Angepasstheit als auch Selektion/Selektivität von beiden Seiten aus, sowohl vom Organismus als auch seiner Umwelt her, verstanden werden. Erst dank dieses Kategoriennetzes und der in ihm möglichen Erfüllungsrichtungen fallen einem die *Einschränkungen im Züchtungsmodell Darwins* auf, in dem sich der Organismus an die Umwelt anpassen soll (nicht umgekehrt) und der Organismus von der Umwelt selegiert werden soll (nicht umgekehrt) (ebd., 206). Plessner denkt den Rahmen des philosophischen Kategoriennetzes als ein Spektrum an strukturell-funktionalen Spielpotentialen, des Ein-Spielens und der Eingespieltheit in beide Richtungen, sowohl des Organismus auf die Umwelt als auch umgekehrt der Umwelt auf den Organismus.

Im Rahmen dieses Kategoriennetzes kommt Plessner auch auf Uexkülls Biologie zu sprechen. So schreibt er, ganz im Sinne Uexkülls, von der „Eingepasstheit des Organismus in die Umwelt“ und der „Angepasstheit der Umwelt an den Organismus“ (ebd., 64; vgl. Uexküll 1973, 319–321; Uexküll 2015, 169). Uexküll habe zwar in seinen Lebensplanformen die „primären Harmonien“ an Eingepasstheit sehen gelehrt, aber nicht ohne „damit dem entgegengesetzten Extrem einer absoluten Angepasstheit des jeweiligen Lebenssystems, einer biologischen Monadologie gewissermaßen [...] zuzuneigen“ (Plessner 1975, 207). Die struktur-funktionale Angepasstheit in der Form des Verhaltens ersetze nicht die aktuelle Anpassung im Verhalten hier und jetzt angesichts eines bestimmten Inhalts. Der Organismus bleibe bei aller „Geborgenheit gefährdet. Das Positionsfeld oder das Milieu ist wesensmäßig Schauplatz von Kämpfen und Sphäre des Schutzes“ (ebd.). „Vorgreifend in der Form, suchend im konkreten lebendigen Akt nach Kontakt mit dem Medium, angepasst-anpassend spielt sich das Leben des Organismus im Verhältnis zum Umfeld ab. Dabei lässt sich die Form vom konkreten Einzelinhalt nicht lösen“ (ebd.). Auch könne man „die Fülle der Baupläne nicht aus der Bauplangesetzlichkeit überhaupt“ entwickeln, diese Fülle setze vielmehr eine „spielerische Willkür“ im Leben voraus: „Das belebte physische Ding trägt an sich die ordnungsschaffenden Bedingungen, die mit dem begonnenen Spiel selbst hemmend und fördernd ins Spiel treten“ (ebd., 170). Im Gegensatz zu Plessner endet Uexkülls theoretische Biologie in einer „überwältigend großen Planmäßigkeit“, der „alle Pläne“ angehören sollen (Uexküll 1973, 342; Uexküll 2014, 237).

Die geschlossene Organisationsform des Tieres zeichne sich, gegenüber der offenen Organisationsform von Pflanzen, dadurch aus, dass nervöse Zentren den Gegensatz zwischen sensorischen und motorischen Organen zur Einheit vermitteln. Die Ermöglichungsbedingung für das Realsein dieser geschlossenen Form habe Uexküll in seinem „Funktionskreis“ verständlich gemacht, sowohl morphologisch und damit ontogenetisch als auch physiologisch (Plessner 1975, 230), weshalb Plessner auch Uexkülls Schema des Funktionskreises modifiziert übernimmt (ebd., 248). Aber Uexkülls Unterscheidung zwischen Merken und Wirken setze kategorial einen Leib voraus, der sich etwas merken und etwas bewirken kann (ebd., 231). Uexküll bleibe bei der *physiologischen* Verdoppelung des Körpers stehen, die durch die Repräsentation der Organe im Zentralorgan entstehe, weil er die Beschreibung der *psychischen* Innenwelt der Tiere für empirisch unmöglich halte. Demgegenüber gelte es aber zu erkennen, dass „der positionale Gegenwert jener physischen Trennung in eine das Zentrum mit enthaltende und eine vom Zentrum gebundene Körperzone“ (ebd., 237) im Doppelaspekt des tierlichen Verhaltens von außen (nicht in der für innen gehaltenen Psyche) liegt. *Nicht als Gesamtkörper* (einschließlich des Zentralorgans), sondern *nur als Leib* (als vom Zentralorgan abhängige Körperzone) könne das Tier zu dem „Subjekt des Habens“ oder einem „Selbst“ werden, d. h. handeln (ebd., 237f.), d. h. den Zusammenhang zwischen Merken und Wirken zustande bringen. Plessner vermeidet daher in seiner Modifikation von Uexkülls Schema den Ausdruck „Innenwelt“ ganz, weil es auch ihm nicht um die Erforschung einer inneren Psyche geht. Zudem ersetzt er Uexkülls Ausdrücke „Merkwelt“ und „Wirkungswelt“ durch „Merksphäre“ und „Wirkungssphäre“, weil er in dem Ausdruck „Sphäre“ Uexkülls Gedanken von der Einheit zwischen Subjekt und Objekt gewahrt sieht, ohne Uexkülls Fehlidentifikation von „Welt“ mit „Umwelt“ zuzustimmen (ebd., 248).

Was Uexküll das „Gegengefüge“ in dem „Objekt“ der Umwelt (Uexküll 2014, 45) nennt, durch das die Wirkungsträger und die Merkmalsträger überhaupt zu ein und demselben Objekt gehören können, dient Plessner als Ausgangspunkt für eine weitere Problematisierung von Uexkülls Annahmen. Um wie Uexküll sagen zu können, dass der Wurm nur Wurmdingen in seiner Umwelt begegnen könne, bedürfe es eines biologischen Beobachters, der die Einheit des Objekts als desselben Trägers von verschiedenen Merkmalen und Wirkungen feststellen kann. Uexküll könne die Einheitlichkeit dieses Gegenstandes nicht aus der „Gegenwelt“ des Tieres heraus entwickeln, in der laut ihm selbst gerade nicht die Umwelt gespiegelt werde, sondern der Spiegel der Gegenwelt selber den Ausschlag gebe. Es handele sich also nur um eine „Projektion“ der tierlichen „Gegenwelt“ auf das „Gefüge“ von Objekten in der Umwelt (ebd.,

169). Plessner lehnt diesen „zoologischen Idealismus“ von Uexküll klar ab, weil er an die Stelle eines welt schöpferischen Bewusstseins (Henri Bergson) nur „eine welt schöpferische Organisation“ setze (Plessner 1975, 259). Demgegenüber vertritt Plessner die Relation der „Koexistenz“ von Organismus und Umwelt (ebd., 258): an „dieser Relation besitzt kein Glied über das andere Übergewicht“ (ebd., 259). Plessner hält dem Konstruktivismus, hier im Falle Uexkülls in der Gestalt des Bauplans, *nicht* den Standpunkt der „Abbildung“ von Objekten entgegen, sondern den Standpunkt der strukturalen und funktionalen „Entsprechung“ zwischen dem Bewusstsein der Tiere und ihrer Umwelt (ebd., 260). Plessners „Korrelationsstufentheorie von Lebensform und Lebenssphäre“ (ebd., IV) verbindet durchgängig eine Art von Konstruktivismus mit der entsprechenden Art von ontologischem Realismus in der Art und Weise des sich-Ausdrückens: „Der Mensch kann nur erfinden, insoweit er entdeckt“ (ebd., 321).

Für Plessner unterschätzt Uexküll die psychischen Leistungen des Bewusstseins höher entwickelter Tiere, weil er sich an die damalige „Unkenntnis“ in der Neurophysiologie halte (siehe Uexküll 2014, 308). Uexküll berücksichtigt zwar in seiner theoretischen Biologie die für Lernprozesse wichtige Art der „kontrollierten Handlung“: „Es stellt sich dabei die Notwendigkeit heraus, die Tätigkeit der eigenen Effektoren durch die eigenen Rezeptoren zu kontrollieren. Die kontrollierte Handlung ist eine Erfahrungshandlung, die nicht zum Reflex wird“ (Uexküll 1973, 307). Aber während Uexküll diese Handlungsart an Menschen erklärt, ist sie für Plessner längst an Menschenaffen sicher nachgewiesen. Er nennt den zentralnervösen Anschluss der Aktionen eines Tieres an sein eigenes Sensorium, so dass es seine Handlung kontrollieren kann, den „Ringschluss des sensomotorischen Funktionsspiels“, dem im Verhalten das „Auftreten von Dingen im Merkfeld entspricht“ (Plessner 1975, 255). Dieser Ringschluss im Zentralorgan des Gehirnes stelle die physiologische Bedingung dafür dar, dass das Tier „seine Bewegungen im Umfeld“ merkt, mithin sich als seinen Leib in der von ihm selbst eingenommenen Zone merkt, wodurch das Umfeld mit eigener Grenze von seinem Leib abrückt und eine „Struktur“ bekommt, nämlich die Struktur von Dingen, die Merkmale und Wirkungen tragen. Das Umfeld des Tieres werde so zu einem „Signalfeld und Aktionsfeld in Einem“ (ebd., 252), was Uexkülls Schema vom Funktionskreis eigentlich voraussetze, ohne es selber für höhere Tiere erklären zu können.

Uexküll werte dieses Potential, dass „der Kreis der sensomotorischen Funktionen“ im „Zentralorgan noch einmal geschlossen“ (ebd.) wird, noch unter dem Primat aus, dass so Sensorik und Motorik besser, weil im Erlernen plastischer miteinander verbunden werden können. Für Plessner ist aber das Gehirn schon neurophysiologisch gesehen nicht nur eine bessere Möglichkeit, Sensorik

und Motorik hier und jetzt miteinander zu verbinden, was er bereits den niedrigeren, weil dezentral organisierten Tieren zuspricht. Für Plessner ist das Gehirn hingegen vor allem ein *Potential dafür, diese Verbindung auch zu unterbrechen*, was sich gerade bei höher entwickelten Säugern zeige. Denke man die Zentralisierung (statt Dezentralisierung des Nervensystems) in der Schließung der Organisationsform gegenüber der Umwelt konsequent zu Ende, dann verselbständige sich das Gehirn (Neokortex) gegenüber seinen sensorischen und motorischen Funktionen: Das Gehirn sei neurophysiologisch gesehen das Korrelat gerade für „die *Unterbrechung, Hemmung, Pause* (zwischen Reiz und Reaktion), welche positional das Sein eines Selbst in Mittelstellung, d. h. sein ‚gegen etwas im Umfeld‘ Sein oder seine Anschauung von Etwas *ist*“ (ebd., 260f.: Hervorhebungen im Original). Eben diese Unterbrechung oder Pause im aktuellen Verhaltensvollzug ermögliche dem Tier auch, seine gegenwärtigen Erlebnisse zu sieben, sich etwas vorzustellen, was noch nicht da ist (ebd., 268), und ein Gedächtnis für die ihm relevanten Fragmente seiner Vergangenheit auszubilden (ebd., 284).

Obwohl Uexküll das Bewusstsein der Tiere von Dingen, ihrer Griffigkeit, Konstanz und Haltbarkeit, unterschätze, weil er eine Hirnphysiologie des Korrelates dafür nicht sehe, habe er doch zurecht auf die Bedeutung von „Gleichgewichtsorganen“ aufmerksam gemacht, die es dem Organismus ermöglichen, ein eigenes raumzeitliches Koordinatensystem gegenüber seiner Umwelt auszubilden (ebd., 257). Im Ganzen gesehen ist Plessner davon überzeugt, dass eine *Hirnphysiologie der Pausen in der Verbindung von Sensorik und Motorik* zur „objektiven Disziplinierung der Interpretationen“ in der Tierpsychologie beitragen wird:

Je differenzierter Rezeptoren und Gehirn, desto vielfältiger die anklingenden Erregungen, desto mannigfaltiger die Pausen und damit die Struktur des Positionsfeldes. Nervöse Erregungen des sensorischen (und motorischen) Apparates schaffen dem Lebewesen nur die jeweiligen Gelegenheiten, jene Mittelstellung einzunehmen, als welche und in welcher sein bewusstes Leben sich abspielt. (Ebd., 261)

Zum Abschluss entwickelt Plessner seine Unterscheidung zwischen der *Umwelt* von Tieren in dem, was er die *zentrische Positionalität* nennt, und der *Welt* von Menschen oder anderen personalen Lebewesen in dem, was er kategorial als die *exzentrische Positionalität* bezeichnet, ohne noch einmal speziell auf Uexküll Bezug zu nehmen, wohl aber, um die Voraussetzung zu explizieren, die die Biologen machen müssen, ohne sie als Biologen einholen zu können. Dieses Problems war sich Uexküll in dem Schlusskapitel seines Buchs *Umwelt und Innenwelt der Tiere* bewusst, das den Titel *der Beobachter* trägt; womit der Bio-

loge gemeint ist, der außerhalb der Umwelt der Tiere steht (Uexküll 2014, 233). Einerseits erscheint die Weltauffassung des Biologen als eine Voraussetzung dafür, dass er die Umwelt der Tiere als einen Ausschnitt daraus erkennt: „Jede Umwelt eines Tiers bildet einen sowohl räumlich wie zeitlich, wie inhaltlich abgegrenzten Teil aus der Erscheinungswelt des Beobachters“ (ebd., 236). Andererseits soll aber die Welt des Menschen, darunter des Biologen, auch nur die Umwelt eines Lebewesens sein: „Die Erscheinungswelt eines jeden Menschen gleicht ebenfalls einem festen Gehäuse“, nämlich wie schon die Umwelt des Tieres ein „undurchdringliches Gehäuse“ für es sei, „das ihn von seiner Geburt bis zum Tode dauernd umschließt“ (ebd., 237). „Das gleiche gilt für die Erscheinungswelt des Beobachters, auch diese schließt ihn, da sie seine Umwelt darstellt, völlig vom Universum ab“ (ebd.).

Es bleibt bei Uexküll offen, wie man dieses sich-Gleichen von Umwelt und Welt verstehen soll: Handelt es sich nur um ein lebensphilosophisch bekennendes Gleichnis zwischen Menschen und Tieren, die vor der Natur alle gleich sind, das aber offenbar doch nur Menschen, nicht Tiere ziehen können; oder soll die Biologie für das Vergleichen von Umwelt und Welt wirklich einen Maßstab entwickeln, der sich empirisch und rechnerisch realisieren lässt, wengleich Uexküll selber dies nicht zu leisten vermag? Für Plessner stellt ein derart biologischer Vergleichsmaßstab klar einen kategorialen „Kardinalfehler“ dar, an dem gemessen der Mensch höchstens als „gesundes“ oder als „krankes Tier“, als „Raubtier“ oder als „Haustier“ erscheine, ohne die Spezifik seiner personalen Lebenssphäre erfassen zu können (Plessner 1975, 315, 318).

Plessner nennt eine Lebenssphäre genau dann eine exzentrische Positionalität, wenn in ihr die Exzentrierung von der Konzentrik des Leibes wirklich möglich wird (ebd., 307). Die Konzentrik des Leibes ist auf die „Konvergenz“ mit etwas in seinem Umfeld ausgerichtet (ebd., 291f.). Die Mitte der zentrischen Positionalität liegt da und dort, wo und wann sich das leibliche Verhalten in der Begegnung mit etwas in der Umwelt erfüllt, z. B. wenn der Hund sein Bällchen zum Apportieren gerade schnappt. Exzentrierung dieser Mitte erfordert, eine Distanz von ihr zu gewinnen, aus der man diese Mitte als Gegenstand erkennen kann. Plessner nennt den Standpunkt, der *außerhalb* der leiblichen Einheit zwischen dem Organismus und der Umwelt liegt, den der „Person“ (ebd., 293). Sie kann ihren Organismus als Körper verwenden, d. h. instrumentieren und als Medium gebrauchen, um die leibliche Einheit ihres Organismus mit etwas in der Umwelt herbeizuführen. Dafür muss die Person aber in einer Mitwelt mit anderen Personen stehen können, die ihren Geist teilen. Der Geist stellt das *Nichts* von Bestimmungen in der physikalischen Raumzeit dar und das *Nirgendwo* und *Nirgendwann* von Bestimmungen in den leiblichen Sinnrichtungen. Dadurch

wird der Kontrast möglich zwischen dem, was sinnlich gegeben ist, und dem, was es begrifflich bedeutet, ein Kontrast, der in Symbolen kulturell in Verbindungen ausgelegt wird. Vom Standpunkt der geistig geteilten Mitwelt können die Personen interpretieren, wie sie sich in ihrer Außenwelt, d. h. in der physikalisch reversiblen Raumzeit und der leiblich irreversiblen Raum- und Zeithaftigkeit, und in ihrer Innenwelt, d. h. in ihrer Gegenstandsstellung und in ihrer Selbststellung, wirklich verhalten sollten, müssten und könnten. Da Personen als Glieder einer geistig geteilten Mitwelt nicht aufhören, Lebewesen zu sein, d. h. Körper zu haben und Leib zu sein, müssen sie die Welt, die sie sich geistig eröffnet haben, auf künstliche und geschichtlich vermittelte Weise einrichten. Für die personale Lebenssphäre ist wesentlich ihr geschichtlicher Aufgabencharakter, den Plessner in drei anthropologischen Grundgesetzen erläutert: dem der „natürlichen Künstlichkeit“ (ebd., 309), dem der „vermittelten Unmittelbarkeit“ (ebd., 321) und dem des „utopischen Standorts“ (ebd., 341, siehe ausführlich Krüger 2017c und im vorliegenden Band 3. Kapitel).

7.4 Die geschichtliche Verschränkung von soziokultureller Umwelt und Welt im personalen Leben und die Öffnung biotisch geschlossener Umwelten (1938–1961)

Plessner wiederholt seinen Grundstandpunkt in den verschiedensten Diskussionen von 1938 bis 1961: „Jede biologische Umweltinterpretation muss in letzter Instanz auf einem außerbiologischen Weltbegriff ruhen“ (Plessner 1983j, 59). Die biologische Erkenntnis von tierlichem Verhalten in bestimmten Umwelten erfolgt nicht innerhalb dieses tierlichen Verhaltens, sondern setzt einen Abstand von diesem Verhalten voraus, um es als Gegenstand thematisieren zu können. Diese „Konzession“ an den menschlichen Weltbegriff müsse auch Uexküll erlauben, wenn er als Biologe schildere, „wie er durch Fliegen-, Spinnen-, Hundeaugen und mit Fliegen-, Spinnen- und Hundeinteressen die Welt sieht“: „Nur weil sie Welt, nicht bloß Umwelt ist, gibt die menschliche Welt den konstanten Hintergrund ab“ (ebd.). Dem stehen aber die Aussagen innerhalb der Uexküllschen Biologie entgegen:

Mit diesem Gedanken eines Pluralismus der Umwelten, der einen Pluralismus der biologischen Wertmaßstäbe einführt, den Gedanken des Fortschritts, der steigenden Anpassung an die eine einzige Umwelt unmöglich macht, die Intelligenz relativiert, wird natürlich auch die Sonderstellung des Menschen in der Natur hinfällig, wenn die Welt, in der der Mensch lebt, nichts anderes als die Umwelt des menschlichen Bauplans ist. (Ebd.)

Die Sonderstellung des Menschen in der Natur beruht für Plessner darauf, dass die Gattung der Menschheit am *logos*, d. h. an einer geistigen Mitwelt teilhat, die es gestatte, die personalen Verhaltensweisen „vernünftig“ (ebd., 55) und im Zeichen selbstzweckhafter wie zweckfreier Liebesbeziehungen auszubilden (Plessner 2001d, 167). Man dürfe dieses geistige Selbstverständnis des Menschen in einer Welt nicht mit der „instinktgebundenen Intelligenz“ von Tieren verwechseln, d. h. mit einem Verhalten, das zwar „für Korrekturen durch Erfahrung offen ist“, sich aber „auf eine jeweils spezifische Umwelt“ erstreckt, „in deren Konstellationen sie Einblick gewährt“ (Plessner 1983j, 56). Im Unterschied zur instinktgebundenen Intelligenz für *biotisch spezifische Umwelten eröffne der geistig-allgemeine Abstand von Körpern und Leibern eine Welt von sprachlich-symbolisch darstellbaren Potentialen, in deren Rahmen und aus deren Hintergrund es gelte, „eine künstliche Umwelt zu schaffen“* (ebd., 63). Diese geschichtliche Aufgabe setze ein „Nichtfestsitzen des Menschen“, der an keine biotisch spezielle Umwelt mehr vorangepasst sei, voraus und erfordere die „Fähigkeit der Ausschaltung und der Unterbrechung des biologischen Zusammenhangs“ in dem „Umkreis von Trieben und Instinkten“ (ebd., 64). Dieser Sonderstellung des Menschen in der Natur kommen biologische Einsichten über den Menschen entgegen: So habe L. Bolk die bleibende Ähnlichkeit von Menschen mit dem fötalen Stadium anderer Anthropoiden und das lange Kindheits- und Jugendstadium von Menschen hervorgehoben. P. Alsberg habe die Ergänzung und Ersetzung natürlicher durch künstliche Organe, insbesondere durch Sprache, beim Menschen herausgearbeitet (ebd., 60, 62f.). „Fundamental verstanden ist der Mensch der Emigrant der Natur, die keine Heimat von Natur hat, sondern nur insoweit, als er sie sich erobert und mit allen seinen geistigen Kräften des Gedankens und des Herzens an ihr festhält“ (ebd., 64).

Plessner versucht, aus dem falschen Gegensatz zwischen nur geschlossener Umwelt und allein offener Welt herauszuführen: „Die heute übliche Zuordnung geschlossener Umweltbindung zum Tier und der Weltoffenheit zum Menschen macht sich die Sache zu einfach“ (Plessner 1983e, 182). Die Eröffnung von Welt lasse sich nicht ohne die Einrichtung einer künstlichen Umwelt stabilisieren, die ihrerseits von den irdischen Lebensbedingungen abhängig bleibt. Personale Lebewesen würden im Unterschied zu Engeln, die wohl in reiner Weltoffenheit existieren mögen (ebd., 187), von Körpern und Leibern abhängig bleiben, indem sie in ihnen etwas und jemanden, also geistige Gehalte, darstellen. Unter dem Zwang im personalen Leben, „sich der offenen Wirklichkeit zu stellen und ihrer Unvorhersehbarkeit Herr zu werden, ergibt sich überall eine künstliche Horizontverengung, die wie eine Umwelt das Ganze menschlichen Lebens einschließt, aber gerade nicht abschließt. Die künstliche Horizontverengung ist

vielmehr die Art und Weise vermittelnder Unmittelbarkeit, welche das ganze menschliche Verhalten charakterisiert“ (ebd., 189). Statt einfach von *Weltoffenheit* zu reden, spricht Plessner, wie schon in seinen „Stufen“ (Plessner 1975, 293), vom „fragmentarischen Charakter menschlicher Weltoffenheit“ (Plessner 1983e, 188). Aber nicht nur die Kategorie der Welt ist in sich durch die Kategorie der soziokulturellen Umwelt zu vermitteln, auch die Umwelt im biologischen Sinne muss nicht immer als nur geschlossen veranschlagt werden. Nur insofern der physiologische Bauplan aus Uexkülls geschlossenem Funktionskreis bestehe und das Verhalten des Tieres entsprechend bestimme, sei diese Umwelt auch geschlossen. Allein dann gelte für die entsprechenden Tiere, dass ihnen ihre Umwelt nicht transponierbar sei, weil ihr Bauplan sie zur Selektion aus dem Umfeld nötigt, da er ihre Aktionsrelativität gegen alles dafür Irrelevante isoliert (ebd., 182f.). Aber schon die Säuger und insbesondere die Anthropoiden stellten den Gegenbeweis einer schrittweisen Öffnung der biotischen Umwelt für Intelligenz, Werkzeugherstellung und soziale Mitverhältnisse dar, umso mehr die anzunehmende Evolutionsgeschichte des Menschen.

Was die zuletzt genannte biologische Möglichkeit angeht, wie man in der Anpassung an die Umwelt auch eine „Unabhängigkeit“ von ihr gewinnen kann (ebd., 166), hebt Plessner Folgendes hervor: Unter den Säugern liege auf der „Linie aufsteigender Zerebralisierung“ und intelligenter Verarbeitung der Erfahrung auch das Wachstum der „Jugendphase“ als einer „Zeit des Lernens und Spielens“ vor. Buytendijk habe gezeigt, wie sich in dieser frühen ontogenetischen Lage ein Triebüberschuss bilde, der nach Abfuhr drängt, aber eine unfertige Motorik und Sexualität vorfinde: „Daraus resultiert das Spiel, ein zweckfreies Verhalten zwischen Bindung und Lösung, das eine von Angst und Gier unbelastete, in sich selbst erfüllte Beziehung stiftet“ (ebd., 167). Beim Menschen steigere sich der Freiheitsgewinn gegenüber der biotischen Umwelt durch seine Schaffung einer soziokulturellen Umwelt als Welthorizont. Das Ende seiner Embryonalentwicklung finde schon außerhalb des Uterus in der soziokulturellen Umwelt (A. Portmann) statt, in der bereits im letzten Drittel seines ersten Lebensjahres Erwerbsmotorik (im Unterschied zur Erbmotorik), Spracherwerb und transponierbare Handlungsintentionalität gleichzeitig zu greifen beginnen (ebd., 166, 182). Mit der Einlagerung der Sprache in den aufrechten Gang und die Auge-Hand-Koordination integriere ein nur mehr „virtuelles Organ“ (ebd., 177) den menschlichen Verhaltensaufbau, dessen geistige Leistung keiner biologischen Funktion mehr unterliege (ebd. 181). „Imitation und Vergegenständlichung, von denen Spracherwerb und Sprachgebrauch leben, haben die gleiche menschliche Wurzel: Sinn für die Reziprozität der Perspektiven im Verhältnis von meinem leibhaften Dasein zum Dasein des anderen“ (ebd. 179).

Gleichwohl bedürfe diese Eröffnung von Welt durch Symbolformen einer stabilen Reproduzierbarkeit der Verhaltensweisen in der künstlichen Formung von Körpern und Leibern. Körper und Leiber werden für Personen zu Medien, in denen sie Sachverhalte und interpersonale Beziehungen darstellen. Solche Medien der Darstellung und Aufführung nennt Plessner die „Rollen“ von Personen, in denen und mit denen man Gemeinschaft und Gesellschaft spielt (ebd., 193, 205, 209). Seine geschichtliche Schauspieltheorie der Personenrollen habe ich andernorts ausführlich dargestellt, insbesondere die Verdoppelung der Person in eine private und öffentliche (Krüger 1999, im vorliegenden Band Zweiter Teil). Hinsichtlich des Verhältnisses von soziokultureller Umwelt und Welt bleibt hier Plessners Kritik an Erich Rothackers Kulturanthropologie hervorzuheben, in der die soziokulturelle Umwelt wieder an eine biotisch „echte“ Umwelt angenähert wird:

Aber die Geschlossenheit nach außen und Offenheit nach innen, die Vertrautheit und Selbstverständlichkeit eines geistigen Lebensraumes, in dem wir Menschen in jeweils anderen Überlieferungen groß werden und gewöhnungsmäßig gefangenbleiben können, wenn wir uns ihrem Bannkreis nicht zu entziehen vermögen oder ihm entrissen werden, geben kein Recht, ihn als eine echte Umwelt zu bezeichnen, weder im Singular noch im Plural. So wie ein geistiges Gerüst aus Sprache, Werten, Gütern und Sitte in all seiner Geschlossenheit und Unübertragbarkeit zugleich auch nach außen offen bleibt – zwischen Sprachen gibt es die Möglichkeit der Übersetzung – und Brücken zu anderen geistigen Gerüsten der Vorzeit und Mitwelt bildet, Durchblicke in fremdes Geistesleben gewährt, hebt es sich deutlich von den auch umwelthaften Bindungen rein vitalen und emotionalen Charakters ab, in denen wir Menschen mit unserer Tiefenperson, vorbewusst, affektiv, instinktiv leben. (Plessner 1983e, 187)

Die „ganze Umweltbildung beim Menschen“ habe ein „erworbenes und bewahrtes Wesen“, das „nicht mit der Natur seines Leibes einfach gegeben, sondern – weil kraft ihrer offen gelassen – gemacht und nur im übertragenen Sinne natürlich gewachsen“ (ebd., 184) sei.

Am Ende seines Versuchs, durch neue Differenzierungen aus der falschen Gegenüberstellung von geschlossenen Umwelten der Tiere und der Weltoffenheit des Menschen heraus zu gelangen, verdeutlicht Plessner seinen eigenen Standpunkt (auch im Gegensatz zu anderen philosophischen Anthropologen wie M. Scheler und A. Gehlen): „Mit der Möglichkeit, das Umweltgebundenheit und Weltoffenheit kollidieren und nur im Verhältnis einer nicht zum Ausgleich zu bringenden gegenseitigen Verschränkung gelten, rechnet weder die klassische noch die pragmatistische Anthropologie“ (ebd., 182). Die Überraschungen der Geschichte bestehen aus solchen Kollisionen, in denen der Ausgleich nicht mehr gelingt, selbst wenn man die Not, Umwelt und Welt gegenseitig verschränken zu müssen, glaubt eingesehen zu haben (zu Plessners Geschichtssphi-

losophie im vorliegenden Band Dritter Teil): Die ökologische Problemlage ist heute ein Beispiel dafür.

1965, im Nachtrag zur zweiten Auflage seiner *Stufen*, stellt Plessner fest, dass Uexkülls „doppelte Frontstellung gegen die mit anthropomorphen Analogien arbeitende Tierpsychologie und die an Kettenreflexmodellen orientiert gewesene amerikanische Behavioristik“ jede Aktualität für die moderne Ethologie verloren habe (Plessner 1975, 354). Das Differenzierungspotential seiner Biologie für die Phänomene *zwischen* der Tierpsyche und den Kettenreflexen war zu gering. Demgegenüber haben Plessners Differenzierungen zwischen der Intelligenz, dem Bewusstsein und dem Geist in verschiedenen Lebenssphären, zwischen dem Mitmachen, dem Nachmachen und dem Nachahmen von Sach- und Person-Zusammenhängen in der Reziprozität von Rollen erneut an Aktualität für die vergleichende Hirn- und Verhaltensforschung gewonnen (Krüger 2010 u. 2014b, siehe im vorliegenden Band 8. bis 10. Kap.).

8 Philosophische Anthropologie als Rahmen für die heutige Hirn- und Verhaltensforschung: Zwischen Mitmachen, Nachmachen und Nachahmen

Während der beiden letzten Jahrzehnte hat es bedeutende Aufschwünge sowohl in der neurobiologischen Hirnforschung als auch in der vergleichenden Verhaltensforschung gegeben. Ich beginne mit einer Erläuterung dieser Fortschritte, zunächst in der Hirnforschung, die das Gehirn als selbstreferentielles System modelliert und zugleich die sog. Spiegelneuronen entdeckt hat, sodann in der Verhaltensforschung, näher in der vergleichenden Primatologie. Im dritten Punkt führe ich die Philosophische Anthropologie als einen Rahmen ein, in dem man die Probleme der Hirnforschung und der Verhaltensforschung aufeinander beziehen kann, was bisher aus diesen beiden Forschungsrichtungen aufeinander nicht geschieht. Im vierten und letzten Schritt verdeutliche ich diese Rahmenfunktion der Philosophischen Anthropologie exemplarisch an der grundlegenden Unterscheidung zwischen dem aktuellen Mitmachen, dem zeitlich versetzten Nachmachen und der Nachahmung personalen Verhaltens (*imitation* statt *mimicry*). Diese von Helmuth Plessner in seiner Philosophischen Anthropologie begründete Differenzierung ist erneut aktuell geworden, da für ihre Relata Korrelate in der Hirn- und Verhaltensforschung entdeckt werden konnten, ohne dass die Kausalbeziehungen bereits klar geworden wären. Da aber weder die neurobiologische Hirnforschung noch die vergleichende Primatologie über eine Rahmentheorie verfügen, in der sie sich selbst im Zusammenhang mit der jeweils anderen Forschungsrichtung verstehen können, fallen einem die Beziehungen zwischen den verschiedenen Korrelata und Relata erst in ihrem gemeinsamen Rahmen der Philosophischen Anthropologie auf. Diese Einordnung neuer Erkenntnisse hilft, nicht nur übereilte, sondern vor allem überverallgemeinerte Erkenntnisansprüche, die in den letzten Jahren teils aus der Hirnforschung und teils aus der Primatologie erhoben worden sind, zu begrenzen, wodurch die Grundlagenforschung fortgesetzt werden kann.

8.1 Zur Hirnforschung: Metarepräsentationen oder die Selbstreferenz des Gehirns und die Repräsentation der Spiegelneuronen

Die neurobiologische Hirnforschung hat sich von dem alten Modell, das Gehirn funktioniere wie ein Computer, verabschiedet. Es gebe im Gehirn keine Trennung zwischen Hardware und Software, so lautet die Auskunft der meisten führenden Neurobiologen, denkt man z. B. an die Nobelpreisträger Eric Kandel und Gerald M. Edelman in den USA, an Wolf Singer in Frankfurt am Main und an Gerhard Roth in Bremen. Man müsse das sog. *Bindungsproblem* anders lösen. Dieses Problem besteht in der folgenden Frage: Wie kommt es zur *Einheitlichkeit* des Verhaltens eines Lebewesens in der Umwelt? Insoweit an der Einheitlichkeit des Verhaltens Bewusstsein beteiligt ist, lautet die Frage auch: Wie kommt es zur Einheitlichkeit der Wahrnehmung, so dass das Lebewesen mit *einer* Verhaltenseinheit auf die wahrgenommene Situation antworten kann? Negativ formuliert: Warum zerfällt das Verhalten, das man von außen beobachten kann, nicht in lauter Einzelteile? Warum zerfällt schon die Wahrnehmung nicht in viele Einzelteile, wodurch die Antwortreaktion auf sie paralytisch wäre? Die Neurobiologen suchen nach neuronalen Korrelaten für das, was sie von außen als Verhaltenseinheit beobachten können, nehmen also an, dass es im Gehirn ein Korrelat für die Einheitlichkeit des Verhaltens und der Wahrnehmung von außen gebe. Wenn es ein Korrelat für diese Einheit gibt, dann müsste es innerhalb des Gehirns zu einer *Verbindung* verschiedener neuronaler Aktivitäten kommen, nämlich der Aktivitäten von einzelnen Neuronen über Gruppen von Neuronen in verschiedenen Arealen des Gehirns bis zur Verbindung dieser Gruppen-Aktivitäten in mehreren Arealen zugleich (Synchronisation). Durch die neuen bildgebenden Methoden (die Computertomographie, die Magnetresonanztomographie) kann man die Korrelate indirekt und mit geringem zeitlichen Abstand visualisieren. Aber diese Bilder müssen interpretiert werden: Man muss etwas in sie hinein- und aus ihnen herauslesen können. Diese Bilder werden auch nicht vollständig ersetzt, sondern ergänzt von den alten Ableitungen aus Elektroden, die man implantiert, um Elektropotentiale direkt messen zu können. Für beides, die Bilder und Messungen, braucht man Modelle. Was tritt an die Stelle des Computers?

Es gibt eine ganze Palette von Modellen. An dem einen Ende geht man von Lebewesen aus, die gewiss Triebe wie Säugetiere haben, die sie befriedigen möchten, z. B. Hunger und Durst. Man baut die Experimente so in diese Triebbefriedigungen ein, dass die Tiere kooperieren. Je höher diese Tiere entwickelt sind, desto schwieriger wird dies. Primaten brauchen oft ein halbes Jahr an

Trainingszeit, bis sie die Versuchsdesigns für Wahrnehmungsexperimente kontrolliert erlernt haben. Es stellt sich dann die Frage, wie viel menschliches Telos in die Experimentalsituationen bereits eingebaut wurde, da sie von den Versuchstieren erst aufwendig erlernt werden mussten. Inwiefern haben die Probanden dies auf die gleiche Weise wie Menschen erlernt, oder auf eine davon verschiedene Weise?

Auf der anderen Seite des Spektrums der Modelle liegen Reflexionsmodelle, z. B. Singers „Beobachter im Gehirn“, die von vornherein damit rechnen, dass die Probanden mehr als primitive Triebbefriediger sein können. Hier geht es um die Modellierung der sog. höheren Funktionen des Gehirns und Bewusstseins. Die Grundidee ist die folgende: Man muss über die Erfassung von neuronalen Repräsentationen hinausgehen zu der Darstellung von *Metarepräsentationen*. Dieser Weg führt von der Repräsentation von etwas Äußerem im Inneren des Gehirns zu der Repräsentation dieses Inneren im Gehirn durch Repräsentation im Inneren des Gehirns (Singer 2002, 70–72), oder in anderer Terminologie: von der Repräsentation des Äußeren (Stimulus, Objekts) zur Repräsentation des Inneren im Gehirn durch Repräsentation im Inneren des Gehirns (zum „Reichtum der inneren Repräsentationen“, die im Unterschied zu den äußeren Repräsentationen des alten Behaviorismus im Gehirn selbst „zwischen Reizen und Reaktionen vermitteln“ (Kandel 2008, 203). Dieser Übergang von der Repräsentation des Äußeren im Gehirn zu der Repräsentation der bereits dem Gehirn internen Repräsentation nochmals im Inneren des Gehirns, also der *Metarepräsentation*, ist umso wichtiger, je höher die Versuchstiere entwickelt sind, je näher sie dem Menschen kommen.

Als eine Repräsentation galt früher ein neuronales Korrelat für die im Äußeren beobachtete Verhaltenseinheit, aber dieses Korrelat in der Form neuronaler Aktivitäten innerhalb des Gehirns kann man nun methodisch darstellen. Das neuronale Korrelat einer Repräsentation liegt zeitlich zwischen dem sensorischen Eingang und dem motorischen Ausgang beim Versuchstier. Pawlows Hund ist ein Beispiel dafür, dass er einen bedingten Reflex erlernen kann, d. h. eine Repräsentation durch Konditionierung. Noch primitiver ist eine instinktive, d. h. nicht erlernte, sondern angeborene Repräsentation. Dieses Dreieck aus sensorischem Input, neuronalem Korrelat und motorischem Output ist repräsentativ, insoweit es unter gleichen Bedingungen mit hoher Wahrscheinlichkeit reproduziert werden kann. Die Gründe dafür können ganz verschiedene sein, von angeborener Verschaltung bis zu erlernter Verschaltung der Sensorik mit der Motorik im Gehirn.

Aber nach diesem alten, behavioristischen Muster der Repräsentation (statt *Metarepräsentation*: Singer, oder der *äußeren* statt *inneren* Repräsentation:

Kandel) kann keine Intelligenz funktionieren. Es ist keine Intelligenz vorhanden, wenn man angeboren, d. h. instinktiv, oder durch bedingten Reflex oder durch bloße Induktion nach einer Serie von *Trial and Error* reagiert. Ein Menschenaffe handelt in dem Maße intelligent, in dem er durch plötzliche Einsicht ein Verhaltensproblem löst, das er bisher nicht lösen konnte (Scheler 1995, 32f.). Er verwendet etwas als Werkzeug, das bisher kein Werkzeug war, stapelt Kisten aufeinander, um an eine entfernte Frucht zu gelangen, oder schenkt einem Artgenossen einen Vorteil, um später einen anderen Vorteil zurückzubekommen. Das intelligente Verhalten geht nicht in der schnellen motorischen Antwort auf eine sensorische Situation *hier und jetzt* auf, sondern schaltet *Vermittlungsglieder* und *Umwege* ein. Es nimmt Abstand von der aktuellen Wahrnehmungssituation, um viele Situationen im Vergleich der Vorstellungen und Einbildungen durchlaufen zu können, bis es zur überraschenden Antwort kommt. Intelligentes Verhalten dauert nicht nur länger als die schnelle Wiederholung eines Standardexperiments, die nur den senso-motorischen Habitus zu überprüfen vermag, nicht aber Intelligenz.

Intelligentes Verhalten übergreift mehrere Situationen der Wahrnehmung und Vorstellung, ehe es sich die Lösung des Verhaltensproblems imaginieren und ausprobieren kann. Das Verhalten wird vor allem stärker abhängig von den Gedächtniskapazitäten, durch die verschiedene Situationen miteinander verglichen werden können. Da die Einheit der Wahrnehmung erst durch die Gedächtnisvergleiche hindurch gebunden wird, hat Roth das Gedächtnis „unser wichtigstes ‚Sinnesorgan‘“ genannt (Roth 1997, 263). Edelman ersetzt sogar die Redeweise von Repräsentationen durch die des „re-entry“, d. h. durch den Wiedereintritt der Aktivität von neuronalen Schaltkreisen in die Aktivität von neuronalen Schaltkreisen:

But now there is no signal from the original object. Instead there is stimulation, within the brain of a subject, of reentrant circuits to yield an image or thought of the object upon memory recall. In this case, the image is brought up by means of the brain speaking to itself. (Edelman 2006, 32)

Es ist also viel schwieriger, für intelligentes Verhalten neuronale Korrelate zu finden, als für angeborenes Verhalten oder für erlernte bedingte Reflexe. Selbst assoziatives Lernen kann man leicht nach der Wahrscheinlichkeit durch Wiederholung der sensorischen, neuronalen und motorischen Komponenten bestimmter Situationen modellieren. Aber intelligentes Verhalten wird vermittelt statt unmittelbar, indirekter statt direkt gebildet. Seine Korrelate durchlaufen alle möglichen Areale des Gehirns in immer neuen Feedback-Schleifen. Die neuronalen Aktivitätsmuster werden nicht nur räumlich immer komplexer, sie

werden vor allem eine Frage der zeitlichen Synchronisation. Wenn es gar keine umkehrbar eindeutige Zuordnung zwischen der sensorischen Situation und der motorischen Antwort hier und jetzt gibt, dann treten anstelle der Repräsentationen die *Metarepräsentationen* oder eben ein *reentry* als neuronale Korrelate hervor. Die räumliche und zeitliche Verteilung der Repräsentationen im Gehirn allein hier und jetzt reicht nicht aus, um darin das Korrelat für die Einheit eines intelligenten Verhaltens darstellen zu können, das viele Situationen der Wahrnehmung übergreift. Es fehlt an Langzeitstudien, die offene Lernsituationen betreffen.

Man kann sich die Bedeutung der Metarepräsentation auch schon rein quantitativ an den Proportionen der neuronalen Verbindungen in unserem Gehirn verdeutlichen: Ein menschliches Gehirn enthalte ca. 10^{14} Verbindungen zwischen den Neuronen. Davon stelle etwa jede zehnmillionste Verbindung eine Außenverbindung unseres Körpers durch seine Sensorik und Motorik her. Alle anderen Verbindungen dienen nur dem Informationsaustausch zwischen den Neuronen des Gehirns innerhalb des Gehirns ohne Außenverbindungen. Das Verhältnis zwischen den Innenverbindungen und den Außenverbindungen ist also das Verhältnis von 10^7 zu 1. Auf eine einzige Außenverbindung kommen 10 Millionen Innenverbindungen (Spitzer 2002, 52). Selbst wenn man nicht die neuronalen Verbindungen betrachtet, sondern nur das Verhältnis zwischen den funktionalen Ortungen im Kortex nach Volumina schätzt, dann ergibt sich ein Verhältnis zwischen den Kortex-Volumina, in denen man Außenbezüge (Wahrnehmung und Motorik), und den Kortex-Volumina, in denen man internen Informationsaustausch lokalisiert. Bei Ratten, die sehr häufig als Versuchstiere verwendet werden, betrage dieses Verhältnis zwischen funktionalem Außen und Innen 90 zu 10, obgleich wir ca. 90 % der Gene mit ihnen teilen. Demgegenüber betrage es bei Menschen umgekehrt 10 zu 90 (vgl. Storch/Welsch/Wink 2001, 375).

Es ist in Anbetracht solcher quantitativer Relationen kein Wunder, dass Neurobiologen wie Wolf Singer oder Gerald Edelman angesichts dieser Komplexität des menschlichen Gehirns Reflexionsmodelle für das Gehirn entwickeln: Das Gehirn wird hermeneutisch so modelliert, *als ob es sich in sich selbst beobachten oder mit sich sprechen könnte*, indem neuronale Aktivitäten aus verschiedenen Arealen des Gehirns über verschiedene und parallel laufende Feedback-Schleifen in der Zeit synchronisiert werden. Die Repräsentationen werden in n-dimensionalen Proportionen durch *Metarepräsentationen* oder *reentries* kontextualisiert. Die aktuellen Repräsentationen führen nicht von sich aus direkt zu motorischen Antworten, sondern werden in die *Selbstreferenz* des Gehirnes eingeordnet. Erst in dem Maße, in dem es Abweichungen von den Nor-

malwerten im Hintergrundrauschen des Gehirnes gibt, wird die Aufmerksamkeit eingeschaltet, um Referenz auf Äußeres innerhalb der Selbstreferenz des Gehirns zu ermöglichen.

Wenn man die Neurobiologie nicht immer nur auf Rattenniveau durchführen will, dann braucht man solche anspruchsvollen Reflexionsmodelle, um die neuronalen Korrelate für das unbewusste, emotionale und kognitive Selbstbewusstsein erforschen zu können. Wer auf dem Niveau von Ratten verbleibt, sollte sich nicht ständig bestimmter Fehlübertragungen auf Menschen und andere Primaten schuldig machen, eben Übertragungen, die bereits quantitativ der Anzahl und Dimension der jeweiligen neuronalen Verbindungen widersprechen. Diese Übertragung ist einfach faktisch falsch, da die quantitativen Unterschiede auch in systemisch verschiedene Qualitäten umschlagen können. Bekanntlich kann schon systemisch gesehen ein und dieselbe Funktion durch verschiedene Strukturen ausgeübt werden. Wir müssen in der Grundlagenforschung, abgesehen von ganz elementaren und lokalisierbaren Funktionen in der Sensorik und Motorik, umgekehrt fragen: Wenn auch Rattenhirne nicht ohne die wenigstens 10 Prozent intern verbundener Kortex-Volumina funktionieren, gehören dann nicht Metarepräsentationen schon quantitativ betrachtet zur Funktionsweise selbst einfacher Gehirne?

Das ganze Repräsentationsmodell muss vom Standpunkt der *Metarepräsentationen* oder *reentries*, die vor allem durch Synchronisation zustande kommen, in Frage gestellt werden. – Ich habe diesen Durchbruch der neurobiologischen Hirnforschung zur selbstreferentiellen Funktionsweise des Gehirns gegen den alten Behaviorismus und Empirismus schon oft gewürdigt und unterstützt, aber dabei zugleich hervorgehoben, dass die Selbstreferenz des Gehirns nur neurophysisches Korrelat und keineswegs das wirkliche Substitut für die Selbstreferenz des Bewusstseins, der Sprache und anderer Symbolarten sein kann (siehe Krüger 2004a; 2007a; 2010). Erst dank der bleibenden Selbstreferenz von Bewusstsein und Symbolen im personalen Verhalten, die von anderer Qualität als der des Korrelates sind, konnten die Modelle, das Gehirn in seiner selbstreferentiellen Funktionsweise zu verstehen, entwickelt werden. Niemand ist experimentell dazu in der Lage, aus der Selbstreferenz des Gehirns die des Bewusstseins und die der Sprache wirklich *herzustellen* oder *abzuleiten*.

Max Scheler und Helmuth Plessner haben in ihren Philosophischen Anthropologien nicht mit dem Modell der Repräsentation von Äußerem gearbeitet und brauchten daher auch nicht das Vokabular der Metarepräsentationen oder der *reentries*, um die Grenzen dieses Repräsentationsmodells aufzuzeigen. Beide haben klar gesagt, dass sich nicht einmal intelligentes, umso weniger geistiges Verhalten durch bloße Assoziation im Sinne der Wahrscheinlichkeit von

Versuch und Irrtum erklären lassen. Scheler und Plessner haben auf einer Dissoziation zunächst der Instinkte (angeborenes Verhalten), sodann aber auch habituerter Assoziation bestanden, um Korrelate für dieses höhere Verhalten suchen zu können. Die instinktive Verknüpfung von Sensorik und Motorik müsse erst dissoziiert werden, damit ein Korrelat für höheres Verhalten entstehen könne. Für Scheler waren das Heraustreten relativer *Einzelempfindungen*, ihre assoziative Verknüpfung und die Intelligenz *nicht* drei Evolutionsphasen *nacheinander*, sondern drei „gleich ursprüngliche Entwicklungsprodukte (Zerfallsprodukte – nicht im Wertsinne) *des instinktiven Verhaltens*“: „Schöpferische Dissoziation, nicht Assoziation oder ‚Synthese‘ (Wundt) ist also der Grundvorgang der psychischen Entwicklung. Und dasselbe gilt auch physiologisch“ (Scheler 1995, 22f.).¹ Habe die Dissoziation von Instinkten erst einmal Assoziation ermöglicht, ermögliche die Degenerierung assoziativer Systeme nicht nur eine Reduktion der Komplexität, sondern neue Assoziationsbildungen, so Edelman in der aktuellen Diskussion: „Degeneracy in brain circuits leads almost inevitably to association, a key property required for memory and learning. This associative property occurs because of the overlap of different degenerate circuits leading to a similar output.“ (Edelman 2006, 34). Die Assoziation setzt hier Schaltkreise auch schon voraus, statt solche erst auszubilden. Zudem werde die Assoziation gerade dadurch ermöglicht, dass die neuronalen Zirkel degenerieren, statt die Verbindung sensorischer mit motorischen Organen zu generieren.

Dass das physische Korrelat für Selbstbewusstsein auch eine Selbstreferenz aufweisen könnte, ist in Schelers und Plessners Rahmentheorie keine Überraschung. Plessner hat davon gesprochen, dass man bereits in der zentrischen Positionalität von Tieren das Gehirn als *Organ der Pause* von der Verknüpfung der Sensorik und Motorik begreifen müsse. Erst wenn die interne Selbstreferenz des Gehirnes es ermögliche, davon Abstand zu nehmen, dass der Organismus auf sensorische Eingänge sofort durch motorische Antworten reagiere, könne man ein Korrelat für intelligentes Verhalten erwarten.

Dass die Vergangenheit nicht so, wie sie war, sondern in gegeneinander verschiebbaren Fragmenten und Elementen die historische Reaktionsbasis bildet, hat seinen inneren Grund in der Unterbrechung oder Pause, welche das im Selbstvollzug vermittelte Sein eines bewussten Lebewesens ausmacht. Der Selbstvollzug, auf dem die Möglichkeit des Be-

¹ Scheler widerspricht ausdrücklich der bis heute üblichen, damals auch von Karl Bühler vertretenen Auffassung, dass Intelligenz erst zum assoziativen Leben der höchsten Säugetiere hinzutrete (Scheler 1995, 23). Eric Kandel hat dann in der Tat solche Lernmechanismen bereits bei wirbellosen Tieren aufgedeckt, die über eine epigenetische Regulation der Gen-Expression auf molekularbiologischer Ebene laufen können (Kandel 2006, 205f., 225).

wusstseins beruht, wirkt, könnte man auch sagen – eben weil er die innere Pause oder Unterbrechung zwischen dem Lebendigen und ihm selber ist – wie ein Sieb, dessen Poren die hindurchtretende Masse zerstäubt, indem sie Vergangenheit wird. (Plessner 1975, 284)

Die Ermöglichungsrichtung bewussten Verhaltens komme spontan aus der offenen Zukunft, nicht aus einer abgeschlossenen Vergangenheit. Die heutigen Modelle von der selbstreferentiellen Funktionsweise des Gehirns durch zeitliche Synchronisation passen in den hypothetischen Rahmen von Scheler und Plessner, ohne dass natürlich beide den heutigen neurobiologischen Forschungsstand hätten voraussehen können.

Außer dieser *paradigmatischen* Umorientierung in der Neurobiologie auf die Selbstreferenz in der Funktionsweise des Gehirnes war sicherlich die Entdeckung der Spiegelneuronen bei Makaken durch Rizzolatti u. a. ein wichtiger Fortschritt im *empirischen* Sinne. Sie passen aber nicht in die gerade erörterte Funktionsdynamik von Metarepräsentationen, sondern führen in die Frage nach den spezifischen Funktionen bestimmter Repräsentationsarten zurück, für die es offenbar schon besondere genetische Anlagen gibt. Inzwischen nimmt man an, dass solche Spiegelneuronen nicht nur bei Affen, sondern auch Menschen vorkommen. Ihre Aktivität korreliert nicht nur mit der Wahrnehmung von Handbewegungen durch Artgenossen oder körperlich ähnlich gebaute Lebewesen, sondern auch mit Gesichtsausdrücken und Lauten solcher Lebewesen, also unter Affen oder unter Primaten auch zwischen den Arten. Von besonderem Interesse sind dabei Spiegelneuronen in dem Feld F5c im Großhirn von Menschenaffen und im Brodmann-Areal 44 bei Menschen, das für die Sprachbearbeitung bedeutsam ist. Die Spezifik dieser Neuronen besteht darin, dass sie im Falle der Beobachtung anderer ähnlicher Lebewesen selbst ein Aktivitätsmuster generieren, das sie ansonsten nur aufweisen, wenn der eigene Körper, zu dem sie gehören, dieses Verhalten ausführt, also z. B. das Ergreifen einer Frucht mit der Hand, ein Gähnen, mit dem sich das andere Lebewesen zurücklehnt, oder ein Spielgesicht, ein Jagdgesicht, mit dem das andere Lebewesen zur Fortbewegung ansetzt, ein Ausstrecken der Zunge, auf das Babys ebenso antworten (siehe zusammenfassend Iacobini 2008). Offenbar liegen Spiegelneuronen in einer Rückkopplungsschleife, die eine bestimmte Verbindung zwischen Sensorik und Motorik *in Bereitschaft versetzt*. Ein Lebewesen führt eine bestimmte Verhaltenseinheit aus und das andere, ähnlich gebaute Lebewesen nimmt das erstere Lebewesen so wahr, dass es in die Ausführung der gleichen Verhaltenseinheit hineingerät. Erwachsene Lebewesen können die Ausführung des gleichen Verhaltens korrigieren, stoppen oder verkürzen, aber sie geraten erst einmal spontan in die Bereitschaft zur Ausführung der gleichen Verhaltenseinheit, die das erste Lebewesen bereits ausführt.

Max Scheler hat die Phänomene, die man heute mit den Spiegelneuronen als Korrelat verknüpft, die Phänomene der *Gefühlsansteckung* und des *Einsfühlens* im vitalen Verhalten genannt. Er hat aber darauf bestanden, dass man diese vitalen Verhaltensphänomene der Ansteckung und des Einsfühlens nicht verwechselt mit den spezifisch menschlichen Mitgefühlen, die nicht auf der vitalen Ebene, sondern auf der personalen Ebene des Verhaltens liegen (Scheler 1985, 105–149). In Helmuth Plessners Terminologie stellen die Spiegelneuronen neuronale Korrelate für das dar, was er das Mitmachen im Unterschied zum Nachmachen und zum Nachahmen genannt hat. Bevor ich darauf zurückkomme, lässt sich aus der Sicht dieser Philosophischen Anthropologien Folgendes sagen: Die Entdeckung der Spiegelneuronen bedeutet die Entdeckung von neuronalen Korrelaten für das Mitmachen bzw. die Gefühlsansteckung durch und das vitale Einfühlen in bestimmtes Verhalten, aber immer hier und jetzt. Dies ist eine große Leistung, aber sie wird missverstanden, wenn man sie für die Erklärung intelligenten und geistigen Verhaltens durch Nachahmung hält. Nachahmen ist mehr als nachmachen und mitmachen. Dieses Problem ist in der neueren Verhaltensforschung wieder aufgetaucht. Leider nehmen die Überinterpretationen der Spiegelneuronen in der Hirnforschung nicht die Differenzierungen in der Verhaltensforschung zur Kenntnis.

8.2 Zur Verhaltensforschung zwischen Frans de Waals Aufwertung der emotionalen Leistungen von Menschenaffen und Michael Tomasellos Begrenzung der symbolisch kooperativen Kommunikation auf Menschen

De Waals Forschungsprogramm betont die Kontinuitäten zwischen den Menschenaffen (nicht den anderen Affen) und dem Menschen. Für ihn gibt es insbesondere eine moralische Kontinuität zwischen beiden, wobei diese Kontinuität von unten her bei zwei Emotionen ansetzt, der Empathie und der Reziprozität. Er verortet seine eigene Konzeption in dem Zusammenhang der alten Diskussion seit Theodor Lipps über Einfühlung und seit Scheler über die Vielfalt der Mitgefühle (vgl. zu dieser Diskussion Schloßberger 2005). De Waal stellt auf der untersten gemeinsamen Ebene, emotionale Übertragung genannt, die Parallele zu Schelers Gefühlsansteckung und zu den Spiegelneuronen im Sinne von Gallese her. Dabei handele es sich um eine automatische emotionale Beeinflussung, die kaum oder später bewusst werde und sich von der kognitiven Empathie unterscheide (de Waal 2008, 57–59). Neben dieser emotionalen Empathie gebe es auch die emotionale Erwartung von Reziprozität bereits unter den Men-

schenaffen. Die Reziprozität zwischen Geben und Nehmen werde nicht in ein und derselben Situation erwartet, sondern langfristig über viele Situationen hinweg, seien es Wochen und Monate oder sogar Jahre. Diese Basisebene aus emotionaler Empathie und Reziprozität werde auch schon unter Menschenaffen durch eine zweite Ebene des sozialen Drucks in der jeweiligen Gruppe erweitert. Sie schließe an Verwandtschaftsbeziehungen in der Generationenfolge, Ranking-Kämpfe und Bündnisbeziehungen gegenüber Dritten an, insbesondere wenn es sich bei diesen Dritten um andere Gruppen handelt. Der soziale Druck sei aber unter Menschenaffen nicht so stabil wie unter Menschen, die für Belohnung, Strafe und Reputationsaufbau spezielle Institutionen gründen. Die dritte Ebene der Moral, die auf den beiden ersten Ebenen aufbaue, bestehe aus der Internalisierung der Bedürfnisse und Ziele anderer, so dass letztere in das moralische Urteil eingehen, das letztlich selbstreflexiv sei. Für diese moralische Vernunft im engeren Sinne fänden sich keine Ähnlichkeiten zu anderen Menschenaffen (ebd., 187–195). Zu ihr würde die Ambivalenz der spezifisch menschlichen Mitgeföhle gehören, wie sie Scheler beschrieben hat. In der kognitiven Empathie (Ebene 3), nicht in der emotionalen Empathie (Ebene 1), kann man mit einer Person, die Schmerzen hat, mitfühlen, ohne dass man jetzt dieselben Schmerzen hat, womöglich sogar ohne dass man diese Schmerzensart je hatte. Dies betrifft auch die Mitfreude, die Scheler im engeren Sinne Sympathie nennt.

De Waals Forschungsprogramm ist seit Jahrzehnten stark kritisiert worden von Verhaltensforschern, die seine Beobachtungen nicht reproduzieren konnten. De Waals Beobachtungen beruhen zu einem großen Teil auf teilnehmender Beobachtung an dem Leben von Menschenaffengruppen in freier Wildbahn. Die Kritik lautete häufig: Darin steckt zu viel unkontrollierter Anthropomorphismus. Das raffinierteste Forschungsprogramm zur methodischen Kontrolle des Versuchsdesigns mit Menschenaffen, die in Zoogruppen leben, stammt von Michael Tomasello und seinen Mitarbeitern am Max Planck-Institut für Evolutionäre Anthropologie in Leipzig. Er stellt seit Jahrzehnten Untersuchungen an, die nicht nur Menschenaffen untereinander betreffen, sondern auch den Vergleich mit der Humanontogenese von Menschenkindern. Für ihn gibt es ebenso wie für de Waal und die Philosophische Anthropologie viele Gemeinsamkeiten zwischen Menschenaffen und Menschen, aber er beharrt auch auf einem entscheidenden Unterschied: Menschenkinder folgten schon ab dem 9. bis 12. Monat symbolischen Gesten, die ihre Bezugspersonen ausüben, um sie mit ihnen zu teilen. Sie seien bereits biologisch dafür adaptiert, mit ihren Bezugspersonen ihre Intentionalität gegenüber Gegenständen und Lebewesen teilen zu wollen, kurz: *shared intentionality* genannt. Dadurch wachsen sie früh in symbolische Dreiecke hinein. Sie identifizieren sich erst mit der Bezugsperson (dyadische

Protokonversation), um dann von dieser Bezugsperson die Handlungen und sprachlichen Benennungen von dritten Objekten oder dritten Lebewesen zu erlernen (Tomasello 2003, 26–29). Dieses anders, nämlich am Zeigen und Blicken orientierte Potential von Menschenkindern entfalte sich in ihrem dritten Lebensjahr zu einem Spracherwerb, mit dem die Menschenaffen nicht mehr Schritt halten können. Akkulturierte, also unter Menschen aufgewachsene Menschenaffen könnten zweifellos die menschliche Sprache auf Umwegen (Yerkes-Tastatur) erlernen, aber sie verwendeten sie zur Bezeichnung ihrer Wahrnehmungen und Vorstellungen. Sie verstünden nicht syntaktisch verallgemeinerte Marker der Sprache, die sich von den eigenen Sinneserlebnissen lösen. Menschenaffen nähmen nicht wie Menschenkinder an Prozessen der Grammatikalisierung ihres Verhaltens teil. Sie kämen nicht im Diskurs und der Narration einer Sprechergemeinschaft an, wie das bei Menschenkindern im 4. bis 6. Lebensjahr der Fall ist (Tomasello 2003, 268–279). Dazu gehört auch die Entdeckung und Erfindung von phantastischen, rein fiktionalen Wesen, denen man nie in der sinnlichen Realität begegnen kann, wohl aber in symbolischen Übertragungen. Man könnte diese Einsichten wie folgt zusammenfassen: Menschenaffen können an keine Gespenster glauben, Menschen aber sehr wohl. Povinelli (2000) formuliert deutlich: Menschenaffen seien die wahren Positivisten. Sie könnten ihr Verhalten nicht auf Sprache im Sinne des Unterschieds von Syntax, Semantik und Pragmatik umstellen. Sie verstünden diesen für uns so selbstverständlichen Unterschied einfach nicht.

Es ist sehr schwer, den Unterschied zwischen Menschenaffen und Menschen wirklich zu begreifen und auch empirisch überzeugend nachzuweisen. Tomasello hat dafür nicht nur die Unterschiede im Sprach- und Symbolerwerb hervorgehoben, sondern auch mit zwei weiteren Differenzen gearbeitet. Er unterscheidet zwischen „*Mimicry*“ und „*Imitation*“ (Tomasello 2002, 37). *Mimicry* bedeute, dass die Jungtiere besonders daran angepasst seien, das tatsächliche Verhalten ihrer Artgenossen zu reproduzieren. Dabei verstünden aber die Jungen nicht, welche instrumentelle Wirksamkeit ihre Reproduktion in der Umgebung hat, d. h. sie können nicht zwischen Ziel und Mittel unterscheiden, sondern machen einfach nach. Sie übertrügen auch nicht das reproduzierte Verhalten, das aus einer engen Verhaltensart stammt, z. B. aus dem Termitenangeln mit der Hilfe von Stöckchen, auf eine andere Verhaltensart. Dies alles sei aber bei der *Imitation* der Fall. In der *Imitation* reproduziere das Menschenkind das Verhalten des Erwachsenen, um dasselbe Ziel wie der Erwachsene zu erreichen, d. h. es verstehe, dass dasselbe Ziel auch durch ein anderes Mittel erreicht werden könne. Es verstehe auch, dass die Ziel-Mittel-Unterscheidung auf andere Verhaltensarten übertragen werden kann. Während menschliche Erwachsene

bewusst eine Lehrfunktion gegenüber den Kindern ausüben, lernten die Menschenaffenkinder gleichsam nebenbei durch Mimicry, ohne den Unterschied zwischen Ziel und Mittel und ohne die Transitivität des Handelns zu erlernen. Das Handeln bleibe auf eine Verhaltensart, z. B. Futterbeschaffung oder Fortpflanzung oder Kampf um einen Rankingplatz, beschränkt.

Die andere Unterscheidung, mit der Tomasello ebenfalls experimentiert, ist die zwischen geteilten Intentionen (*shared intentionality*) erster und zweiter Ordnung (Tomasello 2003). Er akzeptiert, dass große Menschenaffen in einer bestimmten Verhaltensart geteilte Intentionen verstehen. Sie folgen den Blickrichtungen ihrer Artgenossen und Menschen auf externe Handlungsziele, z. B. Früchte oder anderes Futter. Sie verstehen auch den Unterschied dazwischen, ob andere etwas gesehen haben können oder nicht gesehen haben können, z. B. verstecken, oder ob andere nur bei der Ausführung ihres Zieles sensomotorisch verunglücken oder täuschen. Aber dies bleibe immer an Situationen der Wahrnehmung oder Nicht-Wahrnehmung und der Vorstellung oder Nicht-Vorstellung des Wahrgenommenen gebunden. Es bleibe auch immer beschränkt auf einen bestimmten Verhaltenskontext, z. B. der gemeinsamen Jagd außen stehender Dritter, z. B. kleiner Affen oder Artgenossen aus einer anderen Gruppe und einem anderen Territorium zur eigenen Verteidigung oder dem gemeinsamen Angriff. Es gebe keine symbolischen Übertragungen auf andere als dem Trieb vorgegebene Verhaltensarten. Die Kooperation einer Schimpansen-Gruppe während der Jagd sei das beste Beispiel für eine *shared intentionality* erster Ordnung, aber sie werde nicht auf andere Verhaltensweisen übertragen. Den Teilnehmern werde auch nicht bewusst, welche Teilfunktion sie in einem kollektiven Handlungsplan ausüben. Das Letztere erfordere eine *shared intentionality* zweiten Grades, d. h. eine *kollektive Intentionalität (we-intentionality)*, die es in Gruppen von Menschenaffen nicht gebe (Tomasello/Rakoszy 2003; Tomasello 2005). Menschen könnten dagegen kooperieren, weil sie kommunizieren. Sie können auch kommunizieren, um neue Kooperationen auszuhandeln, d. h. ihre Kommunikation symbolisch auf neue Kooperation übertragen. Dies können Menschenaffen nicht. Sie bilden ebenso keine stabilen Rollen und Institutionen aus, die die aktuelle Existenz ihrer Generation und Gruppe überdauern. Sie kennen akute Trauer und Tröstung, wenn jemand aus ihrer Gruppe stirbt, aber es gibt keine Symbole, die an die Verstorbenen in der Generationenfolge wie bei Menschen erinnern.

8.3 Philosophische Anthropologie als Rahmen für den Zusammenhang zwischen der Hirn- und Verhaltensforschung

Plessner hat in seinen *Stufen des Organischen* (Plessner 1975) die Ermöglichungsstrukturen des personalen Lebens freigelegt. Er hat rekonstruiert, welche lebensweltlichen Präsuppositionen die Biowissenschaften in Anspruch nehmen, um Leben verstehen und erklären zu können. In einem ersten Schritt entwickelt er die Hypothese, dass sich lebendige Dinge von anorganischen Dingen dadurch unterscheiden, dass sie ihre eigene Grenze realisieren. Dadurch werden sie nicht nur von außen begrenzt, sondern vollziehen sie die Abgrenzung nach außen und die Öffnung nach außen. Sie positionieren sich in ihrem Verhalten nach außen und gehen so in sich zurück. Sie organisieren sich in ihrem Inneren und positionieren sich in der ihnen äußeren Umgebung. Damit entsteht die Frage, wie ihre Organisationsform (nach innen und von innen) mit ihrer Positionalitätsform (nach außen und von außen) zusammenhängt. Von Uexküll hatte in seiner theoretischen Biologie eine Korrelation zwischen dem Bauplan eines Organismus und seiner Umwelt entworfen. Plessner hat diese Idee der Passung zwischen Organisationsform und Positionalitätsform weiter durchgeführt. Die Lebewesen haben je nach ihrer Organisationsform verschiedene Umwelten. Die offene Organisationsform von Pflanzen mache sie zu einem unselbständigen Bestandteil ihrer Umgebung, der abhängig sei von bestimmten Medien (Wasser, Sonnenenergie etc.). Die geschlossene Organisationsform von Tieren mache sie zu einem selbständigen Bestandteil ihrer Umwelt. Die Schließung der Organisationsform durch ein Nervensystem könne bei niederen Tieren dezentral durch verschiedene Nervenzentren für verschiedene Verhaltensarten erfolgen. Oder diese Schließung könne zentral durch ein Gehirn geschehen, z. B. das Säugergehirn, das Korrelate für verschiedene Verhaltensarten integriert. Die dezentrale oder zentrale Schließung der Organisationsform führe zu verschiedenen Umwelten für diese Tiere. Bei dezentraler Schließung reagieren die Tiere auf komplexe Qualitäten, bei zentraler Schließung auf Dinge, die verschiedene Qualitäten vereinen. Der zentrischen Organisationsform entspricht im Verhalten eine *zentrische* Positionalitätsform (siehe zu diesen Schritten oben 1.4. bis 1.6.).

Interessant ist das 6. Kapitel der *Stufen*, weil es die Schimpansenversuche von Wolfgang Köhler auswertet, der gezeigt hatte, dass Schimpansen eine praktische Intelligenz entwickeln. Für Plessner fiel in diesen Versuchen zweierlei auf: Schimpansen konnten verschiedene Dinge als Vermittlungen in die Handlungen einbauen, die sie ausführen mussten, um schließlich ihre Triebe zu

befriedigen. Die intelligente Leistung variierte aber sehr stark von Individuum zu Individuum, was mit den verschiedenen Gedächtniskapazitäten zusammenhängt. Ein gutes Gedächtnis emanzipierte von großem Aufwand in der Wahrnehmung jetzt und hier zugunsten des schnellen Vergleichs mit früheren Situationen, um die neue Situation zu meistern. Noch auffälliger war aber für Plessner dies: Je länger und schwieriger die Umwege bei der intelligenten Problemlösung wurden, desto schneller erlahmte das Interesse der Schimpansen. Ihre Intelligenz blieb als Mittel in ihre überschaubare Triebbefriedigung eingebaut, sie konnte sich nicht davon lösen. Ihnen fehlte, wie Plessner schrieb, der „Sinn für das Negative“ (ebd., 270). Sie benutzten keinen symbolischen Kontrast des ihnen Gegebenen zu einem leeren Raum und zu einer leeren Zeit. Für Schimpansen gibt es nicht das Abwesende, das außer im Symbol nie kommt, z. B. eine Idee, sondern nur ein Abwesendes, das hier und jetzt *nicht mehr* oder *noch nicht* wieder da ist. Sie gehen zwar mit Dingen um, aber nicht in einem *für sie leeren* Raum und in einer *für sie leeren* Zeit, sondern immer ihrem Trieb gemäß getönt.

In dem berühmten Schlusskapitel des Buchs führt Plessner die *exzentrische* Positionalität ein, um die Ermöglichungsstrukturen personalen Lebens zu rekonstruieren. Wieso können wir Menschen, darunter Biologen und Philosophen, einerseits die Gemeinsamkeiten mit Schimpansen, andererseits aber ihre Verhaltensweisen auch als wirklich andere verstehen? Intelligente Leistungen im Rahmen von Triebbefriedigungen kennen wir alle auch. Sie gehören zu der getönten Konzentrik von Leibern, die sich zentrisch positionieren. Aber darauf lassen sich personale Verhaltensweisen nicht reduzieren. Wenn Biologen und Philosophen so viele verschiedene Organisations- und Positionalitätsformen unterscheiden können, dann nehmen sie an diesen Formen nicht nur teil, dann haben sie auch Abstand zu diesen. Erst durch diesen Abstand können sie solche Formen als solche Formen von anderen Erkenntnisgegenständen unterscheiden lernen. Diese Distanz nennt Plessner die *Exzentrik* im Unterschied zur *Konzentrik* des Verhaltens von Primaten. Personale Lebewesen stehen nicht nur frontal den Dingen und anderen Lebewesen in ihrer Umwelt gegenüber, sondern stehen auch *neben* diesen Relationen zwischen ihrem Organismus und ihrer Umwelt in einer *Welt*. Personale Verhaltensweisen sind triadisch und damit symbolisch, wie es Tomasello in seinem Forschungsprogramm bestätigt hat. Aus dieser exzentrischen Welt von Personen heraus lassen sich die verschiedenen Umwelten und Organisationsformen unterscheiden, weil dieser Weltraum einen Abstand davon gewährt. An die Stelle der dyadischen Relation zwischen Organismus und Umwelt treten die triadischen Relationen in der Außen-, Innen- und Mitwelt. Die Mitwelt besteht aus den Relationen der Personen unter-

einander, also Interpersonalität, und der Relation solcher Personalität zu Körpern und Leibern. Plessner entwickelt diese Spezifik der Mitwelt in anderen Büchern durch seine Theorie des Rollenspiels weiter, wodurch die Sozial- an die Naturphilosophie anschließt.

Personale Lebewesen müssen sich die Umwelt, die ihre zentrische Organisationsform braucht, erst künstlich, vermittelt und utopisch schaffen, also auf dem Wege soziokultureller Weltraumen. Das Begriffsgefüge der exzentrischen Positionalität enthält also das Problem, wie eine *zentrische* Organisationsform und eine *exzentrische* Positionalitätsform zueinander passen können. Eine zentrische Organisationsform braucht eine zentrische Positionalitätsform, d. h. die Interaktion zwischen dem Organismus und der Umwelt. Dieser Vordergrund scheint von einem Hintergrund her, aus einer Welt und damit auf Abstand vollzogen zu werden. Diese naturphilosophische Problemstellung wird unter drei Aspekten entfaltet: Wie kann ermöglicht werden, dass Künstlichkeit in der Außenwelt natürlich wird? Wie ist es in einer Innenwelt möglich, dass Unmittelbarkeit vermittelt wird? Und inwiefern kann in einer Mitwelt Utopisches wirklich werden? (ebd., 309f., 321f., 341f.). Diese naturphilosophische Fundierung bedarf der sozial- und kulturphilosophischen Ergänzung im Medium der Geschichte des personalen Lebens (ebd., 32–36; dazu im vorliegenden Band zweiter und dritter Teil).

Die Hirnforschung ist mit dem Zentralorgan der zentrischen Organisationsform, eben dem Gehirn, beschäftigt, das als neurophysisches Korrelat für den Vollzug der leiblichen Konzentrik fungiert. Wenn schon die zentrische Positionalität die o. g. Pause (Unterbrechung) der Verbindung zwischen Sensorik und Motorik beinhaltet, dann lässt die *exzentrische* Positionalität eine Steigerung davon erwarten, nämlich die *Pause von dieser Pause*, eben die *soziokulturelle Unterbrechung von der biosozialen Unterbrechung*. Die Verhaltensforschung untersucht verschiedene Verhaltensweisen, a-zentrische, dezentral und zentral geschlossene, konzentrische und exzentrische Verhaltensweisen, die in den entsprechenden Positionalitätsformen vorkommen können. In diesem natur- und sozialphilosophischen Rahmen der Philosophischen Anthropologie können die Hirn- und Verhaltensforschung in einen Zusammenhang gebracht werden, was beide nicht systematisch von sich aus tun und ich daher in meinen Büchern *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. 1: Das Spektrum menschlicher Phänomene* (Krüger 1999, 3. Kap.) und *Gehirn, Verhalten und Zeit* (Krüger 2010) vorgeschlagen habe. Schauen wir uns diesen Zusammenhang zum Abschluss anhand einer begrifflichen Unterscheidung genauer an, deren Zusammenhang mit anderen kategorialen Unterscheidungen hier vorausgesetzt werden muss (Krüger 2010, 1. Kap.).

8.4 Der Unterschied und Zusammenhang zwischen Mitmachen, Nachmachen und Nachahmung

Das *Mitmachen* bezieht sich auf mindestens zwei Lebewesen einer ähnlichen Organismusart, die hier und jetzt in einer für einander präsenten Wahrnehmungssituation aufeinander treffen. Es findet im Rahmen des Zusammenspiels von zentrischer Organisationsform und zentrischer Positionalitätsform statt, d. h. in zentrischen „Mitverhältnissen“ (Plessner 1975, 306–308). In der Situation des Mitmachens kommt es zur Überlagerung zweier konzentrischer Verhaltenskreise. Das eine Lebewesen löst in dieser Überlagerung in dem anderen Lebewesen eine ähnliche Verhaltenseinheit aus. Wie ist dies möglich, ohne dafür eine bewusste Einfühlung oder einen bewussten Analogieschluss des zweiten Lebewesens annehmen zu müssen? Sie stecken einander in einem gefühlten Impuls an, indem das zweite Lebewesen in ähnliche Bewegungen wie das erste Lebewesen gerät. Die Ähnlichkeit des Verhaltens ist nicht verwunderlich, weil sie in der Ähnlichkeit der Organismusart vorausgesetzt wird. Die Ähnlichkeit besteht für uns, sie wird nicht von den beteiligten Lebewesen bewusst ermittelt. Letztere folgen ihren Instinkten, Trieben und Prägungen, werden aber in der Überlagerung ihrer leiblichen Konzentriken gegenseitig zu Impulsgebern ihres Verhaltens.

Was Plessner das vital leibliche Zusammenspiel zweier Lebewesen nennt, betrifft gerade nicht den je eigenen Körper im Gegensatz zu anderen Körpern, sondern die spontane Überlagerung beider Konzentriken, die keinem von beiden allein gehört, sondern von beiden geteilt wird. Die leibliche Dimension beider liegt vor der Unterscheidung und Zurechnung nach Eigenem und Anderem für das betroffene Lebewesen. Dies kann man in den Spielen der Säuger, z. B. von Hunden oder Delphinen, deren Körper auf der Kreislinie um den von ihnen geteilten Leib in der Kreismitte herumtanzen, sehr gut sehen. Die sogenannten Spiegelneuronen stellen inzwischen für Affen die Entdeckung eines neurophysischen Korrelats für das Mitmachen dar. Wenn sie so wie oben charakterisiert, d. h. als Bereitschaftspotential, fungieren, dann bestätigt diese Entdeckung Plessners phänomenologische Einsicht, dass im Mitmachen das betroffene Lebewesen nicht zwischen eigenem und anderem Verhalten als solchen unterscheiden kann.

Ich halte aber die Bezeichnung dieser Neuronen als *Spiegel*-Neuronen für ein Missverständnis, das zu großen metaphorischen Übertreibungen geführt hat (so bei Iacobini 2008). Sie erscheinen so als ein sowohl leiblicher als auch ein geistiger Spiegel, der in der modernen westlichen Kultur auch zu einem Instrument und Bild (Medium) für die Reflexion des Bewusstseins auf Bewusstsein

geworden ist. Die zentrischen Lebewesen, die untereinander mitmachen, teilen indessen nicht unser Selbstverständnis. Bei ihnen handelt es sich im Falle der sogenannten Spiegelneuronen um einen angeborenen, nur auszuwachsenden, unbewusst anlaufenden Mechanismus der Auslösung des *gleichen Bereitschaftspotentials* (siehe oben). Es geht noch *nicht* einmal um die Frage des *leiblichen Selbstbewusstseins*, das man durch Versuche mit tatsächlichen Spiegeln (nicht deren Metaphern) an Walen, Elefanten, Affen etc. erfolgreich getestet hat. Zur leiblichen Konzentrik von Verhalten gehört natürlich der Vollzug des leiblichen Selbst, das sich in der Überlagerung verschiedener Konzentriken als eigenes abheben kann. Aber dieses leibliche Selbstbewusstsein darf man nicht mit einem geistigen Selbstbewusstsein verwechseln. Plessner hat diesen Unterschied aus der Differenz zwischen leiblichem und reinem Ich entwickelt (siehe im vorliegenden Band drittes Kapitel).

Das *Nachmachen* bezieht sich bei Plessner auf zentrische Lebewesen, die sich – in Abhängigkeit von ihren Gedächtniskapazitäten – erneut, mithin durch die jetzige Situation modifiziert vorstellen, welche Wahrnehmungen sie auf dem Wege einer früheren Triebbefriedigung hatten. Das „Nach“ im Nach-Machen ist also zeitlich gemeint und unterstellt, dass der gleiche Trieb künftig erneut befriedigt werden wird, wodurch es zu der Erinnerung an frühere Triebbefriedigungen kommt. Das Nachmachen variiert je nach neuer Situation das Mitmachen im zeitlichen Nacheinander. Es stellt einerseits eine Wiederholung, andererseits eine Abweichung davon dar. Die Wiederholung kann zu Gesten führen, die nur für die beteiligten Lebewesen eine Verhaltensbedeutung haben, d. h. die nicht symbolisch verallgemeinert werden können. Dyadische Gesten können Einladung, Gleichgültigkeit, Sympathie und Antipathie, Unterwerfung oder Dominanz, Gleichberechtigung im Verhalten signalisieren. An diese gestischen Erwidierungen, die Tomasello ausführlich beschreibt, können sich intelligente Leistungen in der Verfolgung von Triebbefriedigungen anschließen, wie sie für Menschenaffen seit langem bekannt sind, z. B. auch in gemeinsamer Jagd auf außen stehende Dritte oder in der Schmiedung von Allianzen gegen Dritte in der eigenen Gruppe. Ähnlich wie schon Scheler und Plessner für das Verstehen solcher Phänomene unter ihren Teilnehmern keine spezifisch geistige Verhaltensdimension veranschlagt haben, halten auch Tomasello und Povinelli hierfür keine Wir-Intentionalität, d. h. keine geteilte kollektive Intention über geteilte Intentionen, für nötig. Solche Verhaltensphänomene ergeben sich für die betroffenen Lebewesen aus der leiblichen Überlagerung der Konzentriken, in der sie alle intelligent ihrer Triebdynamik folgen und untereinander eine gestische Vertrautheit aus früheren Erfahrungen des Mitmachens und des Nachmachens entwickeln. Diese Erfahrungen beziehen sich auf eine bestimmte Verhal-

tensart, sie werden von niemandem der beteiligten Lebewesen symbolisch auf andere Verhaltensarten übertragen. Nur wir Menschen können uns eine Jagd nicht anders vorstellen als dadurch, dass es eine Praxis des Einübens, der Kommunikation und der arbeitsteiligen Rollenverteilung gibt. Das leibliche Selbstbewusstsein kann aus dem Nachmachen in sozialen Mitverhältnissen hervorgehen.

Was Plessner schließlich *Nachahmung* nennt, bezieht sich auf die Beantwortung zweier unterschiedlicher Fragen, wenngleich diese zusammenhängen: Was, d. h. welcher Sachverhalt, wird nachgeahmt? Und: Wer, d. h. welche Person, wird nachgeahmt? Die Frage, ob „echte Nachahmung“ vorliegt, sollte also an dem Nachmachen den folgenden Unterschied antreffen und ausweisen können: „Jemandem etwas nach-machen ist nicht dasselbe wie jemanden nach-machen“ (Plessner 1982h, 397). Es macht einen Unterschied, ob man bei der Fahrradreparatur einen Sachverhalt nachahmt, z. B. ein Rad auswechselt, oder ob man die Person, die versucht, ein Fahrrad zu reparieren, nachahmt. In beiden Fällen, sowohl der Darstellung von Sachverhalten als auch der Darstellung von Personen, gibt es Muster oder Bilder, an denen man sich auf eine symbolisch allgemeine Weise orientiert. Solche Darstellung wird symbolisch erlernt und schwebt dann in der Imagination vor, an deren Vorstellungen man seine wahrnehmbaren Verhaltenseinheiten ausführt. Dafür nimmt man sinnlich Abwesendes als symbolischen Kontrast in Anspruch, wie man es in einer Mitwelt zwischen Personen und einem selbst erlernt hat. Plessner nennt den Modus der Darstellung von Sachverhalten und Personen den bewusst gewordenen „kategorischen Konjunktiv“ (Plessner 1983b). Beste Beispiele für die Darstellung von Sachverhalten sind Wissenschaft und Technik, für die Darstellung von Personen Schauspiele und andere Künste. Aber diese Ausdifferenzierungen und Spezialisierungen setzen voraus, dass es beide *Nachahmungen* oder, gleichbedeutend, *Darstellungen* in der alltäglichen Lebenswelt von Personen gibt.

Plessner würdigt in seinem Spätwerk nach dem zweiten Weltkrieg die phänomenologischen Leistungen von Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty im Anschluss an Scheler, um der Ausarbeitung der Frage, was Nachahmung über Mit- und Nachmachen hinausgehend auszeichnet, näher zu kommen.

Wir leugnen den Einfluss von Sympathie und Antipathie auf die Imitation ebenso wenig als das Phänomen der Intersubjektivität der ausdruckshaften Züge und der in ein Verhalten, Benehmen, Gebaren eingehenden Bewegungen. Aber die Möglichkeit der Nachahmung verlangt mehr, zumal wenn sie nicht in affektiver Miterregung, sondern als bewusste Handlung zum Zweck der Nachbildung auftritt. Hier muss eine lokalisierte Übertragung der gesehenen Gestalt in die mir verfügbare Zone meines Aussehens stattfinden können, die mir als solche primär nicht visuell gegeben ist. (Plessner 1982h, 393f.)

Frage man sich, wer oder was denn die Entsprechung zwischen dem fremden Vorbild und den eigenen Bewegungen regelt, bestehe das Nächstliegende in dem

[...] Blick, der dem Blick des Anderen begegnet. In ihm haben wir das elementare Phänomen der Reziprozität zwischen mir und dem Anderen. Sobald mein Blick das fremde Auge trifft, sehe ich mich erblickt, angeblickt – und nicht nur (etwa in der Art des Augenarztes) das Auge. Der Andere sieht nicht nur aus, sondern - mich an und steht damit in der Position des Vis-à-vis als derjenige, mit dem ich den Platz tauschen kann. In dieser Vertauschbarkeit des Blickpunkts, die mir sein Blick bezeugt, ist er ein Anderer, bin ich für ihn ein Anderer. [...] Indem die Durchlässigkeit des erblickten Blicks mein Blicken an seine Augen fixiert, ist mir zugleich die Symmetrieebene gesichert, um die mein mir selbst nicht sichtbares Gesicht sich ordnet. Am ‚Leitfaden‘ des begegnenden Blicks kann daher die Entdeckung der Reziprozität des Körperschemas erfolgen, dessen Ausbildung mit der Ausbildung und Beherrschung der Motorik vermutlich gleichen Schritt hält. Gerade weil meine Augen, ‚mit‘ denen ich blicke, mir selbst unsichtbar bleiben, treten seine Augen als Blicksender und Blickfänger zu ihnen ins Wechselverhältnis. Damit ist die Abbildung seines Gesichts und schließlich seiner ganzen Gestalt auf mein Bewegungsschema möglich geworden. (Ebd., 394f.)

Plessner schließt sich dem Fortschritt in der Präzisierung der Fragestellung an, der in der Kombination der Ansätze von Sartre und Merleau-Ponty besteht:

Als exzentrisches Wesen sich selbst gegenwärtig (Sartre) und in eins damit undurchsichtig (Merleau-Ponty) verfügt der Mensch über die einander begegnenden Blicke als Leitfäden zwischen sich und dem Anderen, an dessen Stelle er stehen könnte und dessen Mienen und Gesten er daher auch *mit* seinem eigenen Leibe nachahmen kann. (Ebd., 396)

Gleichwohl hält Plessner diesen Fortschritt eben doch nicht für die Lösung des Problems der Nachahmung, denn noch immer wird dasjenige Spektrum im Verhältnis zwischen mir und dem Anderen vorausgesetzt, das zwischen völliger Identifikation mit ihm und völliger Ablösung von ihm schwankt.

Darum wäre es auch verkehrt, die Entdeckung der exzentrischen Stellung zu mir und dem Anderen, meinem und seinem Leib der Begegnung des Blicks allein anzuvertrauen oder gar auf sie zurückzuführen. Die Sache liegt umgekehrt. Auf Grund der Exzentrizität vermag der Mensch den Blick als Leitfaden, als Führungslinie zu sehen, die ihm [...] das Verständnis für die Reziprozität des Körperschemas, d. h. die Abbildbarkeit des fremden Leibes auf seinen Leib eröffnet und in eins damit auch wirklich sichert. (Ebd., 396)

Die exzentrische Positionalität bleibt für Plessner der offene Ermöglichungsgrund, den wir schon immer in Anspruch nehmen, um *Aspekte* der Nachahmung thematisieren und klären zu können. Dies gilt auch für die von Plessner selbst vorgeschlagene Theorie des Schauspielens *in* und *mit* soziokulturellen

Rollen für Personen, den Figuren des „Doppelgängertums“ (Plessner 1982b, 453), denen hier nicht mehr nachgegangen werden kann (dazu Krüger 1999, 4.–6. Kap.; im vorliegenden Band Zweiter Teil). Das Verstehen und Erklären der Triaden zwischen Personen, Körpern und Leibern setzt mehr als diese Triaden voraus, wie sich in der geschichtlichen Änderung entsprechender Regeln für ihre Entgegensetzung und Zuordnung zeigt. Auf dieses „Mehr“ einer gegenüber der Vergangenheit offenen Zukunft zielt Plessner in seiner Freilegung der Ermöglichungsstrukturen personalen Lebens ab, sowohl in der Naturphilosophie („exzentrische Positionalität“) als auch in der Geschichtsphilosophie (*homo absconditus*: der Unergründlichkeit des Menschen im Ganzen seines Wesens). Eine paradigmatisch ähnliche Rolle spielt in Tomasellos Werk der sogenannte Vogel-Blick (*birds view*), inzwischen im Anschluss an Thomas Nagel auch als „View from nowhere“ bezeichnet, aus dem heraus neues Lernen möglich wird. Mit dieser Metapher, in der Tomasellos Verständnis der lebendigen Natur als Ermöglichungsstruktur kulminiert, hält er sich frei von jener vollständigen Identifikation von einem selbst mit einem Anderen (im Sinne des symbolischen Interaktionismus G. H. Meads), die den Konformismus mit der je eigenen Gruppe oder Gemeinschaft im Gegensatz zu anderen Gruppen oder Gemeinschaften zur Kehrseite hat (Tomasello 2009b, 40–47, 88f., 93f.). Geht es nicht nur darum, *in* Triaden zu leben und sie zu erleben, sondern auch darum, sie *als solche* zu verstehen und *mit* ihnen operieren zu können, erscheint die dafür nötige Ermöglichung als ein Viertes (Krüger 2010, 155; Brandt 2012, 331).

Aber kommen wir zum Abschluss hier auf den Zusammenhang zwischen dem Mitmachen, dem Nachmachen und der Nachahmung im Sinne von Darstellung zurück: Es ist bei Plessner klar, dass es Nachahmungen nicht ohne Mitmachen und Nachmachen in der Verhaltensgenese geben kann. Beide Voraussetzungen müssen bei Nachahmungen habituell mitlaufen. Die Umkehrung ist aber sehr wohl möglich: Es gibt Lebewesen, die mitmachen und nachmachen, aber nicht nachahmen können, weil sie weder Sachverhalte noch Personen darzustellen vermögen. Mimicry ist *nicht* imitation (Tomasello siehe oben). Es wäre ein Anthropomorphismus, ihnen nur unser eigenes Verhalten zu unterstellen statt anzuerkennen, dass Andere anders sind und anders bleiben können.

Der kognitive Unterschied zwischen Menschenaffen und Menschen begründet bei Plessner nicht per se einen moralischen Unterschied, ebenso wenig wie bei Tomasello oder de Waal. De Waal sagt treffend, so sehr er für eine Sonderstellung der Menschenaffen kämpfe, es helfe nicht, ihnen Rechte zu verleihen, die sie dann nicht ausüben könnten und die im Notfall für Menschen, die keinen Personenstatus haben, in ein Dilemma führen (de Waal 2008, 184). Die Verantwortung für das Wohlergehen der Menschenaffen liegt bei den Men-

schen, die dank ihres Personenstatus Menschen sein können. Sie können sich durch keinen kognitiven Unterschied, der eine große Gemeinsamkeit mit den anderen Primaten voraussetzt, aus ihrer Verantwortung für die Anderen stellen. Hinter der vordergründigen Gleichmacherei von Menschenaffen und Menschen im Namen der Moral steht heute oft die Bequemlichkeit der Personen, die Menschenaffen ihrem eigenen Schicksal, d. h. in Wahrheit ihrem Aussterben, zu überlassen. Menschenaffen können angesichts der Vernichtung der ihnen nötigen Umwelten durch Menschen seit langem nicht mehr sich selbst helfen, weil sie kognitiv anders als Personen leben. Wenn man nicht nur die Gemeinsamkeit, sondern auch den kognitiven Unterschied zwischen Menschenaffen und Menschen eingesehen hat, kann man sich nicht mehr der Verantwortung für sie als die Anderen von uns entziehen. Man hilft ihnen dann, weil sie anders bleiben können, nicht, weil sie kognitiv vermeintlich zu einer *community of equals* gehörten.

9 Die selbstreferenzielle Funktionsweise des Gehirnes als Korrelat. Die hermeneutische Entdeckung und das kausal-explanatorische Missverständnis der neurobiologischen Hirnforschung

Es wäre eine große Leistung, wenn es der neurobiologischen Hirnforschung gelänge, die selbstreferenzielle Funktionsweise des Gehirnes aufzuklären, denn diese Funktionsweise könnte das neurophysische Korrelat für die Selbstreferenzen im personalen Selbstbewusstsein und in den Symboliken des Geistes darstellen. Ich halte die diesbezüglichen Hypothesen für vielversprechend und hoffe, dass sie sich empirisch bestätigen lassen werden. Auf die philosophisch-anthropologischen Gründe meiner Sympathie für die neuen Modelle in der neurobiologische Hirnforschung, das Gehirn verstehen zu lernen, gehe ich im ersten Punkt ein. Merkwürdigerweise wird aber die Entdeckung der selbstreferenziellen Funktionsweise des Gehirnes noch immer in einem traditionellen Rahmen dualistischer Missverständnisse verarbeitet. Noch immer spuken die cartesianischen Fehlalternativen zwischen entweder Materie oder Geist, entweder Physis oder Psyche und – dementsprechend in methodischer Hinsicht – zwischen entweder Erklären (der Kausalität aus der 3. Person-Perspektive) oder Verstehen (des phänomenalen Sinnes aus der 1. Person-Perspektive) durch die Diskussionen aller Fächer. Daraus wird dann leicht wieder der in den letzten Jahren zelebrierte „Kulturkampf“ in den öffentlichen Medien, d. h. der Kampf zwischen den Natur- oder Geisteswissenschaften um die Führung in der Auslegung des soziokulturellen Seins. Die neurobiologische Hirnforschung hat daher ihre eigenen Modelle davon, wie man die Funktionsweise des Gehirnes besser *verstehen* könne, fälschlich als *Kausalerklärungen* ausgegeben. Dadurch entstand ihr völlig falscher Anspruch, als ob sie die Freiheit des Menschen durch einen Determinismus ersetzen könnte. Darauf gehe ich im zweiten Punkt ein. Schließlich deute ich drittens eine philosophisch-anthropologische Alternative an, die aus der Fehlalternative entweder Naturwissenschaft, d. h. kausale Erklärung, oder Geisteswissenschaft, d. h. Sinnverstehen, herausführt. Man kann sich aus dem Set der üblichen Fehlalternativen in die offene Unbestimmtheitsrelation der personalen Lebensführung heraussetzen. Stellt man sich in der Körper-Leib-Differenz und interpersonal unter bestimmten Bedingungen den philosophischen Fragen nach den Grenzen des Glaubens und Wissens, kann nach neuartigen Zusammenhängen zwischen Verstehen und Erklären in allen

Disziplinen gefragt werden. Dafür müssen sich die Forschungspraktiken auf eine bestimmte Weise in ihren Erkenntnisgegenstand hineindrehen und aus ihm wieder herausdrehen können. Die neurobiologische Hirnforschung muss dann nicht ihr Verstehen von *Metarepräsentationen* als Kausalerklärung ausgeben, die bisher nur auf der Ebene von *Repräsentationen* greift.

9.1 Zur neurobiologischen Entdeckung der selbstreferenziellen Funktionsweise des Gehirnes

Was ich schon länger als die kognitive Leistung der neurobiologischen Hirnforschung anerkenne, sind ihre empirisch-methodischen Nachweise für das Paradigma der selbstreferenziellen Funktionsweise des Gehirnes, insbesondere des Neokortex. Im Unterschied zu den sogenannten „radikalen Konstruktivist“ (z. B. Humberto Maturana) der 1980er Jahre geht es in der neueren Hirnforschung weder vorwiegend spekulativ zu noch ausschließlich um *eine* bestimmte Art und Weise von selbstreferenzieller Systembildung, hier: des einzelnen Gehirnes. Darüberhinausgehend kann in ihr inzwischen erstens die *Kombination* dieser einzelnen Systembildung über strukturelle (z. B. epigenetische) Kopplung mit anderen Systemen zumindest gleicher (andere Gehirne), womöglich anderer (soziokultureller) Ordnung¹ berücksichtigt werden. Und zweitens gewinnt die neuere Hirnforschung über hypothetische Modelle Anschluss an neue empirische Methoden der lokalisierenden und temporalisierenden Darstellung (vgl. Roth 2001, 122–125, Singer 2002, 15–33). Insoweit eine solche erfahrungswissenschaftliche, sowohl paradigmatische als auch empirische Leistung vorliegt, sollten ihre philosophischen Grenzfragen und Kritiken ernst genommen werden. Natürlich ist das Gehirn als Zentralorgan des Organismus relativ und aktuell noch abhängiger als andere Organe vom Energie- und Stoffaustausch des Organismus mit der Umwelt. Dies betreffe aber nicht den häufig angenommenen Informationsaustausch des Gehirns mit der Umwelt. Ebenso wenig arbeitet laut der neurobiologischen Hirnforschung das Gehirn wie ein Computer.²

¹ Vgl. zu Humberto Maturanas Doppelparadigma der Autopoiesis und der strukturellen Kopplung sowie den Problemen seiner Übertragung durch Niklas Luhmann auf die Gesellschaft Krüger 1993, Erster Teil.

² „Anders als in technischen Systemen ist im Gehirn keine Trennung zwischen Hard- und Software möglich. Im Gehirn wird das Programm für Funktionsabläufe ausschließlich durch die Verschaltungsmuster der Nervenzellen festgelegt. Die Netzstruktur ist das Programm“ (Singer 2002, 64, vgl. auch ebenda 90).

Dank des neuen Paradigmas wird es empirisch wahrscheinlich, dass die neuronalen Aktivitäten der *Großhirnrinde* struktural und funktional auf einer „Selbstbeschäftigung“ untereinander, unter den sogenannten „Meta-Repräsentationen“ in ihrer räumlichen und zeitlichen Verteilung, beruhen, statt nur „Repräsentationen“ aus den sensorischen Organen auf die motorischen Organe gleichsam umzurechnen.³ Die alte Vorstellung besagte: Man beobachte von außen Verhalten, das am Organismus sensorische Eingänge und motorische Ausgänge hat. Zwischen diesen Eingängen und Ausgängen gebe es neuronale Netzwerke, die intern im Sinne isomorpher Strukturen etwas Externes repräsentieren. Dies geschehe durch assoziatives Lernen im Anschluss an geerbte Strukturen. Das neue Paradigma besteht darin, dass es über solche „primären“ Repräsentationen hinausgehend vielmehr „sekundäre“ und „tertiäre“ Repräsentationen (Roth) bzw. „Metarepräsentationen“ (Singer) gebe, die sich – bei allen Verhalten sichernden neuronalen Rückkopplungsschleifen im *Gesamthirn* – vor allem mit sich selbst beschäftigen. Sie repräsentieren erneut Repräsentiertes, sowohl der Struktur nach als auch im Sinne der Iteration (Selbstanwendung) von Funktionen: „So ließen sich im Prinzip durch Iteration der immer gleichen Repräsentationsprozesse Metarepräsentationen aufbauen – Repräsentationen von Repräsentationen –, die hirnterne Prozesse abbilden anstatt die Welt draußen. Solche Metarepräsentationen aufbauen zu können bringt Vorteile. Gehirne, die dies vermögen, können Reaktionen auf Reize zurückstellen und Handlungsentscheidungen abwägen, sie können interne Modelle aufbauen und den erwarteten Erfolg von Aktionen an diesen messen. Sie können mit den Inhalten der Metarepräsentationen spielen und prüfen, was die Konsequenzen bestimmter Reaktionen wären“ (Singer 2002, 70f.).

Nimmt man funktionale Korrelationen zwischen den neuronalen Aktivitäten und dem Verhalten an, wird durch die neokortikale Selbstreferenz Verhalten zu Verhalten ermöglicht. Singer hat verdeutlicht, dass für die selbstreferenzielle Funktionsweise des Gehirnes dessen räumliche Ordnungsmöglichkeiten (topologische Kombinationspotenziale) nicht ausreichen. Daher müsse man der Synchronisierung neuronaler Aktivitäten verschiedener neuronaler Zellverbände vor dem Hintergrund des allgemeinen Grundrauschens im Gehirn nachgehen. Auch Roth spricht vergleichbar vom Bewusstsein als „Eigensignal“ des Gehirnes an sich selbst, Verknüpfungen zu modifizieren oder neu anzulegen, je neuer und komplexer die Verhaltensaufgaben im Vergleich zum bereits erlernten Verhalten werden. Obwohl Hans Flohr nicht die Hypothese von der selbstre-

³ Vgl. zur plastischen Vorstellung der Selbstbeschäftigung kortikaler Neuronen Roth 2001, 214.

ferenziellen Funktionsweise des Gehirns teilt, versteht doch auch er die Funktionsweise des Gehirnes als nicht nur eine syntaktische, sondern als eine semantische, d. h. Bedeutungen generierende Maschine. Alle drei Neurobiologen, die an der Diskussion der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* 2004 bis 2006 teilgenommen haben, folgen Modellen, nach denen es sich beim Gehirn um ein nicht-lineares System mit dissipativen Strukturen handelt, die thermodynamisch unwahrscheinlich und in n-dimensionalen Räumen (im Unterschied zum alltagsweltlichen Verständnis von Raum und Zeit) angeordnet sind (vgl. die Belege in den Beiträgen der drei Neurobiologen in Krüger 2007b).

Die selbstreferenzielle Funktionsweise des Gesamthirnes, einschließlich der Amygdala, könnte das neurophysische Korrelat für das Bewusstsein von Säugern und Vögeln klären. Im Unterschied zum vererbten, d. h. instinktiven Verhalten, erfordert bewusste Verhaltensbildung eine „Unterbrechung, Hemmung, Pause (zwischen Reiz und Reaktion)“ (Plessner 1975, 260, vgl. ebd., 284–286). Sie ermöglicht die Differenz zwischen „Merk- und Wirkwelt“ (J. von Uexküll). Insbesondere die selbstreferenzielle Funktionsweise des Neokortex könnte das neurophysische Korrelat für das Selbstbewusstsein von Primaten präzisieren, d. h. die Pause in der neurophysischen Pause der Verhaltensbildung thematisieren. Dieses Selbstbewusstsein wird, wie man von Schimpansen weiß, bereits soziokulturell abgestützt, versteht man unter „soziokulturell“ die Weitergabe von Lernverhalten, das nur in *einer* Population im Unterschied zu anderen Populationen der gleichen Spezies auftritt, in der Generationenfolge dieser Population (vgl. Paul 1998, 212–215, 229–232). Im Falle von Menschen muss man noch einmal darüber hinausgehend die Selbstreferenz von Gesellschaft, Sprache und Kultur veranschlagen. Diese Institutionen (soziokulturelle Makrokörper) vergrößern den Abstand zwischen dem einzelnen Organismus und dem, was sich geschichtlich als „Geist“ in Gesellschaft und Kultur durch Diskurs- und Symbol-Praktiken herausbildet, enorm. Man hätte es hier gleichsam in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Kooperation mit einer dritten Pause als Korrelat für eine Verhaltensbildung zu tun, die soziokulturell im Vergleich mit anderen Primaten immer länger und selbständiger wird. Werden Schimpansen nach 6 bis 7 Jahren als Erwachsene in ihrer Gruppe behandelt, so Menschen inzwischen nach ca. 20 Jahren⁴, während ihre geistige Leistung als Person über Dekaden bis zu Jahrtausenden umstritten bleiben kann, denkt man an Aristoteles oder Platon. Wie immer man dies bewerten mag, faktisch lässt es sich nicht bestreiten: Die Weltgeschichte der Gattung Mensch verselbständigt sich gegenüber

⁴ Vgl. zu den qualitativen Wesensunterschieden zwischen Schimpansen und Menschen in ihrer Ontogenese Tomasello 2003.

ihren Individuen und deren kleinen Gruppen in globalen Makroinstitutionen der Wirtschaft, Politik und Kultur, wogegen in dieser Zivilisationsgeschichte auch wiederum Gegenbewegungen auftreten. Dies gibt es bei keinen anderen Primaten, außer in der menschlichen Phantasie.

Solange man bei der Frage nach den neurophysischen Korrelaten für beobachtbares Verhalten bleibt, lässt sich die neurobiologische Entdeckung in den Rahmen der Philosophischen Anthropologie einordnen: Die zentrische Organisationsform (des einzelnen Organismus) muss sich in eine exzentrische Positionalitätsform einspielen können. Letztere besteht in einer künstlich eingerichteten soziokulturellen Umwelt, die ihrerseits im Horizont einer Welt von Personen ermöglicht wird (siehe im vorliegenden Band drittes Kapitel). Wenn im Verhalten personaler Lebewesen Selbstreferenz angetroffen wird, wäre dies unmöglich, wenn es dafür im neurophysischen Korrelat keine strukturfunktionale Entsprechung gäbe. Man kann aber z. B. in der Sprache sagen, was man in der Sprache tut, ohne sie verlassen zu müssen. Die Selbstreferenz der Sprache löst sich nicht in die Fremdreferenz der Handlungen des Zeigens auf etwas außerhalb der Sprache auf. Wäre letzteres der Fall, dann handelte es sich nicht um Sprache, sondern um starre Bezeichnungen, die nicht interpretiert werden können, z. B. um Signale. Umgekehrt: Die Selbstreferenz der Sprache ermöglicht neue Fremdreferenzen. Wenn es aber Selbstreferenz im personalen Verhalten, hier exemplarisch: im Sprachverhalten, gibt, wie könnte dann der selbständige Umgang in und mit der Sprache von einem Organismus erlernt werden, ohne dass dieser strukturelle und funktionale Korrelate dafür in seiner Neurophysis ausbilden könnte? Ohne die selbstreferenzielle Funktionsweise der Großhirnrinde, die bei Menschen empirisch signifikant ist und Rückwirkungen auf die Funktionsweise des ganzen Gehirns zeitigt, gäbe es neurophysisch gesehen nicht die für menschliche Lebewesen charakteristische Plastizität in ihrer vergleichsweise problematischen (weder instinktsicheren noch einfach reflexbedingten) Verhaltensbildung. Letztere weist sowohl kulturgeschichtlich eine riesige Variabilität als auch aktuell eine enorme Bandbreite an für „gesund“ bzw. „pathologisch“ gehaltenen Verhaltensformen auf. Die Problematik menschlicher Verhaltensbildung ist zwar soziokulturell bekannt, aber womöglich solange nicht hinreichend begriffen, als ihre neuronale Ermöglichung, eben die selbstreferenzielle Funktionsweise des menschlichen Gehirnes, unberücksichtigt bleibt. Diese Frage kann in keinem schnell üblichen Reduktionismus-Vorwurf gegen die neurobiologische Hirnforschung übergangen werden, will man nicht einen Geist ohne jede physische Realisierung unterstellen.

Mit der neurobiologischen Entdeckung stellt sich jedoch gesamtkonzeptionell eine weitere Frage: Wie hängen die verschiedenen Weisen von Selbstbezüg-

lichkeit miteinander zusammen (Krüger 1993, Erster Teil)? Schaut man sich den personalen Verhaltensaufbau von Menschen an, partizipiert er an vielen verschiedenen Arten und Weisen von Selbstbezüglichkeit, die kognitiv auf Distanz gebracht als verschiedene Selbstreferenzen rekonstruiert werden können. Blickt man „von unten“ auf diesen Verhaltensaufbau, so gibt es darunter die Selbstreferenz des gesamten Organismus, die des Gehirnes als seines Zentralorgans und die des „Lebenskreises“ (von Uexküll) als der interaktiven Einheit zwischen Organismus und Umwelt. Thomas Fuchs hat originell diese drei Aspekte in seinem phänomenologischen Modell wechselseitiger Zusammenhänge integriert und dabei überzeugend den Gedanken von einer zirkulären Kausalität entfaltet (Fuchs 2008). Plessner sieht in seiner naturphilosophischen Differenz zwischen Organisationsformen und Positionalitätsformen viele Kombinationsmöglichkeiten für Selbstreferenzen verschiedener Niveaus vor, von vorzentrischen über zentrische bis zu ex-zentrischen Formen, in denen sich lebende Körper positionieren können. Bislang habe ich, „von oben“ gesehen, außer der Selbstreferenz der Gesellschaft (im Unterschied zu anderen Primaten) die Selbstreferenz der Sprache als exemplarisch für personales Verhalten erwähnt. Aber personales Verhalten ist weiter und vielfältiger, nicht nur, als die Selbstreferenz der Sprache und die in anderen Symbolformen reicht, sondern auch, als die Selbstreferenz des Selbstbewusstseins zu fassen vermag. Es liegt im Spektrum zwischen ungespieltem Lachen und Weinen als den personalen Verhaltensgrenzen und verkehrt sich im Überschreiten dieser Grenzen (vgl. Krüger 1999, 169–181; Krüger 2001, 105–110).

Personen führen ihr Leben im *Ganzen* in einer Unbestimmtheitsrelation, die sie in Grenzen im Rahmen der Körper-Leib-Differenz bestimmbar werden lassen können. Jede Soziokultur enthält Maßstäbe für das „Körperhaben“, d. h. für die Bedingungen, unter denen Personen in der Generationenfolge vertreten, ausgetauscht und ersetzt werden können. Die Verkörperung betrifft nicht nur die Natur, sondern auch die Soziokultur in ihren Rollen für Personen. Verkörperung gestattet – durch reproduzierbare Beobachtung – eine *Erklärung* des personalen Verhaltens *in nuce*. Aber Personen stehen nicht nur auf Distanz zu Körpern nach Rollenmaßstäben. Sie stehen nicht einfach *über* dem Leben, sondern *in* ihm. Sie leben selbst leibgebunden, was Plessner ihr *Leibsein* nennt (siehe im vorliegenden Band zweites Kapitel). Indem sie hier und jetzt ihr Leben vollziehen, sind sie Leib. Sie sind sich und anderen in ihrem leiblichen Vollzug nicht vergleichbar, nicht austauschbar und nicht ersetzbar. Auch die Verleiblichung betrifft alle möglichen Inhalte der Natur und Kultur. Sie ist – durch Teilnahme – ein *Verstehen in nuce*. Solange Personen leben, stehen sie in dieser Aufgabe, die

Differenz zwischen Körperhaben und Leibsein zu gestalten. Sie können sich weder eine totale Entkörperung noch eine totale Entleiblichung leisten.

9.2 Das dualistische Raster von Fehlalternativen des Entweder-Oder: Die Trennung und daher die Konfusion von Erklären und Verstehen

Angesichts der Vielfalt gelebter (leiblicher) *Selbstbezüglichkeiten* und kognitiv verkörperter *Selbstreferenzen* wäre es interessant gewesen, etwas über die genaueren Bedingungen herauszufinden, unter denen Personen ihre Körper-Leib-Differenz zu gestalten erlernen. Dies schließt die Untersuchung ein, unter welchen Bedingungen ihnen diese Differenz als nicht mehr lebbare entgleitet. Stattdessen geschah in der öffentlich-medialen Diskussion etwas anderes: Das neue Thema der Pluralität von Selbstbezüglichkeiten wurde zum alten Thema der Willensfreiheit gemacht. Entweder Freiheit oder Determinismus, lautete die falsche Alternative, als ob es für personale Lebewesen eine *unbedingte* Freiheit und einen *unbedingten* Determinismus überhaupt geben könnte. Es wurde wieder einmal in Entweder-oder-Alternativen skandalisiert, offiziell natürlich nicht, um Aufmerksamkeit, Quoten, Forschungsgelder und Absatz zu ergattern, sondern, so hinter vorgehaltener Hand, weil das Publikum angeblich nicht differenzierter, d. h. in Zusammenhängen, denken könne. Ein Teil der öffentlichen Meinungsmacher sah endlich die Stunde der Renaturalisierung von Fragen gekommen, die seit mindestens einer Generation in eine unverbindlich grenzenlose Diskussionskultur gewandert seien. *Natur* schien wieder Gesetzeshalt und verbindliche Norm zu versprechen, gegen dieses Zerreden und Verteilen von allem an die neusten kulturellen Minderheiten. Da durfte der andere Teil der öffentlichen Meinungsmacher nicht fehlen. Der hatte, dank Moderne-Kritik und Postmoderne, endlich gelernt, dass sich hinter der *Natur* und *Wahrheit* schon immer die totalitären Gefahren verborgen haben sollen. – Eine Kritik des Zeitgeistes (zwischen der Suche nach einem letzten Halt und der permanenten Ausrede letzter Beliebigkeit) wäre ein anderes Thema. Hier muss die Bemerkung genügen: Auch unsere, um Aufmerksamkeit kreisenden Medien funktionieren selbstreferenziell (Luhmann 1996). Sie kümmern sich um den wissenschaftlichen Inhalt und seine Methoden herzlich wenig. Da sie nicht das zu leisten vermögen, was früher transdisziplinär unter den verschiedenen Experten an den Universitäten erörtert wurde und heute an den *Institutes for Advanced Studies* noch eine letzte Chance haben soll, hatte unsere philosophi-

sche Fachzeitschrift „*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*“ die schon erwähnte Initiative zur Diskussion ergriffen.

Wer in der Körper-Leib-Differenz lebt, kann sich nicht den Standpunkt Gottes anmaßen, weder zugunsten der Natur noch zugunsten des Geistes. Die absoluten Prinzipien des unbedingt Vollständigen kann man nur dem privaten und gemeinschaftlichen Lebensglauben überlassen, weil sie methodisch keine kontrollierbare und damit korrigierbare Rückkopplung ergeben. Letztere braucht öffentlich überprüfbare Bestimmungen, Bedingungen und Verendlichkeiten. Es gibt nur bestimmte und bedingte Zusammenhänge zwischen freiem und determiniertem Verhalten. Von Freiheit zu reden, ohne anzugeben, wovon man frei und wofür man frei wird, führt in einen müßigen Glaubensstreit. Indem man die Bedingungen einer Determination gestaltet, wird man *von* ihr frei und *zu* anderem frei. Ein Determinismus ist kein Fatum, wenn er erkannt und praktisch anhand seiner Bedingungen gestaltet werden kann. Zudem gibt es viele Determinismen und nicht nur den einen einzigen. Insofern war es grotesk, gerade die Naturwissenschaft dafür einzuspannen, einen natürlichen Fatalismus ins Gespräch zu bringen, der vom kulturgeschichtlichen Niveau her noch vor der altgriechischen Tragödie läge. Dieser leuchtete auch just für das Thema nicht ein. Die Selbstreferenz des Gehirnes, insbesondere der Großhirnrinde, ist neurophysisch eine Bedingung dafür, dass die Freiheitsgrade des organismischen Verhaltens gegenüber der Umwelt gerade zunehmen statt abnehmen können.

Was sich indessen zeigte, war etwas anderes als eine neue gehaltvolle Freiheitsdiskussion. John Dewey hat mit seiner kritischen Diagnose über die moderne Gesellschaft bis in die Gegenwart leider Recht behalten. Sie besteht aus Institutionen, die aus verschiedenen Revolutionen über Jahrhunderte gewachsen sind und immer wieder in Konflikt miteinander geraten. Einerseits resultierten sie aus der wissenschaftlichen, der ökonomischen, der politischen und der technischen Revolution, so dass wir überhaupt Einrichtungen der modernen Erfahrungswissenschaft, der kapitalistischen Marktwirtschaft, der politischen und rechtlichen Demokratie, der Laborwissenschaft und Technologie nebeneinander haben. Andererseits existieren in reformierter Weise Universitäten und Akademien, alte Religionen und neue Religiositäten, Literaturen und Künste, Weltanschauungen und das unbefriedigte Bedürfnis nach ihnen, Alltagsgewohnheiten und der *common sense* fort.

Der frühere ‚Krieg‘ wurde nicht durch einen absoluten Sieg eines der beiden Kombattanten beendet, sondern durch einen Kompromiss in Gestalt einer Trennung von Bereichen und Zuständigkeiten. [...] Diese Beilegung des Konflikts mit Hilfe der Teilung war der Ursprung der Dualismen, die das Hauptproblem der ‚modernen‘ Philosophie gewesen sind. (Dewey 1989, 25)

Cartesianische Dualismen waren und sind wirkungsmächtig, weil sie institutionell für Autonomieversprechen resonanzfähig sind. Sie passen zu dem *divide et impera* zwischen den verschiedenen, funktionsspezifischen Autonomien. Was materiell und physisch sei, dürfe manipuliert werden, was geistig-moralisch sei, nicht. Dazwischen liegt die arme Psyche, die nicht ohne Physis vorkommt und nach mentaler Normativität von und für Personen verlangt. Sie wurde seit Descartes und Kant mit der Rolle des Vermittlers im dualistischen Fundament überfordert. Unsere Institutionen haben sich noch immer in diesen Dualismen eingerichtet, etwa in der Trennung zwischen Natur und Geist und dazu passend zwischen der Natur- und Geisteswissenschaft.

Selbst viele Erfahrungswissenschaftler und Philosophen scheinen wieder zu glauben, es sei besser, die bestehenden Institutionen zu verteidigen, weil sie doch immerhin Gegengewichte in der Teilung der Kompetenzen gegen Monopole einschließen, als neuen Überzeugungen zu folgen. Würde nämlich der Kompromiss im Machtgefüge wegrutschen, könnte es noch schlimmer kommen, etwa zu einem reduktionistischen Naturalismus. Also winkt man ab, wenn es um Deweys Forderung nach neuen integrativen Öffentlichkeiten geht, in denen das Lernpotenzial verschiedener Expertenkulturen und Laienkulturen zusammengeführt werden könnte (Dewey 1996), und verteidigt stattdessen das dualistische Selbstverständnis der gegebenen Institutionen. Ich verstehe, dass es sich dabei um eine – teils naive, teils stillschweigend – getroffene politische Entscheidung für strategisches Verhalten handelt. Aber politische Entscheidungen müssen weder philosophisch noch wissenschaftlich überzeugen. Der dualistischen Institutionenlehre gemäß sollen die Naturwissenschaften für kausales Erklären und die Geisteswissenschaften für Verstehen von Sinn zuständig sein. So aber ist Forschung, gleich in welcher Disziplin, kognitiv nicht möglich. Sie verlangt die Gewinnung des Unterschiedes und des Zusammenhanges zwischen Verstehen und Erklären für das jeweilige Thema, was sich an der neurobiologischen Hirnforschung gut begreifen lässt.

Für mich war und ist die *scientific community* der Neurobiologen selbst ein hervorragendes Beispiel für eine geistige Unternehmung. *Geist* ist keine philosophische Erfindung, sondern eine Wirklichkeit im Tun, die hoffentlich auch und vorzüglich unter Wissenschaftlern vorkommt. Auch und gerade diese Community nimmt Welt als Ermöglichung im Medium einer selbstreferenziellen Schriftsprache in Anspruch, um eine besondere kognitive Leistung zu erbringen, nämlich die Funktionsweise des Gehirns zu erklären. Dafür werden empirisch Labors eingerichtet, eine funktionsspezifische Umwelt, die keine biologische Umwelt ist, sondern eine künstliche Institution mit kognitiv-empirischer Aufgabe. In der Community können die Versuchsberichte ausgetauscht werden,

um die Vergleichbarkeit der Resultate für verschiedene Hypothesen herstellen zu können. Wenn diese Community exemplarisch für *Geist* steht, lagen folgende Fragen, schon anhand der wegweisenden Buchtitel der Neurobiologen, nahe, zunächst an Singer gerichtet:

Wie kommt der Beobachter aus der Community ins Gehirn (Singer 2002, vergleichbar auch Roth 1996 u. Roth 2003)? Natürlich habe ich die strukturfunktionale Vergleichbarkeit verstanden, die im Hinblick auf die Selbstreferenz im Gehirn, im Ich-Bewusstsein, im wissenschaftlichen Beobachten und im kommunikativen Dialog vorliegt. Ich halte diese Vergleichbarkeit von Selbstreferenzen im Sinne von Singers Iterationen (Selbstanwendungen) einer Funktion für plausibel: Man kann sie fünffach für phänomenologisch nicht ableitbare und in diesem Sinne emergente Phänomengruppen gliedern: unbelebte Selbstorganisation, belebte Selbstreproduktion auf unbewusste und bewusste Weise, aktuell erlebtes und diskursiv artikuliertes Selbstbewusstsein, institutionalisierte Diskuspraktiken und der geschichtliche Wandel der Soziokulturen (Krüger 2004a, 275–281). Aber solche Vergleichbarkeit *erklärt* noch nicht, so dass empirisch Kausalitäten ausgewiesen werden könnten. Sie macht *durch Analogie verstehbar*. Wir kennen in der Philosophie seit zwei Jahrhunderten die beliebte Analogie der „Reflexion“ in ähnlicher Lage. Deshalb habe ich von noch zu viel hermeneutischer Zärtlichkeit des Neurobiologen für seinen Gegenstand gesprochen, wenn Singer von dem *Erklärenszirkel des einzelnen Gehirns* (Singer 2002, 9, 61; Singer 2003b, 279) spricht, wo ich nur von dem *Zirkel der Verstehensanalogie einer reflexiven Beobachtung* reden würde. Singer projiziert hermeneutisch, was wir aus reflexiver Beobachtung in der Community kennen, in die selbstreferenzielle Funktionsweise des Gehirns hinein (Krüger 2004a, 281–283). Dadurch lässt sich dort sinnvoll nach etwas suchen, nämlich nach der Synchronisation neuronaler Aktivitäten und deren aktueller Funktion im Grundrauschen des Gehirns.

Auch bei Roth war und ist noch zu viel hermeneutische Liebe zu seinem Erkenntnisgegenstand am Werke, wenngleich auf andere Weise als bei Singer. Gleichwohl, wie kommt bei Roth das Subjekt der Verhaltenssteuerung ins Gehirn? (Roth 2001) Nimmt man seine Begeisterung für die herrlichen Feedback-Schleifen um die Amygdala herum im Gesamthirn zusammen mit der starken Lesart, dass das Gehirn das Verhalten steuert, wird seine Verstehensliebe deutlich: Es herrscht bei ihm das Primat der Innenwelt vor, aber in Naturalisierung gewendet. *Während Singer den reflexiven Beobachter ins Gehirn projiziert, projiziert Roth den emotional engagierten Teilnehmer*. Dies wird zwar selbstwidersprüchlich für seine Rolle als rationaler Kopf in der neurobiologischen Gemeinschaft und breiteren Öffentlichkeit, ist aber in der auch von ihm vertretenen

schwachen Lesart schwer zu widerlegen, und wenn, dann nur im Vergleich zu verhaltenswissenschaftlichen Erklärungen, z. B. im Sinne Michael Tomasellos. Meine Hauptkritik an Roths Schriften betraf daher auch nicht eine hermeneutische Konfusion, sondern die vorgängige Eingrenzung des Geistes auf seine Grenzbedingung in aktueller Bewusstheit (ausgeführt in Krüger 2004a, 268–275).

Meine Diagnose, dass die neurobiologischen Hirnforscher noch an zu großem Verständnis für ihren Erkenntnisgegenstand leiden, ist von vielen meiner philosophischen Kollegen als befremdlich beurteilt worden. Sie meinen, dass das Hauptproblem der Neurobiologie in ihren naturalistischen Fehlschlüssen liege, damit sie, die Philosophen, noch etwas über den Geist zu schreiben übrig behalten dürfen. Ich halte hingegen die sog. naturalistischen Fehlschlüsse für eine Folge der falschen, weil dualistischen Zuordnungsideologie, nach welcher Naturwissenschaftlern ihr Verstehen als eine Erklärung erscheinen muss. Mit den Neurobiologen halte ich gegen die reinen Vernunftphilosophen daran fest: Wenn Vernunft nicht im Sinne der Mentalität selbstreferenziellen Sprachgebrauchs in der personalen Lebenspraxis verankert werden kann, existiert sie nicht. Sie braucht auch, wenngleich auf indirekte und vermittelte Weise, eine ihr funktional entsprechende neurophysische Randbedingung (selbstreferenzielle Funktionsweise des Gehirns) und phänomenologische Grenzbedingung an selbstbezüglichem Aufmerksamkeitsbewusstsein. Statt der ständigen Anklage, dass die Neurobiologen einen *naturalistischen Fehlschluss* begehen, den sie zweifellos begehen, könnte man sich fragen, ob es in der naturwissenschaftlichen Forschung nicht doch Verstehensprobleme geben könnte. Mit diesem Wechsel stelle ich also die Frage um gegen die offiziell dualistische Ideologie, nach welcher die Naturwissenschaften nichts weiter als erklären und die Geisteswissenschaften nichts weiter als verstehen sollen. Wenn man die Naturwissenschaftler von klein auf damit indoktriniert, braucht man sich nicht zu wundern, dass sie ihr Verstehen als kausale Erklärung ausgeben. Indoktriniert man vergleichbar die Geisteswissenschaftler mit dieser Trennungsideologie, braucht man sich nicht zu wundern, wenn sie nie aus ihrem hermeneutischen Zirkel herauskommen, ja dessen Kultivierung als die höchste geistige Leistung missverstehen. Auch Naturwissenschaftler bilden zunächst Verstehensgemeinschaften, bevor sie zu neuen Erklärungsgemeinschaften werden können (Krüger 1990b, V. Kapitel, Krüger 1993, I. Teil). Von ihrer Ausbildung eines gemeinsamen Verständnisses für bestimmte problematische, also erklärungsbedürftige Phänomengruppen bis zur klaren Selektion, welche Aspekte der Phänomene mittels welcher theoretisch-methodischen Verschränkung von Perspektiven erklärt und durch welche empirischen Techniken kontrolliert werden können, ist ein weiter Weg, der oft mehrere Generationen von Wissenschaftlern braucht, wobei kulturelle

Generationen ca. 5 Jahre dauern im Unterschied zu biologischen Generationen von heute ca. 25 Jahren.

Ich halte also die aufgezeigte Verstehensproblematik nicht für irgendeine persönliche Unfähigkeit, sondern umgekehrt für unvermeidlich, damit eine Community international in Gang kommt und verschiedene Forschungsprogramme entwirft, um Erklärungsleistungen erzielen zu können. Die Sachkritik in hermeneutischen Fragen soll Abzweigungen deutlich werden lassen, damit man verschiedene Erklärungsstrategien einschlagen kann, falls die eine oder andere erfolglos bleibt. Zudem ist die neurobiologische Community hinsichtlich der Verstehens- und Erklärenskontroverse auch für die Sozial- und Kulturwissenschaftler lehrreich. Daher habe ich in der ersten Diskussionsrunde in der erwähnten Zeitschrift den scheinbaren Umweg eines größeren kulturgeschichtlichen Vergleichs eingeschlagen. Philosophen und Neurobiologen müssen sich nicht allein Uminterpretationen innerhalb des dualistischen Rahmens an hermeneutischen Vorurteilen vorrechnen, die aus dem Christentum und seiner Säkularisierung herkommen. Die Neurobiologie zeigt: Man kann auch in einem Dickicht von hermeneutischen Zirkeln die Ausdifferenzierung von Erklärungsansprüchen in Angriff nehmen. Verstehensprobleme sind keine Schamprobleme, die man verstecken müsste. Diesen Unsinn fordert nur die dualistische Aufteilung von Verstehen und Erklären auf verschiedene Wissenschaftsgruppen, mit der unglücklichen Folge, dass in allen Wissenschaften weder verstanden im Unterschied zu erklärt noch erklärt im Unterschied zu verstanden werden kann. Das macht Wissenschaft sprachlos, weil sie diesen Unterschied im Ringen aller Forschung braucht, und fördert so ihren medialen Ausverkauf. Der geistige Zusammenhang von Erklären und Verstehen ist jeder Forschung eigen.

9.3 Zwei Heraus- und Hineindrehungen in der neurobiologischen Hirnforschung: Vom Organismus zur Differenz zwischen Umwelt und Welt

Im Schlussteil gehe ich zu einer alternativen Beschreibung der neurobiologischen Forschungspraxis über, um aus dem hermeneutischen Zirkel des einzelnen Gehirnes und dem üblichen Dualismus heraus zu gelangen. Diese Rekonstruktion dessen, was das Tun der neurobiologischen Hirnforscher ermöglicht, greift auf die Philosophische Anthropologie von Helmuth Plessner zurück, weil sie aus den dualistischen Trennungen herausgeführt hat.

In der westlichen Tradition des Christentums und seiner Säkularisierung wurde die ontologische Unterscheidung zwischen der Innenwelt und der Au-

ßenwelt häufig mit den methodologischen Zugängen aus der Perspektive der 1. Person (Erleben) und der 3. Person (erfahrungswissenschaftlicher Beobachter) parallelisiert. Die Perspektive der 1. Person gestatte Zugang zur Innenwelt, die der 3. Person zur Außenwelt. Zudem wurde diese Parallele zwischen den Dualismen in Ontologie und Methodologie dem Inhalte nach interpretiert, um zwischen Ontologie und Methodologie hin- und her gelangen zu können. Dieses hermeneutische Selbstverständnis bedeutete einerseits, dass man als das Innere etwas Seelenhaftes oder Psychisches erwartete, das irgendwie selbsthaft sei und nicht manipuliert werden könne und dürfe, da es an Substanziellem teilhabe. Demgegenüber wurde das Äußere mit dem Physikalischen und/oder Physischem identifiziert, das materiell sei und damit als manipulierbar genommen werden könne.

Die neurobiologische Hirnforschung verstößt auf interessante Weise gegen dieses hermeneutische Vorurteil. Sie schlägt bemerkenswerte Umkehrungen in diesem Knäuel geläufiger Identifikationen vor. In gewisser Weise macht sie aus außen *innen* und aus innen *außen*. Es gibt zwar auch in ihr einen schwer objektivierbaren Rest der Psyche von Probanden und Forschern einschließlich deren Introspektion. Aber das Experimentaldesign wird möglichst unabhängig davon eingerichtet, durch Vor- und Nachbereitung, durch standardisierte Interaktion zwischen den Probanden und Forschern in ihrem äußeren Verhalten. Die Psyche wird in dem äußeren Verhaltenskontext der Versuchsanordnungen situiert und dort benutzt für semantische Zwecke. Anders käme man nicht an die Verhaltens-Funktionen heran, von denen ausgehend nach ihren Korrelaten in neuronalen Aktivitäten gesucht werden kann. *Innen* wird durch die neuen Methoden, invasive und non-invasive, darstellbar als Materie, Physikalisches und Physisches, das teilweise beeinflusst werden kann, ohne dort einer Seele zu begegnen. Gleichwohl aber lasse sich dort, topologisch und mehr noch zeitlich, eine selbstreferenzielle Funktionsweise des Gehirns entdecken, so zumindest die Hypothese. Sie führt die Frage nach den Grenzen der Beeinflussbarkeit von außen oder der Autonomie des Gehirns von innen mit. Wir hätten es demnach mit einem materiellen Selbst zu tun, das zumindest nicht allein psychisch, sondern ein Komplex aus neuronalen und psychischen Eigenschaften sei.

In den nicht-reduktiven Naturalismen, zu denen sich Roth und Singer bekennen, wird so etwas Inneres zu etwas Äußerem, aber nicht im Sinne einer einfachen Umkehr der traditionellen Ausgangsunterscheidung. Das Innere erhält auf neue Weise, im Sinne der selbstreferenziellen Funktionsweise des Gehirns, etwas Selbsthaftes, das nicht mehr mit dem traditionell Psychischen zusammenfällt. Es gibt eine Verbindung von früher getrennt Physischem und Psychischem *im* Physischen, das *innen* liegt. Aber diese inneren Korrelate für

einen Funktionszusammenhang werden von *außen* untersucht. Auch außen muss eine Verbindung zwischen Physischem und Psychischem als Parameter für die Korrelatbildung eingerichtet werden. Der Beobachter draußen besteht aus vielen Standardbeobachtern, die in ihrer Interaktion die methodischen Darstellungen von Physischem und Psychischem zur Kontrolle der Probanden und der Forscher selber auseinander halten und integrieren. Insofern sind viele Psychen von innen nach *außen* gekehrt, von Intra-Psychischem zu Inter-Psychischem geworden, damit ihr Zusammenhang mit Physischem *innen* untersucht werden kann. Es findet so etwas wie eine *Herausdrehung* aus dem Gehirn des Organismus statt, damit man sich kontrolliert wieder in es hinein und erneut aus ihm herausdrehen kann, bis sich verhaltensfunktionale Korrelate an neuronalen Aktivitäten ergeben.

Um diese Forschungspraktik beschreiben zu können, muss offenbar die Unterscheidung zwischen außen und innen über den Organismus der Probanden und Forscher hinaus erweitert werden. Was dessen organische Gestalt angeht, so ist die Schranke zwischen außen und innen im Sinne der Häute bei Säugern vorgegeben. Schwieriger wird es schon, wenn man fragt, was räumlich und zeitlich zur *Interaktion* des Organismus mit seiner Umwelt gehört, ohne die er nicht „artgerecht“, wie es oft heißt, *leben* kann. Die Einschränkung seiner Interaktionsmöglichkeiten im Labor kann für bestimmte Versuchsserien sinnvoll sein, nur muss sie nicht ermitteln, worin seine Artspezifität als Lebewesen besteht. Diese wird von woanders her vorausgesetzt. Versteht man Leben als die Interaktion von Organismus und Umwelt, gewinnen die Unterscheidungen eine neue Dimension. Der Organismus gehört in seinen Interaktionen diesem ihm (organisch) *Äußeren* an. Und insofern nimmt er am *Inneren* des Lebenskreises als der interaktiven Einheit mit der Umwelt teil. Damit die Biologen alle diese Unterscheidungen machen können, müssen sie Abstand zu bestimmten Umwelten haben, auch Distanz zum Experimentaldesign ihrer Labors. Als Organismen brauchen sie gewiss auch eine artgerechte Umwelt, und als Spezialisten eine soziokulturell institutionalisierte Umwelt, die bei ihnen die spezifische Form von Forschungslabors annimmt. In ihrer Community können sie Fachdiskursen über die Verstehensleistungen und Erklärungsaufgaben ihrer Experimentallabors nachgehen. Insofern haben sie Abstand von den Probanden und kontrollieren sich selbst als Forscher.

Die erste Hinausdrehung betraf den Weg vom Inneren des untersuchten Organismus in seine Interaktionen mit der Umwelt, sowohl seiner biologischen als auch seiner soziokulturellen Umwelt. Die *Diskursgemeinschaft der Neurobiologen ist eine zweite Herausdrehung*, nun aus den Labors hinaus, um sich in diese soziokulturelle Umwelt wieder hineindrehten zu können. Sie geht über die *erste*

Herausdrehung aus dem Organismus in seine biologisch verstandene Umwelt oder in seine Laborumwelt hinaus, um sich erneut in ihn hineindrehen zu können. Nennen wir die Distanz zu beiden Umwelten *Welt*, die es ermöglicht, von den vorangegangenen Unterscheidungen (zwischen Organismus, seinen Interaktionen in der Umwelt und deren labormäßigen Einschränkungen) zu sprechen. Diese *Welt* liegt vergleichsweise außerhalb der (biologischen) Umwelten und Labors (soziokulturelle Umwelt). Und sie schafft ein neues Innen in der Teilhabe an der eigenen Community. Diese Welt unterstellt nicht nur Interpsychisches, sondern nimmt in ihrem Rahmen Persönlichkeit in Anspruch. In diesem Weltraum wird die Zuerkennung oder Aberkennung von Persönlichkeit an Probanden bzw. Versuchstiere verteilt. Die Teilnahme an dieser Welt setzt auch voraus, dass man die Spezifik der eigenen Forschungsaufgaben von anderen Forschungsrichtungen und von anderen soziokulturellen Unternehmungen unterscheiden kann.

Wir sind also mit dem Fortlaufen der Unterscheidung zwischen innen und außen konfrontiert, sobald wir uns fragen, was wir an Ermöglichung dafür beanspruchen, dass die Ausgangsunterscheidung gebildet und verwendet werden kann. Das Fortlaufen kann im Sinne von Herausdrehungen beschrieben werden, die nicht vollständig ineinander aufgehen. Die nachfolgende Hinausdrehung kann nicht die vorangegangene ersetzen, von der Restprobleme bestehen bleiben und um deren Klärung es geht. Aber die nachfolgende wird zur Ermöglichung der vorangegangenen aktuell in Anspruch genommen und kann in einer Art von Rückschlussverfahren ermittelt werden. Positiv soll es zur funktionalen Bestimmung von Korrelaten zwischen Physischem und Psychischem an Gegenständen kommen. Daher fungieren die Herausdrehungen nur, insofern sie auch wieder erneute Hineindrehungen ermöglichen. Die Herausdrehung in die Community-Diskussion soll Früchte tragen in der erneuten Hineindrehung in die Laborumwelt. Und die Laborumwelt soll letztlich nur vermitteln, dass man sich wieder in den untersuchten Organismus und sein Gehirn hineindrehen kann. Damit diese positiven Bestimmungen „vorne“ am Untersuchungsgegenstand gelingen, wird gleichsam im Rückwärtsgang nach hinten eine zweite Heraus- und Hineindrehung zur Ermöglichung der ersteren verwendet. Die relativ zur ersten zweite Heraus- und Hineindrehung ist zwar für die Neurobiologen nicht der Untersuchungsgegenstand, aber sie muss methodisch und theoretisch kontrolliert werden können, weil anderenfalls keine reproduzierbaren Standardbeobachtungen für die erste Heraus- und Hineindrehung zustande kämen. Für die positiven biologischen Bestimmungen muss die soziokulturelle Umwelt kontrollierbar konstant gehalten oder variiert werden. Dafür nimmt man schließlich *Welt* in Anspruch, die präsupponiert wird, d. h. philosophisch

so vorausgesetzt wird, dass sie explizit nicht thematisiert wird, geschweige als Prämisse in den Schlüssen der Biologie vorkommt.

Mir scheint, dass man mit dieser Beschreibung der neurobiologischen Forschungspraxis besser nachvollziehen kann, was Singer und Roth meinen könnten, wenn sie vom „Beobachter im Gehirn“, von der „Wirklichkeit des Gehirns“, „aus der Sicht des Gehirns“ (s. o. Buchtitel) reden. Sie setzen sich, von der Intention her zurecht, mit den Vermittlungsformen ihres Untersuchungsgegenstandes auseinander, der als wissenschaftlicher Gegenstand nicht unmittelbar (wie im Erleben), sondern theoretisch-methodisch vermittelt begegnet. Wenn wir uns auf meine Beschreibung der neurobiologischen Forschungspraxis proben mal einlassen, dann entsteht die Frage, wie die Übergänge vom Organismus zu den Umwelten und der dafür als Ermöglichung beanspruchten Welt zu leisten sind. Was steckt hinter den beiden Herausdrehungen aus dem Organismus heraus in seine Umwelten, die biologische und soziokulturelle Umwelt, hinein, und von dort nochmals in Welt hinaus? Und wie sieht der Rückweg aus der Welt (gleichsam im Rücken der Neurobiologen) zurück in die Umwelten und schließlich hinein in den Organismus und sein Gehirn aus? Darauf gibt der Unterschied und Zusammenhang zwischen *Verstehen* und *Erklären* eine Antwortrichtung. Insoweit man sich herausgedreht hat, interpretiert man aus dieser Distanz, was „davor“ geschieht. Man versteht aus der Welt heraus, die man im Rücken hat, die betreffende Umwelt, auf deren Untersuchung man gerichtet ist. Und man projiziert nochmals aus der betreffenden Umwelt vor in den Organismus und sein Gehirn hinein durch die umweltbezogenen Interaktionen hindurch. Man stellt sich vor, wie das, was dort vor sich geht, genommen werden kann als dieses oder jenes. Und diese Interpretation hätte methodisch folgende Konsequenzen. Man imaginiert, wie es sich von dort gestalten würde, wenn dieses oder jenes der Fall wäre.

Aber diese Als-Ob-Hypothesen müssen methodisch überprüfbar gemacht werden durch entsprechende Darstellung, Beobachtung, Interpretation. Man muss also den Rückweg über die Einrichtung der passenden Labors oder die relevante Beobachtung in freier Wildbahn bei Tieren antreten. Die hermeneutische Hineindrehung soll nicht nur imaginieren, sondern tatsächlich greifen. Ist die Hypothese einlösbar durch das Konstanthalten und Variieren der Parameter durch alle relevanten Standardisierungen der Rollen für Probanden und Beobachter hindurch? In dem Maße, als die angenommenen Funktionen der Korrelatbildungen reproduzierbar sind, wird angefangen, Zusammenhänge zu erklären. Dies kann fehlschlagen, Nachbesserungen erfordern, Abstimmung mit anderen Erklärungssegmenten verlangen, Konflikte mit anderen Wissenskulturen auslösen. Also werden die Herausdrehungen und Hineindrehungen mehr-

fach zur Welt hin und aus ihr zurück durchlaufen, bis die Grenzbestimmungen stimmen und reproduziert werden können. Am Ende kann aus den vielfältigen Verstehenszusammenhängen auch etwas Bestimmtes erklärt werden. Das Community-Leben durchläuft in geschichtlicher Rhythmik solche Herausdrehungen und Hineindrehungen, bis das unter bestimmten Bedingungen Reproduzierbare erkannt, technologisch verfügbar und soziokulturell verteilbar wird. Dafür braucht man möglichst klare Grenzbestimmungen.

Im Hinblick auf die Gewinnung solcher Grenzbestimmungen zwischen Verstehen und Erklären im Durchlaufen der Heraus- und Hineindrehungen lohnt es sich, Plessners *Stufen des Organischen und der Mensch*, ein Hauptwerk der Naturphilosophie des 20. Jahrhunderts, zu lesen, zumal er selbst nicht nur auch Biologe war, sondern verschiedene philosophische Richtungen durchlaufen hat. Sein Grenzbegriff beinhaltet in der Ausgangsunterscheidung, die lebende Körper im Vergleich mit anorganischen Körpern spezifiziert, drei Dimensionen. A) Grenzen trennen Körper (wie z. B. anorganische Körper voneinander, eine physikalisch-chemische Dimension). B) Grenzen verbinden (im Sinne des Übergangs eines lebendigen Körpers in die Interaktion mit seiner Umwelt, eine biologische Dimension). C) Grenzen im Leben trennen und verbinden, was paradox und tautologisch wird, also verstehens- und erklärungsbedürftig ist. Insoweit ihre Trennfunktion primär ist, bleibt Leben anorganisch gebunden und auf paradoxe Weise Nicht-Leben. Insofern ihre Verbindung als primär genommen wird, erscheint Leben als mit sich selbst identisch, also tautologisch. Dieses Paradox und jene Tautologie können nicht gleichzeitig und vollständig am selben Ort zutreffen. Man muss bei Leben also mit einer räumlichen und zeitlichen Verteilung des Paradoxes und der Tautologie auf Teilprozesse in einem Gesamtprozess rechnen (Plessner 1975, 99–105, 132–137). Darunter werden drei Ebenen des Lebensprozesses als besonders relevante kategorial hervorgehoben: Positionalität ohne Funktion für Bewusstsein und Geist im Verhalten, zentrische Positionalität mit Bewusstseinsfunktion im Verhalten und exzentrische Positionalität mit den Funktionen des Selbstbewusstseins und personalen Geistes im Verhalten (siehe im vorliegenden Band erstes Kapitel).

Ich kann hier diese Heraus- und Hineindrehungen mit allen hermeneutischen und explanatorischen Zwischenschritten nicht wiederholen. Sie legen rekonstruktiv frei, was „rückwärts“ als Ermöglichung dafür in Anspruch genommen wird, „vorne“ die Grenzbestimmungen vornehmen zu können, also nicht bei Paradoxa respektive Tautologien stehen bleiben zu müssen. So kommen wir zu den anfangs genannten Differenzen zwischen Umwelt und Welt, und dieser zwischen Innen und Außenwelt (siehe im vorliegenden Band drittes Kapitel). Deren Unterscheidung unterstellt eine personale Mitwelt, von der her

und zu der hin letztlich zwischen innen und außen differenziert werden kann. Ich habe mit der Problematisierung der christlichen und säkularen Interpretation dieser Mitwelt in unserer westlichen Kulturtradition begonnen, weil sich m. E. unser heutiger Streit nicht mehr in dieser Interpretation unterbringen lässt. Wir nehmen längst anderes als die alten dualistischen Spielregeln für die Ermöglichung von Forschungsleistungen in Anspruch. Daher brauchen wir auch philosophisch ein besseres Rahmenwerk (vgl. Krüger/Lindemann 2006).

9.4 Zusammenfassung

1. Die neurobiologische Hirnforschung (im Sinne W. Singers und G. Roths) ist dabei, die selbstreferenzielle Funktionsweise des Gehirns, sei es eher mit dem Fokus auf den Neokortex (W. Singer) oder sei es eher mit dem Fokus auf die Rückkopplungsschleifen der Amygdala (G. Roth), zu entdecken. In dieser Selbstreferenz (an „Metarepräsentationen“ bzw. sekundären, tertiären etc. Repräsentationen) könnte das neurophysische Korrelat derjenigen Selbstreferenzen bestehen, die es im personalen Verhalten von Menschen, exemplarisch im Sprachverhalten, gibt. 2. Unglücklicherweise ist diese Entdeckung in dem traditionellen, noch immer institutionell mächtigen Rahmen an cartesianischen Fehlalternativen des Entweder-Oder skandalisiert worden. Daher hat die neurobiologische Hirnforschung selber ihre Verstehensmodelle fälschlich als Kausal-erklärungen mit Substitutionsansprüchen ausgegeben, die sie nicht einlösen kann. Die dualistische Fehlinterpretation hat zudem in den öffentlichen Medien zu einem grotesken Kulturkampf zwischen der Natur- und der Geisteswissenschaft um die Fehlalternative, entweder unbedingte Freiheit oder unbedingter Determinismus, geführt. Da Freiheit und Determinismus an Bedingungen geknüpft sind, schienen Kompatibilisten die Lösung zu sein. 3. Demgegenüber passt die genannte Entdeckung, versteht man sie als verhaltensfunktionales Korrelat, in den philosophisch-anthropologischen Rahmen für den Zusammenhang zwischen vergleichender Hirnforschung und vergleichender Verhaltensforschung. Es werden für die Hirnforschung forschungspraktisch zwei nötige Herausdrehungen unterschieden, nämlich aus dem untersuchten Organismus und seinem Gehirn hinaus in die Differenz zwischen (biotischen und soziokulturellen) Umwelten und Welt hinein. Sie ermöglichen in umgekehrter Richtung Hineindrehungen zur Erkenntnisgewinnung. Dadurch werden die Verstehensprobleme aufgedeckt, welche die Hirnforschung mit dem „Beobachter im Gehirn“ (W. Singer) und „aus Sicht des Gehirns“ (G. Roth) hat. Diese, in Entdeckungen unvermeidlichen Verstehensprobleme sollten nicht vorschnell als naturwissenschaftlich-kausale Erklärung des Geistes ausgegeben werden. Alle

geistig-kulturellen Unternehmungen, auch die neurobiologische Hirnforschung, müssen es lernen, mit ihren Verstehensproblemen methodisch und theoretisch kontrolliert umzugehen, statt sich selber als geistige Unternehmung durch kausale Fehlschlüsse abzuschaffen. Diese Hirnforschung hat in ihrem Manifest von 2006 falsche Versprechen abgegeben, an denen gemessen ihr noch weitere Blamagen öffentlich bevorstehen werden, denn sie hat ihre eigene hermeneutische Entdeckung von vornherein als eine kausale Erklärung missverstanden. Diese Fehlleistung ist keine persönliche, sondern liegt in der Institutionalisierung von Fehlalternativen in unserer Gesellschaft und Kultur vor, die mit ideologischer Inbrunst medial inszeniert werden (siehe zum Ausweg im vorliegenden Band das 2. u. 5. Kap.).

10 *Embodied, embedded, extended und enactive* Kognition in der personalen Lebensführung. Zur Einordnung der Kognitionswissenschaften aus Sicht der Philosophischen Anthropologie

10.1 Einführung in die Problemlage der Kognitionswissenschaften

Im Folgenden geht es nicht um die *neurobiologische Hirnforschung*, sondern um die *Kognitionswissenschaften*. Die neurobiologische Hirnforschung lehnt die Übertragung des Computermodelles auf das Gehirn ab. In der Funktionsweise des Gehirnes gebe es gerade keine Trennung zwischen Hardware und Software (siehe im vorliegenden Band 8. und 9. Kapitel). Im Gegensatz dazu kommen die Kognitionswissenschaften aus einer Tradition, in der der menschliche Geist auf das Rechnen reduziert worden ist, um ihn künstlich nachahmen zu können (zum Nachahmen siehe oben 8. Kapitel). Die Reduktion von Geist auf das Rechnen liegt im Begriff der künstlichen Intelligenz vor, und die Technologie, die dies zu bewerkstelligen vermag, ist die Computertechnologie. Diese künstliche Nachahmung war technisch an die Trennung zwischen Hardware als der Realisierung und Software als der Programmierung gebunden. Die Fragen, wer und was nachgeahmt oder dargestellt werden, sollen durch die Programmierung beantwortet werden, wie dies technisch geht, durch die Hardware-Lösungen. Diese Kette von Reduktionen des Geistes auf Intelligenz, d. h. Problemlösung, der Intelligenz wieder aufs Rechnen und des Rechnens auf die Computertechnologie mit ihrer Trennung zwischen Hard- und Software musste von allem abstrahieren, was für einen soziokulturell lebenden Geist wesentlich ist, um künstlich wenigstens einige seiner Aspekte technisch realisieren zu können. Diese enormen Abstraktionsleistungen wurden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erbracht, nicht zuletzt, um in Kriegen und im Wettrüsten bestehen zu können.

Während der letzten 20 Jahre wurden diese Abstraktionen der künstlichen Intelligenz, die den Kern des Kognitionsverständnisses ausmachte, zu den Haupthindernissen ihrer weiteren Entwicklung. Künstliche Intelligenz soll inzwischen alle Bereiche der Produktion, Distribution, Zirkulation und Konsumtion neu vermitteln, einschließlich der Dienstleistungen, geistigen Routinearbeiten und der Reproduktion der den Menschen eigenen Natur. Dafür müssen alle ursprünglichen Abstraktionen der künstlichen Intelligenz schrittweise wie-

der aufgehoben werden. Die Kognitionswissenschaften sind heute auf ihre vier „e“ sehr stolz und halten sie für ihre neuesten Entdeckungen: Die *cognition* sei *embodied, embedded, extended* und *enactive* (Newen/Bruin/Gallagher 2019). Statt Kognition also auf eine künstliche Intelligenz, d. h. Problemlösung durch Rechnen, einzuschränken, soll sie wieder in dem vierfach erweiterten Sinne wie folgt begriffen werden:

Kognition sei erstens nicht einfach in Analogie zu einem Computerprogramm zu begreifen, das die Problemlösung nur simuliert (Software), sondern intrinsisch (nicht beliebig) mit ihrer *Verkörperung* (embodiment) verbunden, so wie die Kognition von Lebewesen mit ihrem Organismus verbunden sei (z. B. als Leib im Sinne Merleau-Pontys). Der künstliche Nachbau neuronaler Vernetzungen gilt hier als ein Fortschritt (neuronale künstliche Intelligenz) in der Verkörperung. Die Kognition soll auch zweitens nicht mehr durch Abstraktion von denjenigen Situationsarten, in denen sie als Problemlösung zu fungieren hat, getrennt werden, sondern gleich in diese Situationsarten *eingebettet* (embedding) werden. Je besser sie von Anfang an eingebettet werden kann, desto kürzer die Umwege über die Abstraktion von den Situationen über die Standardbildung für Kontexte bis zum Rückweg in die Anwendung der Kognition auf Situationen. Lebewesen meistern dies durch eine Kognition, die von vornherein eine strukturfunktionale Anpasstheit an und Selektivität für ihre Umwelt beinhaltet. Hier passt die Analogie zu Uexkülls Bauplan (siehe oben 7. Kapitel). Auch bestehe die Kognition drittens nicht nur aus Relationen zu anderen Kognitionen, sondern breite sich wie die Kognition von Lebewesen in deren Umwelt aus. Tiere markieren, Menschen symbolisieren etwas in ihrer Umwelt. Menschen schaffen symbolisch-technisch neue Umwelten, in denen sie ihre Kognition *verlängern* und *ausbreiten* (extending), also in einer – dem Inneren des Gehirns und Bewusstseins – äußeren Infrastruktur stabilisieren. Diese äußere Infrastruktur der Kognition wirkt in der Generationenfolge zurück als Memotechnik und wird habitualisiert. Schließlich stelle Kognition viertens eine *Auf-führung* oder einen *Vollzug* dar, eine Tätigkeit oder Aktivität, die sich nicht selbst vergegenständlichen oder verdinglichen lasse, sondern spontan *enactive* bleibe (Thompson 2007). Bei aller struktur-funktionalen Vorangepasstheit zwischen Lebewesen und Umwelt (als Potential), das Lebewesen muss immer noch hier und jetzt die Kognition selber ausüben, indem es situationsspezifisch so und nicht anders selektiert, sich so und nicht anders adaptiert.

Diese vier, vermeintlich großen Entdeckungen der heute transdisziplinär aufgestellten Kognitionswissenschaften sind philosophisch gesehen zweifellos Wiederentdeckungen von Wesenszusammenhängen, die bereits herausgearbeitet worden waren, aber in den empirischen Disziplinen nicht vermittelt worden

sind. Die Leibeshänomenologie von Maurice Merleau-Ponty, die Prozessphilosophien von John Dewey und Helmuth Plessner hatten sich gerade gegen die dualistischen Aufspaltungen von Lebensformen in falsche Entweder-Oder-Alternativen gerichtet, darunter auch gegen die gesamte, oben genannte Reduktionskette des Geistes aufs Rechnen. Was heute in den Kognitionswissenschaften wieder transdisziplinär zusammengetragen wird, und darin besteht natürlich ein empirischer Gewinn, aber auch ein begrifflicher Eklektizismus, ist in den großen philosophischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts in einem kategorialen Durchgang bereits ausgearbeitet worden. Dabei werde ich mich hier auf eine Plessner-Rekonstruktion beschränken, die hoffentlich zu einer kognitionswissenschaftlichen Lektüre seiner Philosophie einladen wird (siehe zum Vergleich mit Dewey im vorliegenden Band 24. u. 25. Kap.). Wenn ich mich im Folgenden aus Sicht der Philosophischen Anthropologie mit der Verkörperung, Einbettung, äußeren Stabilisierung und dem Vollzugscharakter geistiger Phänomene beschäftige, dann nicht, um an der Ausgangsreduktion geistiger Phänomene auf Rechenphänomene festzuhalten und dieser Reduktion dann nachträglich Anwendungen zu ermöglichen. Ich kann diese Anwendungsfragen nicht den Kognitionswissenschaften abnehmen, wohl aber ihre lebensweltlichen Voraussetzungen philosophisch hervorheben. Philosophisch handelt es sich um eine für die Kognitionswissenschaften neue Thematisierungsweise geistiger Phänomene, die sich auf die Lebensführung von Personen bezieht.

Dabei hält sich die Philosophische Anthropologie auch nicht an die heute übliche Funktionsteilung von Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Nach dieser Funktionsteilung rekonstruiert die Philosophie normative Zusammenhänge, in denen Personen stehen und die kurz ihre *Lebenswelt* genannt werden, aus der Perspektive der ersten (Ich) oder der zweiten Person (Du). Demgegenüber sollen sich die Erfahrungswissenschaften mit bestimmten empirischen Sachverhalten beschäftigen, die unter Standardbedingungen experimentell beobachtet, kausal erklärt und kausal reproduziert werden können aus der Perspektive der dritten Person (Er/Sie/Es), die in der betreffenden *scientific community* eingenommen wird. Folgt man nämlich den Problemen, die Personen in ihrer modernen Lebensführung entstehen, dann ist nicht von vornherein klar, ob sich diese Probleme auch in den bislang etablierten Funktionsteilungen fein säuberlich abarbeiten lassen. Die öffentliche Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen laien- und expertenkulturellen Sichtweisen auf neue Probleme in der personalen Lebensführung gilt es immer erneut erst herauszubilden. Sie liegt nicht bereits ursprünglich vor, weshalb sich nicht pauschal und vor jeder Untersuchung sagen lässt, man brauche nur einem Generalnenner zu folgen.

Da sich die Philosophische Anthropologie nicht an die drei üblichen genannten Trennungen hält, also nicht Geistiges vorab auf Rechenhaftes reduziert, um sodann nach dessen Verkörperung und Einbettung, äußerer Stabilisierung und seinem Vollzugscharakter im entweder normativen oder empirischen Sinne zu fragen, ist es umso wichtiger, ihren spezifischen Einsatz richtig zu verstehen. Ihren Bezugspunkt stellt die moderne personale Lebensführung dar, wie sich diese nämlich selbst zum öffentlichen Thema werden kann. Die öffentliche (im Unterschied zur jeweils privaten) Selbstthematizierung personaler Lebensformen macht diese Lebensformen fähig, sich selbst lebenspolitisch orientieren zu können, statt zum Opfer verwertungsökonomischer oder biopolitischer Zusammenhänge werden zu müssen.¹ Dafür ist die öffentliche Auseinandersetzung zwischen den jeweils relevanten laien- und expertenkulturellen Sichtweisen auf die Probleme der personalen Lebensführung unabdingbar. Dies kann hier nur exemplarisch für vier naturphilosophische Thematisierungsschwellen in der modernen Lebensführung verdeutlicht werden: Wie thematisiert man lebendige im Unterschied zu anorganischen Phänomenen? (2) Wie geht man von einzelnen lebendigen Phänomenen zu Lebensprozessen im Ganzen über? (3) Wie lässt sich die Vielfalt in den Verhältnissen zwischen Organisations- und Positionalitätsformen differenzieren? (4) Und schließlich: Wie lässt sich der Aufgabencharakter personalen Lebens verstehen, den Biowissenschaften als für sie unableitbar voraussetzen? (5)

Für die Beantwortung dieser Fragen schauen wir Lebenswissenschaftlern im weiten Sinne in ihrer Forschungspraxis über die Schulter. In dieser teilnehmenden Beobachtung wollen Philosophische Anthropologen nicht die besseren Biologen werden, wohl aber herausfinden, welche bleibenden, d. h. von den Biologen selbst nicht ableitbaren Voraussetzungen die *life sciences* machen, wenn sie Lebensprozesse thematisieren. Dabei geht es um solche Voraussetzungen, die in den Biowissenschaften selbst nicht erklärt, aber von ihnen als geistige Ermöglichungsstruktur in Anspruch genommen werden. Es handelt sich um Präsuppositionen der Anschauung, des Verstehens und der Zuordnung zwischen der Anschauung und dem Verstehen lebendiger Phänomene. Wie jede Erfahrungswissenschaft verwenden auch die Biowissenschaften den *common sense*, der von den allgemein gebildeten Laien zu einer bestimmten Zeit in der Lebenswelt geteilt wird, um aus diesem Potential an Anschauungs- und Verstehensformen einige fachspezifisch auszuwählen, die sich für die analytisch präzise Begriffs- und Modellbildung eignen. Je empirisch, darunter statistisch signi-

¹ Vgl. zum Problemkreis der Lebenspolitik Krüger (2009a): Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik, Berlin, 1. Kap.

fikanter und analytisch klarer die erfahrungswissenschaftlichen Ergebnisse am Ende werden, desto leichter geraten diese Präsuppositionen ins Vergessen. Sie melden sich dann aber unter dem Titel der Anwendungsprobleme erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnisse auf die Kontexte der Lebensführung wieder. Die Philosophische Anthropologie interessiert sich für die Differenz zwischen dem, was die biowissenschaftliche Erklärung im Ganzen der personalen Lebensführung als wesentlich und nötig voraussetzt, und demjenigen, was davon selektiv in der Biowissenschaft erklärt werden kann. Auf die Berücksichtigung dieser Differenz kommt es an, denn sie ermöglicht einerseits eine biowissenschaftliche Verbesserung bestimmter und bedingter Standardkontexte, ohne andererseits eine Fehlübertragung solcher Teilerkenntnisse auf das Ganze von Lebensprozessen legitimieren zu können. Erst dieser Fehlschluss vom Teil aufs Ganze führt in den Biologismus, der praktisch auf die Entmündigung aller Personen in ihrer Lebensführung durch die vermeintlich dann einzige Wahrheit der Biowissenschaften hinausläuft.

10.2 Die Thematisierungsschwelle des Lebendigen: Lebende Körper realisieren – im Unterschied zu anorganischen Körpern – ihre eigene Grenze

Eine in der Lebensführung stets wiederkehrende Schwelle betrifft die Thematisierung lebendiger Phänomene im Unterschied zu anorganischen Phänomenen. Wir erwarten im lebensweltlich geteilten Vorverständnis heutzutage, dass sich lebendige Phänomene zwar im Sinne physikalischer und chemischer Gesetze verhalten. Gleichwohl nehmen wir aber darüber, dass es sich um anorganische Körper handelt, hinausgehend auch an, dass sie lebendige Qualitäten aufweisen. Beim Lebendigen schwebt einem etwas Ganzheitliches vor, das sich für das Lebendige nicht unbeschadet aufteilen lässt. Wenn uns Physiker und Chemiker sagen, dass es auch bereits in ihren Gestalten, z. B. Kristallen, etwas Ganzheitliches gebe, das Prozessen der Selbstorganisation folge, die zerstört würden, würde man die Ganzheiten aufteilen, dann wird der gebildete Laie umso mehr seiner Intuition Ausdruck verleihen wollen, dass Lebendiges noch darüber hinausgeht. Es mag schon so sein, dass man Gläser einschmelzen und dann nicht genauso wie zuvor auskristallisieren kann, aber ein Kaninchen, dem man einmal das Fell über die Ohren gezogen hat, lässt sich gewiss nicht mehr zum Leben erwecken. Irgendwie scheint Lebendiges einen Eigenraum und eine Eigenzeit für sich zu beanspruchen, mit denen seine Existenz steht und fällt. Es muss sich nicht nur im physikalisch-chemischen Sinne, der sich lebensweltlich sedi-

mentiert hat, selber organisieren können, sondern darüber hinaus auch selber reproduzieren können. Die Selbstbewegung mag bei Tieren und Mikroben dafür ein Anzeichen sein, sie ist es aber bei festsitzenden Pflanzen kaum, höchstens dann, wenn man deren Veränderungen über längere Zeiträume in einem Zeitraffer vergleicht. Die Selbstbewegung allein reicht für die Unterscheidung des Lebendigen vom Anorganischen nicht, denkt man an die Automatisierung der Steuerungs- und Regelungsfunktion von Maschinerien.

Die angedeutete Befragung des *common sense* zur Thematisierungsschwelle des Lebendigen ließe sich noch lange fortsetzen. Ihre Ergebnisse finden sich in den Lehrbüchern der Biologie, wenn einleitend Leben als eine besondere Form der Selbstorganisation und Selbstreproduktion durch die Ausbildung von Eigenraum und Eigenzeit über automechanische Selbstbewegungen hinausgehend umschrieben wird. Wichtig in unserem Zusammenhang ist, dass die Biowissenschaften bei all ihren, z. B. molekularen Reduktionen nicht umhin können, Lebendiges in einem anschauenden und verstehenden Sinne zu präsupponieren, der sich der dualistischen Trennung von Physis und Psyche widersetzt. Zudem stimmen die allermeisten Biologielehrbücher seit dem 20. Jahrhundert darin überein, dass Leben nicht allein aus organischen Körpern besteht, sondern aus der Interaktion zwischen dem Lebewesen und seiner Umwelt. Um Zugang zu der *Spezifik von Lebendigem* im Unterschied zum Anorganischen zu gewinnen, muss, so die bahnbrechende Einsicht von Scheler, die dualistische Trennung, das Phänomen sei *entweder* physisch *oder* psychisch, *außer* Kraft gesetzt werden. Vielmehr gelte es zu respektieren, dass sich das Ganze von Lebendigem nur *zeige*, wenn es sich *sowohl* als Physis *als auch* als Psyche (im weitesten Sinne) entfalten könne! Erst ein solcher Zugang gestatte es dem Lebendigen, sich von sich aus darzustellen, statt es von vornherein abzutöten. Es kann sich erst dann auf eine Umwelt einspielen, d. h. *sich* verhalten. Es kann *sich* dann auch zu demjenigen verhalten, das es im anorganischen Sinne bewirkt und von dem es bewirkt wird.²

Lebendiges verhält *sich*, obgleich es auch dafür anorganischer Körper bleibt. Diese Reflexion „*sich*“ markiert eine qualitative Spezifik, die das Lebendige vom Anorganischen abhebt und zugleich zu Fehlprojektionen einlädt, weil die Rückbezüglichkeit, die es im lebendigen Verhalten gibt, nach dem Modell des Selbstbewusstseins missverstanden werden könnte. Das Selbstbewusstsein

² Vgl. zur „Neutralisierung“ des methodischen Verfahrens gegen dualistische Trennungen Scheler (1985): *Wesen und Formen der Sympathie* [1923], in Ders.: *Gesammelte Werke* 7, Bonn, S. 162. Scheler (1995): *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1928], in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bonn, S. 18f., 39, 42, 74, 79.

ist nur eine von vielen Möglichkeiten, Rekursivität im Lebendigen auszubilden. Wir kennen schon vom menschlichen Verhalten den Unterschied, wie viel von diesem Verhalten vor- und unterbewusst und wie viel von ihm bewusst oder sogar seiner selbst bewusst werden kann. Es ist aber nicht zwingend, Leben überhaupt mit der Fähigkeit, dass ihm etwas bewusst und daran gemessen vor- und unterbewusst oder selbstbewusst werden kann, zu identifizieren. Die Fehlprojektion des Selbstbewusstseins in das „Sich“ des „Sich“-Verhaltens vom Lebendigen rührt aus der dualistischen Trennung her, die in der westlichen Moderne institutionalisiert wurde. Folgt man der alten dualistischen Trennung, entweder Materie oder Geist bzw. entweder Physis oder Psyche, dürfte es Leben nicht geben, weil Leben Geist materialisiert und Materie vergeistigt, bzw. eine Ganzheit von Physis und Psyche darstellt. Lässt sich das Spektrum, in dem lebendige Phänomene als solche auftreten können, besser begreifen als dadurch, dass man die alten dualistischen Trennungen nur zu ganzheitlichen Einheiten negiert?

Plessners Naturphilosophie bejaht entschieden diese Möglichkeit, das Spektrum des Lebendigen neu aufrollen zu können, ohne bei Einheitsmythen stehen bleiben zu müssen, die sich aus der einfachen Negation der alten dualistischen Trennungen ergeben. Seine These für die Unterscheidung lebender Körper von anorganischen Körpern lautet: (a) Insofern lebende Körper auch anorganische Körper sind, kommen ihnen Konturen zu, die man von außen als ihre Grenzen beobachten kann. (b) Aber ihre darüber hinausgehende Spezifik an Lebendigkeit bestehe darin, dass sie *ihre eigene Grenze realisieren* (Plessner 1975, 103f.). Anorganische Körper (a) treten in Konturen auf, die physikalisch-chemischen Gesetzen unterliegen, aber diese Konturen dienen nicht der Funktion (b), den jeweiligen Körper im Ganzen, d. h. übergestaltlich und übersummenhaft, zu begrenzen. Stehen Konturen aber in diesem Funktionszusammenhang des Lebendigen, dann sind sie nicht nur im Sinne mechanischer Bewegungsrichtungen Anhaltspunkte dafür, wo und wann der anorganische Körper anfängt und aufhört. Gehört der Rand zu dieser Grenzfunktion des Lebendigen, wie z. B. im Falle einer Membran, gibt es ein Außen und Innen des betreffenden Körpers so, dass außen und innen ihm zugehören. Er staut und lockert sich nach innen und verhält sich nach außen, wie man es an jedem Ein- oder Mehrzeller unter dem Elektronenmikroskop beobachten kann. Im Falle der Realisierung der eigenen Grenze (b) schließt sich der Körper gegen das ihm Äußere, das „Ihm entgegen ist“ (ebd., 127f.), ab und auf. Gleichursprünglich verschließt und öffnet er damit sein Inneres, dem er auch von außen auf sich zurückkommend entgegen ist.

Ein Körper, der seine eigene Grenze verwirklicht, *vollzieht* selbst den Grenzübergang zwischen seinem Inneren und seinem Äußeren in beide Richtungen. Alle lebendigen Grenzübergänge sind im qualitativen Sinne *enactive*. Der belebte Körper geht über sich hinaus ins Äußere und kommt von dort zu sich zurück, kurz: er *positioniert sich* in seiner Umgebung. Und er geht gleichursprünglich in sich hinein ins Innere und kommt von dort zurück ins ihm Äußere, kurz: er *organisiert sich*. Der lebendige Körper ist nicht nur ein anorganisches Ding, an dem wir in einer mechanischen Welt aus leerem Raum und leerer Zeit empirische Eigenschaften wahrnehmen, die wir begrifflich seinem Dingkern als einer bestimmten Art zuschreiben. Der lebendige Körper führt sich darüber hinausgehend als ein Wesen, eben Lebewesen, auf, da es seine eigene Grenze realisiert. Als Lebewesen verhält es sich zu der Stelle, an der es sich im leeren Raum befindet, „raumhaft“ (ebd., 132), indem es *seinen* Raum auf ihm unumkehrbare Weise erfüllt und behauptet. Es verhält sich auch zu der Gegenwart, in der es sich in der leeren Zeit befindet, „zeithaft“ (ebd., 175–177), indem es diese Gegenwart auf ihm irreversible Weise erfüllt und behauptet.

10.3 Lebendiges und Leben als Prozesse und im Ganzen: Zur Revision der Redeweise von Anpassung und Selektion

Bisher haben wir uns der Thematisierung des Lebendigen genähert, indem wir uns exemplarisch an die Anschauung und das Verstehen einzelner lebendiger Körper gehalten haben, die sich, indem sie ihre eigene Grenze realisieren nach innen und von innen organisieren sowie nach außen und von außen her positionieren. Aber dieser Einstieg hat Konsequenzen, solange man dem Lebendigen seinen Spielraum und seine Spielzeit lässt, sich zu entfalten. Folgen wir ihnen in zwei Hinsichten, um die Thematisierung fortsetzen zu können, zunächst einem einzelnen lebendigen Körper, sodann dem Lebenskreis zum Lebensprozess im Ganzen.

Zunächst führt die Komplikation, die einen lebendigen über seinen anorganischen Körper hinaustreibt und in ihn zurück bringt, zu Tautologien und Paradoxa. Insofern der Körper lebt, muss er dasselbe Wesen bleiben können in allen möglichen Grenzübergängen. Insofern er auch aus anorganischen Körpern besteht, muss er das gleiche Wesen bleiben können, d. h. eine Kombination anorganischer Körper, die für das lebendige Ganze funktional äquivalent ist. Insoweit er dasselbe und das gleiche bleibt, führt der lebendige Körper Tautologien auf. Er behauptet und erfüllt sich in seiner eigenen Raum- und Zeithaftigkeit als dasselbe Wesen. Er setzt sich fort in der mechanisch leeren Raumzeit als der gleiche Körper durch funktional äquivalenten Austausch seiner Stoffe

und Energien. Diese Tautologien müssten aber, im Sinne einer lebensnötigen Möglichkeit, in anderer Hinsicht mit Paradoxa zusammenfallen. Dasselbe ist nicht das Gleiche und umgekehrt. Das Äußere ist nicht das Innere und umgekehrt. Das Lebendige ist nicht das Anorganische und umgekehrt. Die Bewegungsrichtungen von innen nach außen und umgekehrt bleiben divergent und reversibel, auch wenn sie im Vollzug des Lebewesens dem Sinne nach für es konvergieren und unumkehrbar werden. „Bleiben, was es ist, Übergehen in das, was es nicht ist (über ihm hinaus) *und* in das, was es ist (in ihm hinein)“ (Plessner 1975, 138). Wie könnte es möglich sein, dass sich diese Tautologien und jene Paradoxa im Raum und in der Zeit raumhaft und zeithaft ereignen können? – Indem sie sich im Raum und in der Zeit auf verschiedene Stellen verteilen, die raumhaft und zeithaft durch Organisation und Positionierung integriert werden. Unterhalb dieser Komplexion des Ganzen zum *Prozess* ist es unmöglich, Leben verständlich werden zu lassen. „Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es *wird*; der Prozess ist die Weise seines Seins“ (ebd., 132).

Auch die prozessierende Seinsweise lebender Körper lädt zu Fehlprojektionen nach unserer eigenen Teleologie ein. Der Prozess ist zwar gerichtet, aber die Richtung zeigt über den Verfall der einzelnen lebenden Körper in den Lebensprozess als Ganzen hinaus, worauf ich sogleich zurückkomme. Die Richtung am einzelnen lebenden Körper ist begrenzt, handele es sich um Jahrhunderte bei einem altehrwürdigen Baum oder um einen Tag bei der berühmten Eintagsfliege, gemessen in der mechanischen Zeit, nicht an der Erfüllung der je eigenen Raum- und Zeithaftigkeit des jeweiligen Lebewesens. Insoweit in dem Prozess eines lebendigen Körpers das Ausgangsetwas zu einem Endetwas wird, ist er gerichtet: „Die Synthese findet als eine besonders gerichtete Form des *modus procedendi* statt: als Entwicklung“ (Plessner 1975, 140). Um diese Entwicklungsrichtung des Prozesses zu verstehen, überzeugt die philosophisch verbreitete Annahme nicht, es gehe nur um den Modus eines bloßen „Vermögens und Könnens“, die Kannqualität des „Könnens oder Nicht-Könnens“: Dann denkt man noch dualistisch, zu der Seinsweise des Körpers komme aus unserem teleologischen Selbstverständnis ein Können oder Vermögen irgendwie hinzu.

Dagegen hebt Plessner die folgende Aufgabe hervor: „Kannqualität *als* Seinsqualität, *seiende* Möglichkeit gilt es zu begreifen.“ (ebd., 172) Diese seiende Möglichkeit besteht nicht in der Art und Weise von Möglichkeit, die wir mit dem Lebewesen machen können („Mit-ihm-Möglichkeit“), sondern in einer Art und Weise von Möglichkeit, die an dem lebenden Körper selbst vorkommt, in einer „An-ihm-Möglichkeit des physischen Dinges“ (ebd., 174). Wolle man dieses Möglichsein unabhängig von unserer eigenen deterministischen Teleologie

verstehen, bezeichne es nur eine „besondere Richtung vom Nichtsein zum Sein, die in dem Wort Noch Nicht festgehalten wird“ und die Einheit des Körpers in der Zukunft betrifft:

Möglichkeit fasst also eine Richtungseinheit, die *gegen* die Bestimmtheitsrichtung des *Seienden* in der Zeit Vergangenheit Gegenwart Zukunft gekehrt ist. Im Können des *Seins* wird letztlich nichts anderes als ein Vorwegverhältnis statuiert, in welchem die Abhängigkeitsrichtung von der Zukunft zur Gegenwart läuft. (Ebd., 176)

Dafür muss man annehmen, soll es mit der Determinationsrichtung verträglich bleiben, dass *zwischen* den Modi der mechanisch leeren Zeit ein „zeithaft“ erfüllendes Verhältnis stattfindet: „Erst dem lebendigen Sein ist Zeit in ihren Modis wesenhaft, denn es konstituiert sich vermittelt der Zeit, insofern es ein Sein bedeutet, das ihm selbst vorweg ist“ (ebd., 179). Es werde nicht ein Bestimmtes vorweggenommen, das erst noch kommen werde, sondern ein Selbstbezug, der als Erfüllung der Zukunft in der konkreten Gegenwart bestimmt ist. „Das ‚Ihm selbst Vorweg‘ und das lebendige Sein besagen ein und dasselbe. Also ist lebendiges Sein ebenso sehr ihm *selbst nach* oder Erfüllung seiner selbst“ (ebd., 180). Es lebt im Modus seiner Fundierung aus der Zukunft in seiner konkreten Gegenwart, d. h. im Modus *seiner* Erfüllung von Potentialität.

Kommen wir zur zweiten angekündigten Hinsicht: Häufig wird der *lebendige* Körper als der *Träger* des Lebens mit dem *Leben* als dem *Ganzen* des Prozesses und der Entwicklung verwechselt. Dann wird das Ganze des Lebensprozesses, auf das die Entwicklungsrichtung am lebendigen Körper zeigt, übersehen. Das Ganze des Lebensprozesses wird dann auf die Organismushaftigkeit des lebendigen Trägers in sich, eben seine Binnendifferenziertheit, verkürzt. Plessner folgt dagegen dem „Über-ihn-Hinaus“ und dem „Ihm-Vorweg“ des lebendigen Körpers in den Lebenskreis: „So entsteht der *Kreis des Lebens*, dessen eine Hälfte vom Organismus, dessen andere vom Positionsfeld gebildet wird“ (Plessner 1975, 192). Im Lebenskreis ist der lebendige Träger „eben Teil, ergänzungsbedürftig, seine *Autarkie* ist dahin. Autonom bleibt er, weil nichts an ihn herankommt und nichts auf ihn und in ihm Einfluss gewinnt, das er nicht dem Gesetz des begrenzt-grenzhaften Systems unterwirft“ (ebd., 193). Gegen unsere teleologische Betrachtung, als ob sich der Organismus auch vorbewusst Selbstzweck sein müsste, lässt sich die Frage stellen, ob er nicht mindestens auch ein „*Mittel zum Leben* wird“ (ebd., 191), das ihn und seine Art und Weise zu leben überschreitet: „Der Organismus ist Einheit nur als durch Anderes, als er selbst ist, in ihm vermittelter Körper, Glied eines Ganzen, das über ihm hinausliegt“ (ebd., 195).

Es erneuert sich also die Unterscheidung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen - im Sinne einer wechselseitigen Mediatisierung beider – auf potenzierte Weise. Folgt man nur der Lebensrichtung der einzelnen lebendigen Körper, so zeigen sie sich als lebendige Träger eines Lebensprozesses, der sie in der Generationenfolge und im Lebenskreis übersteigt. Und dieser Lebenskreis mit seinen Generationenfolgen führt wiederum zu weiteren Lebenskreisen und deren Generationenfolgen. Die Teile vermitteln ein über sie hinausweisendes Ganzes, das seinerseits die Existenz seiner Teile vermittelt. Mithin prozessieren nicht nur die einzelnen lebendigen Körper in ihrem Werden. Sie prozessieren unter der *ökologischen Voraussetzung ganzer Lebensprozesse*, in die wir nach unserem teleologischen Selbstverständnis eingreifen.

Moderne Interventionen in Lebensprozesse folgen den Redeweisen von der Anpassung und der Selektion, die Plessner kritisch hinterfragt und reformuliert. Richtig sei es, die Frage zu stellen, wie der „Hiatus“ zwischen dem Organismus und der Umgebung „nicht zerstört, sondern überbrückt“ bzw. „ausgeglichen, nicht aufgehoben“ (Plessner 1975, 200 u. 204) werde. Man missverstehe aber die Redeweise von der „Anpassung“, wenn man sie entweder nur für eine hier und jetzt zu leistende „Anpassung“ (im Sinne eines akuten Handlungsdruckes) oder nur für eine schon vorgegebene „primäre Angepasstheit“ (im Sinne bewährter Strukturen und Funktionen) halte. Gäbe es nur letztere, schrumpfte das Positionsfeld auf den natürlichen Ort des lebenden Körpers zusammen, in dem er sich wie ein Solipsist in seiner „absoluten Immanenz“ bewegen würde. Handelte es sich allein um akute und daher permanent zu repetierende Anpassung, unterstellte man, der Organismus befände sich nicht in *seinem* Positionsfeld, sondern einer „Zone vollkommener Fremdheit, Unvorhersehbarkeit und Unabhängigkeit“, mithin „isoliert und preisgegeben an eine absolute Transzendenz“ (ebd., 203). Statt in diesem Entweder-Oder der alten abendländischen Trennung zwischen Solipsismus oder Transzendenz werde Leben in einem anderen Spektrum ermöglicht:

Insofern das Verhältnis der Anpassung (Angepasstheit) ein labiles, *d. h. ein der ‚Form‘ nach in seinem Gelingen vorgegebenes, dem ‚Inhalt‘ nach aber ein gelingendes oder misslingendes* ist, bleibt der Organismus bei aller Geborgenheit gefährdet. Das Positionsfeld oder das Milieu ist wesensmäßig Schauplatz von Kämpfen und Sphäre des Schutzes. [...] Vorgehend in der Form, suchend im konkreten lebendigen Akt nach Kontakt mit dem Medium, angepasst-anpassend spielt sich das Leben des Organismus im Verhältnis zum Umfeld ab. (Ebd., 207)

Eine philosophisch ähnliche Revision wie im Verständnis der „Anpassung“ strebt Plessner auch mit der Redeweise von der „Selektion“ an. Rückte das Reden von der Anpassung die Anforderungen an den Organismus in den Fokus,

um das riskante Zusammenspiel zwischen ihm und der Umwelt erklärlich werden zu lassen, so schaut man in der Redeweise von der Auswahl auf dieses Spiel mit Rücksicht aus seiner Umgebung. Von ihr her werde an den Organismen eine Eigenschaft ausgewählt oder würden sie als ganze selegiert. Das eigene Interesse aus dem Selbstverständnis der Interpreten an der Zuchtwahl eines „Kollektivums“ statt „Individuums“ verschaffe sich hier Geltung (Plessner 1975, 214–216). Bleiben wir indessen bei Plessners Grenzhypothese, entsteht für das lebende Individuum ein doppeltes Selektionsproblem in einem anderen Sinne. Dieses Individuum entsteht nicht aus dem Nichts wie eine *creatio ex nihilo*, sondern aus allgemeinen Strukturen und Funktionen einer Art und Weise zu leben, die sich erst im Prozess entwickelt. Es individualisiert diese allgemeine Lebensart nicht nur in dem Sinne, dass die allgemeine Form dieser Art hier und jetzt immer erneut auf andere inhaltliche Herausforderungen durch die Bedingungen im leeren Raum und in der leeren Zeit trifft. Vielmehr ist es für sich auch unumkehrbares Leben, das sich nicht als Ganzes vertreten, austauschen und ersetzen kann. Es individualisiert seine Spezies auch in dem Sinne, dass es als unteilbares sie immer erneut hier und jetzt vollzieht, nämlich in seinem Vorwesein – bis in seinen Tod hinein – erfüllt. „Das werdende Individuum gerät infolgedessen in ein doppeltes Missverhältnis zur Weite der Form, die ihm Spielraum und darin den Rahmen notwendig zu versäumender Möglichkeiten gibt, und zur Fülle seiner eigenen Potentialität, die es ihm gestattete, die gebotenen Möglichkeiten zu verwirklichen“ (ebd., 215). Es schlägt zwar „überhaupt einen bestimmten Weg ein“, aber in dieser lebensnötigen Möglichkeit besteht auch „der Zufall, dass es gerade dieser und kein anderer sein musste“ (ebd.). Insoweit lässt sich kategorial sagen: „Für das Leben hat den Wert eines inneren Strukturgesetzes (man könnte es als das Gesetz des kategorischen Konjunktivs bezeichnen, das den inneren Mechanismus der Selektion ausmacht), dieses ‚es ginge zwar, aber es geht nicht‘“ (ebd., 216).

Durch Plessners Differenzierung zwischen der strukturfunktionalen Anpasstheit und Selektivität einerseits und dem Vollzug, immer hier und jetzt gerade eine situative Anpassung und Selegierung zu vollziehen, hat er eine Parallele zu dem entwickelt, das man heute in den oben erwähnten Kognitionswissenschaften *embedding* und *enacting* nennt. Dabei denkt er den Zusammenhang zwischen den unterschiedenen Seiten als eben spezifisch lebendiges Zusammenspiel.

10.4 Eine Pluralität von Verhältnissen zwischen Organisations- und Positionalitätsformen des Lebens

In Plessners philosophischer Relativierung der biologischen Adaptations- und Selektionstheorien zugunsten eines weiteren kategorialen Lebensverständnisses entspricht doch seiner eigenen Grenzhypothese, dass es zu einer Einspielung zwischen der Organisations- und der Positionalitätsform lebendiger Körper kommen können muss. In einer solchen Einspielung aufeinander besteht die Art und Weise, Leben zu ermöglichen, statt es zu verunmöglichen. Diese Einspielung aufeinander ist zwar auch zufällig im Sinne des erwähnten kategorischen Konjunktivs, aber sie ist keinesfalls beliebig. Man kann nicht alles uns Mögliche Lebensprozessen zumuten oder gar aufoktroieren, ohne selbst als Teilhaber an solchen Lebensprozessen Schaden zu nehmen. Werfen wir einen kurzen einleitenden Blick auf die Pluralität der von Plessner rekonstruierten Lebensformen.

Zunächst bedeutet in Plessners Grenzhypothese die Grenze nicht nur den Vollzug des Überganges zwischen innen und außen, sondern eben auch die Abschließung des physischen Körpers. Für den Ausgleich in dem „Konflikt zwischen dem Zwang zur Abgeschlossenheit als physischer Körper und dem Zwang zur Aufgeschlossenheit als Organismus“ (Plessner 1975, 218) seien zwei Weisen der Organisation, d. h. der Selbstvermittlung der Einheit des belebten Körpers durch ihre Teile, möglich. Die *offene* Organisationsform gliedert den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen *unmittelbar* der Umgebung ein und macht ihn zu einem *unselbständigen* Abschnitt seines Lebenskreises. Die geschlossene Organisationsform gliedert ihn demgegenüber in allen seinen Lebensäußerungen *mittelbar* seiner Umgebung ein und macht ihn zu einem *selbständigen* Abschnitt seines Lebenskreises (siehe ebd., 219 u. 226). Im ersten Falle verhält sich der Organismus gleichsinnig mit seinem Positionsfeld, wozu in der Anschauung von Pflanzen passt, dass sie gepropft und gesteckt (als wären sie ein Dividuum) werden können, sich ontogenetisch frühe Phasen im Aufbau des Individuums erhalten, die Bildung von Oberflächen eher nach außen als wie beim Tiere nach innen verläuft, die Bewegungen eher an der Pflanze als von ihr aus (wie beim Tiere) gehen. Im zweiten Falle, der phänomenologisch an Tieren vorgestellt wird, kann sich der Organismus auch gegensinnig zu seinem Positionsfeld verhalten, insofern er sich sowohl von seinem physischen Körper als auch seiner Umgebung abhebt. Die Gegensinnigkeit seiner Organe betrifft nicht nur deren Funktion, sondern auch Organisationsweise, weshalb der Ausgleich dieser Gegensinnigkeit zentralnervöser Ausdifferenzierung bedarf. Diese zentralnervöse Ausdifferenzierung ermöglicht ein Spektrum von

mehreren Zentren für spezielle Funktionen bis zu einem Zentrum der Generalisierung von Funktionen. Die zentralnervöse Repräsentation der Organe nach innen und des sensomotorischen Funktionskreises nach außen führt in den Kontakt des Organismus zur Umwelt eine Vermittlung ein, die ihn als Ganzen selbständiger als in der offenen Organisationsform macht: „Die Abgehobenheit vom eigenen Leibe ermöglicht den Kontakt mit einem vom Leibe abgehobenen Sein. Der Körper ‚merkt‘ das Sein und ‚wirkt auf‘ das Sein. Über eine Kluft hinweg steht er mit dem Anderen in sensorischer und motorischer Verbindung“ (ebd., 232).

Während sich die offene Organisationsform unselbständig in die ihr nötigen Medien einpasst, sich also in der Umgebung a-zentrisch verhält, ist dies bei der geschlossenen Organisationsform anders, je weniger dezentral und je zentrisch geschlossener sie wird. Fragt man sich, zu welcher Positionalitätsform die zentrisch geschlossene Organisationsform passen könnte, so gerät man, solcherart tierlichen Organismen folgend, in eine zentrische Positionalitätsform. Plessner nennt den Zusammenhang der „Eingespieltheit“ von Organisationsform und Positionalitätsform aufeinander kurz „Sphären“ des Lebens (siehe Plessner 1975, 202, 237, 288). Die zentrisch geschlossene (im Unterschied zu der überdezentral mehrere Funktionszentren geschlossenen) Organisationsform, kurz: zentrische Organisationsform ist in ihrer physischen Funktion auffällig. Einerseits bleibt ihr Zentralorgan (im entwickelten Falle das Gehirn der Säuger) als Organ vom Gesamtorganismus abhängig und in diesen eingebettet. Andererseits hebt sich dieses Organ vom Gesamtorganismus dadurch ab, dass in ihm funktional eine „zentrale Repräsentation aller Glieder und Organe“ (ebd., 231) stattfindet. Der Gesamtkörper verdoppelt sich, insofern er sich zum Gesamtorganismus einschließlich des Zentralorgans organisiert, aber auch, insofern das Gesamt dieser Selbstorganisation erst durch das Zentralorgan organisiert wird, was gegensinnig und gleichsinnig zum Gesamtorganismus erfolgen kann. Dieses Lebewesen ist schon seiner Organisation nach ein Wesen vom Typ eines *spontanen Subjekts*: „Es ist selbst – in ihm“ (ebd., 237). Dieser Organismus ist „eine Abhebung von ihm in ihm, so dass er über sich (in ihm) zu stehen kommt“ (ebd., 243). Die Regulierung der Mannigfaltigkeit von Vorgängen erfolgt *nach innen* in der Regel auf unbewusste und nicht bewusstseinsfähige Weise, *von innen* werden Empfindungen bewusst. Mit dieser Entlastung nach innen korrespondiert im Verhalten nach außen und von außen eine neue, bewusstseinsfähige und auch bewusst werdende Art und Weise, sich zu positionieren.

Jedes Tier ist der Möglichkeit nach ein Zentrum, für welches (in einem wie wechselnden Umfang immer) eigener Leib und fremde Inhalte gegeben sind. Es lebt körperlich sich gegenwärtig in einem von ihm abgehobenen *Umfeld* oder in der Relation des *Gegenüber*. In-

sofern ist es *bewusst*, es merkt ihm Entgegenstehendes und reagiert aus dem Zentrum heraus, d. h. spontan, es handelt. (Ebd., 240)

Seine Positionierungsweise ist konzentrisch: „In seiner Abgehobenheit vom eigenen Leibkörper bildet es zugleich die Mitte, um welche der Körper geschlossen ist, gegen welche der Körper und das ihn umgebende Positionsfeld total konvergieren“ ebd., 237f.).

Schaut man aus dieser *konzentrischen* Positionierungsweise zurück, so entspricht ihr in der *zentrischen* Organisationsweise: Der Ringschluss des sensorischen Verhaltens öffnet sich: Je vermittelter das Zentralorgan, in sich zirkulär über Gedächtniskorrelate fungierend, *zwischen* die sensorischen und motorischen Organe tritt, desto stärker „unterbricht“, „pausiert“ (Plessner 1975, 244f., 260) es deren Kopplung zum Verhaltensvollzug. Desto „gehemmter“ und verzögerter (weniger „instinktiv“, weniger „reflexhaft“ sofort) antwortet das Lebewesen auf Vorkommnisse in seinem Positionsfeld, aber auch desto „fehlbarer“ und „intelligenter“ im Dienste seiner aufgeschobenen, nicht aufgehobenen Trieberefüllungen (siehe ebd., 245, 250). In der bewussten Verschränkung des sensorischen Merkfeldes und des motorischen Wirkfeldes entstehen ihm Dinge, an deren Signalgestalten es seine Handlungsmöglichkeiten wahrnimmt. Das Umfeld präsentiert sich nicht mehr nur in komplexen Qualitäten (wie bei dezentraler Schließung der Organisationsform), sondern in Dingkonstanten, insofern sich „Signalfeld und Aktionsfeld in Einem“ (ebd., 252) überlagern.

Der Umschlag vom „Sein ins Bewusstsein“ (ebd., 243) entspricht der Kippbewegung von der Vorangepasstheit (durch Instinkte) in eine akute Anpassung, die aber auf der Selektivität in Plessners o. g. Sinne beruht. „Die Triebrichtung ist das Selektionsprinzip des Gedächtnisses“ (ebd., 285). Die „Ablagerung dessen, was dem Lebewesen begegnet ist, in's Gedächtnis“ erfolge „*nur über seine Zukünftigkeit* hin, d. h. vermittelt durch sein Vorwegsein“: Auf diesem „Umweg“ (der inneren Pause)“ (organisatorisch gesagt: der zentralnervösen Filtrierung und relationalen Neukombination) werden sowohl „die Dekomposition des Erlebten in seine Elemente“ als auch deren Re- und Neu-Komposition zum Erlebten und Vorstellbaren möglich: „Auf jeder Stufe, bewusst oder außerbewusst, ist die historische Reaktionsbasis eine Einheit von Residuum und Antizipation oder, äquivalent gefasst, auf keiner Stufe ist die Vergangenheit, wie sie das lebendige Individuum behält, eine abgeschlossene Größe“ (ebd., 286).

Plessner hat dieses Verständnis der zentrischen Lebenssphäre auch angesichts der Versuche von Wolfgang Köhler mit Schimpansen, unseren nächsten Verwandten unter den Primaten, rekonstruiert. Köhler hatte gezeigt, dass Schimpansen zweifellos eine praktische Intelligenz unter Beweis stellen können, die allerdings noch an ihren Organismus als Bezugspunkt gebunden blei-

be. Dabei war unter *Intelligenz* eine solche Problemlösung auf dem Wege einer Trieberfüllung verstanden worden, die weder angeboren noch bislang erlernt sein konnte. Allgemeiner bekannt geworden sind heute nicht nur die Kombinationen von Stöcken und Kisten oder die Herstellung von Werkzeugen, um an Futter gelangen zu können, sondern auch die Fähigkeiten von Schimpansen und Bonobos zum Erwerb der Menschensprache auf dem Umweg über die Yerkes-Tastatur, wenn sie bereits unter Menschen aufwachsen. Gleichwohl hört ihr Spracherwerb vom Niveau her da auf, wo er für Menschen spezifisch wird, d. h. im dritten Lebensjahr von Menschenkindern. Schimpansen bzw. Bonobos verstehen nicht eine Sprache, die syntaktisch *allgemeinen* Markierungen folgt, in denen sich Narration und Diskurs von ihrer Bezeichnung der gedächtnisgestützten Vorstellung anwesender Körperleiber befreien.³ Um diese Art und Weise von Sprache, die in ihrer Verwendung syntaktischer Funktionen auf andere sprachliche Symbole wieder anderer sprachlicher Symbole verweist, zu verstehen, müsste alles Mögliche, das anwesend werden kann, vor einem Kontrast stehen, der abwesend *bleiben* kann. Das hier und jetzt Abwesende würde sich dann also nicht darin auflösen, für einen Triebhaushalt doch bald wieder anwesend zu werden. Genau darin, in dem *Fehlen eines Sinnes für das Negative*, das Leere und Stille, das Abwesende und Nichts im Ganzen des Raumes und der Zeit, hatte Plessner die Grenze der praktischen Intelligenz von Schimpansen formuliert (siehe ebd., 270–276). Sie können nicht *sich selbst* im leeren Raum und in leerer Zeit *vergegenständlichen*, obgleich sie mit ihrem Leib und anderen Feldverhalten im Sinne von Dingkonstanten umzugehen vermögen.

Der positionale Gegenwert der zentrischen Organisationsform besteht darin, dass dieser Organismus *von sich aus* auch die konzentrische Mitte des Positionsfeldes bildet. Erst *für uns* besteht er aus Molekülen und Geweben, könnte er als Gesamtkörper ebenso an der Peripherie des Positionsfeldes stehen, ja, von einer in die andere Umwelt einer anderen Spezies wechseln z. B. zum Spracherwerb. Dieses *Wissen solcher Sachverhalte* (im Unterschied zu *Feldverhalten* zwischen Dingkomplexen in seiner Umwelt) sollte aber nicht auf *ihn selbst* von uns projiziert werden. Das konzentrische Lebewesen antwortet auf solche Fragen nicht, da sie aus einer anderen Lebenssphäre kommen.

Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, dass dem Individuum sein selber Sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt bezogen sind. Sein Existieren im Hier-Jetzt ist nicht noch einmal bezogen, denn es ist kein

3 Vgl. Tomasello (2003): *Constructing a Language – A Usage-based Theory of Language Acquisition*, Cambridge/London, 4.–7. Kap.

Gegenpunkt mehr für eine mögliche Beziehung da. Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab, bleibt Zustand, vermitteltes Hindurch konkret-lebendigen Vollzugs. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. [...] es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich. (Plessner 1975, 288)

Wie ist es möglich, zur positionalen Mitte einer – um diese Mitte herum konzentrisch geordneten Umwelt – einen Abstand zu bekommen, und zwar nicht einem anderen, aber ebenso zentrischen Lebewesen, sondern demselben Lebewesen selbst? Offenbar ist es diese *Distanz* zur allein zentrischen Lebenssphäre, die uns – Biologen und Philosophen, Laien unserer personalen Lebensführung – in den Antworten zentrischer Lebewesen auf unsere Fragen fehlt und die wir ihnen gegenüber auch in teilnehmenden Beobachtungen einnehmen können, so sehr uns ihr zentrischer Vollzug zum Mitmachen einlädt. Innerhalb der zentrischen *Organisationsform* würde ein zweites Zentralorgan nicht weiterhelfen. Jedes Gehirn funktioniert schon in sich auch gegensinnig, heute sagt man durch Metarepräsentationen (siehe im vorliegenden Band 8. u. 9. Kapitel). Ein zweites Gehirn im gleichen Gesamtkörper würde das Verhalten paralisieren oder zurückführen auf die dezentrale Schließung der Organisationsform, also mehrere Zentren für verschiedene Funktionen des Verhaltens. Die Antwortrichtung muss in der Veränderung der *Positionalitätsform* liegen, ohne aus der bereits zentrischen Organisationsform ausbrechen zu können. Wie könnte die positionale Mitte auf Distanz zu sich kommen, indem sie außer sich gerät?

Wir haben jetzt in dem Verhältnis zwischen Organisations- und Positionalitätsform eine Kippbewegung erreicht, die aus der Entsprechung zwischen der zentrischen Organisationsform und der zentrischen Positionalitätsform in eine Exzentrierung der Positionalitätsform hinausführt. Eine derartige Exzentrierung könnte in den soziokulturellen Verhältnissen zwischen den zentrischen Organismen entstehen, wodurch sich die Entwicklungsbedingungen der nachwachsenden zentrischen Organismen in der Generationenfolge verändern würden. Man spricht in der Biologie von der evolutionsgeschichtlichen Entstehung soziokultureller Nischen. Genau in dieser Richtung der soziokulturellen Exzentrierung der Positionalitätsform liegt auch der gegenwärtige Trend in der vergleichenden Erforschung von Primaten seit den letzten Jahrzehnten, die Plessner empirisch-begrifflich nicht mehr kennen konnte, aber kategorial mit seinem Ausdruck einer „exzentrischen Positionalität“ vorweggenommen hat. Durch Exzentrierung der Positionalitätsform kann es zunächst zu Überlappungen der konzentrischen Positionalitätsformen untereinander, in ihren soziokulturellen Mitverhältnissen, kommen. Sie betreffen das Spektrum an Verhaltensfunktionen zwischen Kampf, Flucht, instrumenteller Futterbeschaffung und interleibli-

cher Beziehung zwischen den Lebewesen, was man heute die „Populationskultur“ von Primaten nennt.⁴ Indessen darf man die Vielzahl der Exzentrierungsmöglichkeiten im soziokulturellen Verhalten nicht miteinander verwechseln. Es macht einen großen Unterschied, ob sie nur in speziellen, biotisch vorgegebenen Verhaltensfunktionen auftreten, z. B. in der Jagd, in der Manipulation von Futter, in der Fortpflanzung oder in der Aufzucht des Nachwuchses, oder ob sie alle Verhaltensfunktionen generalisierend erfassen und symbolisch neu aufzubauen gestatten, wofür es stabiler soziokultureller Einrichtungen bedarf. Plessner ging es menscheitsgeschichtlich um einen Rückschluss aus der modernen biologischen Forschung auf deren Präsupposition in der westlichen Moderne, d. h. auf eine bereits personale Soziokultur, die moderne Biowissenschaften ermöglicht. Sie gestattet es, als ein Anschauungs- und Verstehenspotential im Rücken, aus denjenigen Lebenskreisen herauszutreten, die man vorne auf der Gegenstandsseite zu unterscheiden vermag, so als offene und geschlossene Organisationsformen, als a-zentrische, zentrische und exzentrische Positionalitätsformen. Wer diese Formen zu differenzieren weiß, kann nicht nur in sie involviert sein, hat also auch Distanz zu ihnen, ohne die sie nicht als solche auffallen würden, weder der Anschauung noch dem Verstehen noch den Zuordnungsmöglichkeiten zwischen beiden.

10.5 Die Aufgaben in einer exzentrischen Positionalität als dem vorausgesetzten Potential moderner biowissenschaftlicher Forschungen

Die Aufgabe einer „exzentrischen Positionalität“ besteht demnach darin, die Exzentrierung der positionalen Mitte zu erreichen, ohne die Positionalität der lebendigen Natur zu verlassen. Die Exzentrierung muss auch eine „volle Rückwendung“ auf das „Zentrum totaler Konvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes“ (Plessner 1975, 292) ermöglichen, also mit einer im Prinzip zentrischen Organisationsweise verträglich bleiben. Diese Aufgabe wird in der Einführung des *Person*begriffes gestellt: „Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches derart dreifach charakterisiert ist, heißt Person“ (Plessner 1975, 293). Dem personalen Lebewesen bleibt der „Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein aus-

⁴ Vgl. zur Neurobiologie und vergleichenden Verhaltensforschung Krüger (2010): Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen, Berlin.

serhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt seiner Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur“: Es „lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären“ (ebd., 292). Aber wie ist es möglich, dass sich das personale Lebewesen von seiner positionalen Mitte im Verhalten *ex-zentrieren* und auf diese Mitte *re-zentrieren* kann? Indem der Grenzübergang, in der Exzentrierung sich zugleich zu rezentrieren, *vollzogen* wird. Dieser Vollzug geht nur, wenn dieses Lebewesen nicht mehr in einer konzentrischen *Umwelt*, sondern in einer in sich doppelt strukturierten *Welt* lebt. Eine solche Welt besteht im Sinne einer lebensnötigen Möglichkeit von vornherein aus Exzentrierungs- und Rezentrierungsrichtungen des Verhaltens. Alles, was und wer hier und jetzt begegnen kann, wartet gleichsam darauf, in solchen Verhaltensperspektiven verschränkt zu werden.

Insofern die Person von ihrer konzentrischen Mitte im Positionsfeld *nach außen* gerichtet abrückt, rückt ihre Mitte für die Person in die *Außenwelt* ein.

Das von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte *Außenwelt*, die ein Kontinuum der Leere oder der räumlich-zeitlichen Ausdehnung darstellt. Unmittelbar bezogen auf die Körpergegenstände sind die Leerformen Raum und Zeit, sofern die Gegenstände in ihren Formen Seiendes manifestieren, Manifestationsweisen des Nichts. (Ebd., 293)

Steht das Lebewesen außer sich, d. h. „im Nichts seiner Grenze, so steht auch das Körperding der Umwelt ‚in‘ der ‚Leere‘ relativer Örter und Zeiten“, in den reversiblen Korrelationen eines „richtungsrelativen Raum-Zeit-Ganzen“ (ebd., 294). Dieses Ganze hinter dem Rahmen („Horizont“) bleibt abwesend und gibt in dem Rahmen perspektivisch möglicher Richtungen nur Fragmente frei. Aber in dieser möglichen Verkörperung von allem lässt sich hier und jetzt für den Organismus in seiner Position nicht die Einheit des personalen Verhaltens *vollziehen*. Dafür braucht er innerhalb der Außenwelt positionalen Vollzug „in der Mitte einer Sphäre“:

Der Exzentrizität der Struktur des Lebewesens entspricht die Exzentrizität der Lage oder der unaufhebbare Doppelaspekt seiner Existenz als *Körper* und *Leib*, als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des einen Raum-Zeitkontinuums und als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen. (Ebd.)

Exzentrisches Positionieren erfordert schon innerhalb der Außenwelt, die Sinnrichtungen von Körpern und Leibern zu verschränken.

Rückt die Person von ihrer konzentrischen Mitte im Positionsfeld *nach innen* gerichtet ab, gerät sie mithin in Richtung ihres Organismus, rückt ihre Mitte

für die Person in die *Innenwelt* ein, die den Gegensinn zur Außenwelt darstellt. Sie verhält sich nun „im‘ Leib“ in Richtung auf „den Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit“ am „unobjektivierbaren Ich“, das „hinter“ Körper und Leib den Horizont bildet (Plessner 1975, 295). Obgleich der Richtungssinn und die Wertigkeit von Innen- und Außenwelt verschieden sind, handelt es sich doch in beiden Welten um „dieselbe Struktur als die Erscheinung eines nicht ausschöpfbaren Seins, als das Gefüge aus Schale und Kern“ (ebd.). Gerät der Person ihr leiblicher Vollzug zum Gegenstand („in Gegenstandsstellung“), geht es um eine wahrzunehmende Wirklichkeit, in der ihre Seele disponiert erscheint und „zugleich erlebnisbedingend und erlebnisbeding“ verstanden wird. Gerät die Person in „Selbststellung“, *vollzieht* sie also, sei es „naiv“ oder „reflektiert“, so „erlebt“ sie, „wird“ sie ihrer Erlebnisse „inne“ in einer „durchzumachenden Wirklichkeit“ (ebd., 296). Die Selbststellung in der Innenwelt reicht in der „Skala“ vom „mir-zu-Mute Sein“ bis zum bloßen „Etwas Sein“, von der „Hingenommenheit und Selbstvergessenheit“ über die „Anmutungen“ durch Sympathie und Antipathie bis zum „versteckt vorhandenen verdrängten Erlebnis“ (ebd., 296f.). Der Primat der Selbststellung (die sog. *Eigentlichkeit*) über die Gegenstandsstellung verdecke die Kulturen vergleichenden Möglichkeiten schlechten und guten Schauspielens, in denen die „wirkliche Innenwelt“ als Strukturproblem hervortrete, auf das die Kulturen verschieden antworten: „Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt“ (ebd., 298f.).

Aber woher wird denn die Unterscheidung zwischen der Innen- und der Außenwelt ermöglicht? In dieser Frage, die weder im Monismus noch im Dualismus gestellt wird, besteht Plessners entscheidende Wendung der gesamten Rekonstruktion derjenigen Präsuppositionen, die für naturwissenschaftliche Vergleiche in Anspruch genommen werden: Aber haben nicht *wir selbst*, d. h. *andere Personen*, angeschaut, wie die erste Person in ihrer Außen- und Innenwelt auftrat? – Indem sie nämlich nach außen neben und nach innen hinter ihrer konzentrischen Mitte im Vollzug zum Vorschein kam, als spielte sie eine Rolle, in der sie sich nun verdoppeln kann? Nur die *Mitwelt* als das *Dritte* ermögliche die Unterscheidung zwischen der Außen- und Innenwelt. Erst der Rückgang in das Dritte der *Mitwelt* gestattet es, die Tautologien und Paradoxa aufzulösen, die entstehen, solange man nur vor die Fehlalternative, entweder Außenwelt oder Innenwelt, gestellt wird:

Die Exzentrizität, auf welcher Außenwelt (Natur) und Innenwelt (Seele) beruhen, bestimmt, dass die individuelle Person an sich selbst individuelles und ‚allgemeines‘ Ich unterscheiden muss. Allerdings wird ihr dies für gewöhnlich nur fassbar, wenn sie mit anderen Personen zusammen ist, und auch dann tritt dieses allgemeine Ich nie in seiner

abstrakten Form, sondern mittels der ersten, zweiten, dritten Person konkret auf. Der Mensch sagt zu sich und anderen Du, Er, Wir – , nicht etwa darum, weil er erst auf Grund von Analogieschlüssen oder einfühlenden Akten in Wesen, die ihm am konformsten erscheinen, Personen annehmen müsste, sondern kraft der Struktur der eigenen Daseinsweise. (Plessner 1975, 300)

Wer nach außen und nach innen außer sich gerät, steht in der Verhaltensbildung in der Aufgabe, wie er/sie/es im Außer-sich-Sein bei sich selbst bleiben kann. „Die Mitwelt *trägt* die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird. Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des *Geistes*“, die „Wir-form des eigenen Ichs“ (ebd., 303). Als Glied der Mitwelt stehe jede Person da, wo die andere steht, d.h. im Außer-sich-Sein sowohl der Innen- als auch der Außenwelt, dessen Vollzug ein *mit sich* selbst verlangt.

Das naturphilosophische Rückschlussverfahren auf die Ermöglichungsstrukturen der Unterscheidung personalen Lebens von anderen Lebensformen erklärt nicht dessen Entstehung und Interpretation im Laufe der Geschichte, wohl aber das dort Erklärungsbedürftige. Für uns heute ist die Interpretation der mitweltlichen Struktur von Anderen auf mich und von mir auf mich durch Einzahl und Mehrzahl in der Verwendung der Personalpronomen geläufig. Die „Individual- und Kollektiventwicklung“ zeige indessen eine „ursprüngliche Tendenz zur Anthropomorphisierung und Personifizierung“, die Folgendes verdeutliche: „Bei der Annahme der Existenz anderer Iche handelt es sich nicht um Übertragung der eigenen Daseinsweise“, sondern um eine

Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegengesetzten Seinskreises auf die ‚Menschen‘. Das *Verfahren* der Beschränkung, wie es sich in der Deutung leibhaft erscheinender Lebenszentren abspielt, muss streng getrennt werden von der Voraussetzung, dass fremde Personen möglich sind, dass es eine personale Welt überhaupt gibt. (Ebd., 301)⁵

Das Menschsein und Schimpansesein wird von der Personalität in den genannten Welten als den Präsuppositionen der künftigen Lebenswelt und Forschungspraktiken ermöglicht, nicht umgekehrt. „Daher steht es dem Menschen versuchsweise frei, diese Ort-Losigkeit der eigenen Stellung, kraft deren er Mensch ist, für sich selber und jedes andere Wesen in Anspruch zu nehmen auch da, wo ihm Lebewesen gänzlich fremder Art gegenüberstehen“ (ebd., 300).

5 Vgl. zur Aktualität und dem historischen Wandel dieses Problems, wer zum Kreis der Personen gehörig erachtet wird, aus Sicht einer reflexiven Sozialanthropologie Lindemann (2002): Die Grenzen des Sozialen. Zur soziotechnischen Konstruktion von Leben in der Intensivmedizin, München. Dies. (2009): Das Soziale von seinen Grenzen her denken, Weilerswist.

Folgt man personalen Lebewesen in ihre Positionierungsrichtungen, ergeben sich nicht nur die drei Welten als die Ermöglichungsstruktur ihres Verhaltens. Geht man in diesen Welten auf diese Lebewesen zurück, versteht man den *Aufgabencharakter* in ihrer Verhaltensbildung, eben den Bruch zwischen den Ex- und Re-Zentrierungen *vollziehen* zu erlernen. Erst auf diese Art und Weise kann personales Leben prozessieren und eine Entwicklungsrichtung gewinnen. Um diesen Aufgabencharakter herauszuarbeiten, spricht Plessner am Ende seiner naturphilosophischen Fundierung von drei „anthropologischen“, also die *Vollzugseinheit* des Bruches wahrennden „Grundgesetzen“.

Beginnen wir mit der *Außenwelt der Mitwelt*. Wer in der Positionierung in der Außenwelt außer sich gerät, muss sich erst zu dem *machen*, was er/sie/es ist: Personale Lebewesen sind „von Natur aus *künstlich*“:

Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er [der Mensch: HPK] ‚etwas werden‘ und sich das Gleichgewicht – schaffen. Und er schafft es nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen, *wenn* die Ergebnisse dieses schöpferischen Machens ein eigenes Gewicht bekommen. (Ebd., 310)

Auf diesem Wege, die „Ergänzungsbedürftigkeit“ des personalen Lebewesens in einer Welt von Eigengewicht zu erfüllen, winkt ihm das Gleichgewicht „gleichsam in einer zweiten Natur, die Ruhelage in einer zweiten Naivität“: So dient es der „*Kultur*“ und bedient sich aus ihr als „Werkzeug“ (ebd., 311). Ihm ist der Umweg über die Kultur „natürlich“, d. h. „*natürliche Künstlichkeit*“ (ebd., 309). Hier rekonstruiert Plessner dasjenige, was heute der *social* und *extended mind* genannt wird.

Setzen wir in der *Innenwelt der Mitwelt* fort: Plessner nennt die Positionierungsrichtung aus der Innenwelt hinaus in ihren Vollzug „Expressivität“ und in sie hinein „Reflexivität“. Insofern die Person in der reflexiven Richtung hinter sich stehe, kann ihr einsichtig werden, dass ihr eigenes Bewusstsein den Kontakt mit der Wirklichkeit vermittelt. Alles, was sie erfährt, erfährt sie „als Bewusstseinsinhalt und *deshalb* nicht als etwas im Bewusstsein, sondern außerhalb des Bewusstsein Seiendes“ (ebd., 328). Trennt die Reflexion aber das vermittelnde Bewusstsein von der Unmittelbarkeit ab, die von ihm vermittelt wird, findet für diese Reflexion alles nur im Bewusstsein, dessen Immanenz, statt. In der gegensinnig expressiven Richtung „des erfahrenden, wahrnehmenden, anschauenden, inne werdenden, verstehenden Wissens selber muss dem Menschen die Wissensbeziehung unmittelbar, direkt sein“ (ebd.). Gleichwohl kann eine andere Person (der Mitwelt) einsehen, dass „das Wissen vom Objekt“ die „Vermittlung zwischen der Person und dem Objekt darstellt“. „So tilgt die

Vermittlung im Vollzug ihn, den Menschen, als das hinter sich stehende vermittelnde Subjekt, es vergisst sich (er vergisst sich nicht!) – und die naive Direktheit mit der ganzen Evidenz, die Sache an sich gepackt zu haben, kommt zustande“ (ebd.). Insoweit die Unmittelbarkeit des Vollzuges nur auf dem Wege der Vermittlung erlernt werden kann, unterliegt die personale Verhaltensbildung einer „vermittelten Unmittelbarkeit“ oder „indirekten Direktheit“ (ebd., 321 u. 324). Sie besteht in allen Symbolisierungsweisen des personalen Lebens, insbesondere in der Sprache als einer reflexiven Expressivität in zweiter Potenz. Hier rekonstruiert Plessner, was heute unter den Stichworten der *culture* und des *objective mind* wiederentdeckt wird.

Was schließlich die *Mitwelt der Mitwelt* angeht, so führt sie in der Exzentrierung aus ihr heraus in die Nichtigkeit im folgenden Sinne. Von dieser Exposition her steht die Mitwelt nur noch durch jeden „hindurch“: „Er ist die Menschheit, d. h. er als Einzelner ist absolut vertretbar und ersetzbar. Jeder andere könnte an seiner Stelle stehen, wo er mit ihm in der Ortlosigkeit exzentrischer Position zu einer Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir zusammengeschlossen ist“ (ebd., 343). Dieser Nichtigkeit könne durch Religiosität begegnet werden, die die Mitwelt transzendiert und so ein „Definitivum“ schaffe: „Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben“ (ebd., 342). Gleichwohl kann dieser „Theomorphismus“ als nur verlängerter „Anthropomorphismus“ in der exzentrischen Positionalität durchschaut werden. Rezentrierte man indessen solche Transzendenzen, komme man in den „öffentlichen Realisierungsmodus der Gesellschaft“ als Mitwelt hinein. Auf die Gefahr, in jedermann austauschbar und vertretbar, mithin nur zufällig Individuum zu sein, antworte ein zweideutiger Drang der Individualität lebender Personen, einerseits „nach Offenbarung und Geltung“ und andererseits „nach Verhaltenheit“ (ebd., 344f.). Die Utopie der Ursprungsgemeinschaft revolutioniere die Nichtigkeit der Mitwelt und könne zum „Mittel der Erneuerung der Gesellschaft“, d. h. der „Respektierung des Anderen“, die „Distanz und Verdecktheit gebietet“ (ebd., 345), werden. Personales Leben werde durch einen „utopischen Standort“ (ebd., 341) *zwischen der Nichtigkeit und der Transzendenz der Welt* ermöglicht. Hier rekonstruiert Plessner, was heute unter den Stichworten der Religiosität und Spiritualität widerentdeckt wird.

Die Erforschung und Herstellung der Künstlichen Intelligenz war in der Generationenfolge schon selber eine Utopie während des 20. Jahrhunderts. Sie hat sich inzwischen durch die Verbindung der neuronalen künstlichen Intelligenz mit der globalen Digitalisierung und den Hoffnungen auf eine synthetische Biologie zu einer transhumanistischen Utopie ausgeweitet. Dies entspricht bei Plessner dem dritten anthropologischen Grundgesetz vom utopischen Standort.

Aber jede Realisierung einer Utopie, hier in den technischen Formen der natürlichen Künstlichkeit (erstes anthropologisches Grundgesetz) führt nicht nur zu schätzenswerten Stabilisierungen, sondern auch zu Ernüchterungen und Enttäuschungen über die Brechung und Verkehrung der Intentionen. Dies ist exemplarisch für den geschichtlichen Charakter der Verwirklichung nach dem zweiten anthropologischen Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit oder indirekten Direktheit. Die Kognitionswissenschaften in ihrer gegenwärtigen Lage scheinen zu versuchen, angesichts der Enttäuschungen der Utopie einen realistischeren Weg einzuschlagen. Der Transhumanismus startet demgegenüber durch, indem er die traditionell religiösen Glaubensenergien mit einer grenzenlosen Fehlverallgemeinerung des Fortschritts durch Wissenschaft und Technik konfundiert.

Damit beschließen wir die naturphilosophische Rekonstruktion einiger wichtiger Präsuppositionen der modernen Biowissenschaften. Sie setzen die Spezifik der Lebendigkeit von Körpern, den Lebensprozess im Ganzen, die Vielfalt der Lebenssphären und den Aufgabencharakter einer exzentrischen Positionalität, die personales Leben ermöglicht, als durch sie unableitbare Prämissen voraus. Exzentrische Verkörperungen, die Plessner das „Körper-Haben“ nennt, können in einem lebensweltlich mechanischen Sinne in reversiblen Relationen der leeren Raum-Zeit erfolgen. Dies ist eine Anforderung an jedes Embodiment. Aber in die Lebensführung können sie sinnvoll nur durch ihre Verschränkung mit dem konzentrischen „Leibsein“ (Plessner 1982f, 236–243) der Personen integriert werden. Dies ist eine Frage des Embedding. Um die historische Verschränkung zwischen dem Körperhaben und dem Leibsein beurteilen zu können, empfiehlt es sich, den Konflikten zwischen den ausgebildeten und neu auszubildenden soziokulturellen Personenrollen in Gemeinschaft und Gesellschaft nachzugehen. In den Personenrollen begegnen wir einer besonderen Verschränkung von Körper-Haben und Leib-Sein in einer spezifisch geistigen Ausrichtung. Den zivilisatorischen Angelpunkt bildet dabei die Selbstverdoppelung eines jeden personalen Lebewesens in seine öffentlichen und privaten Rollen, d. h. das Potential seines jeweiligen Doppelgängertums. Auf die geschichts- und sozialphilosophischen Rekonstruktionen der Präsuppositionen, die in den Geschichts- und Sozial- sowie Kulturwissenschaften gemacht werden, kann hier nicht mehr eingegangen werden. Sie waren bereits andernorts Thema (Krüger 1999 u. 2013a), worauf ich im Zweiten Teil des vorliegenden Buches zurückkommen werde.

**Teil II: Die sozial- und kulturphilosophische
Fundierung personaler Lebensformen**

Vorwort zum zweiten Teil

Die naturphilosophische Fundierung der personalen Lebenssphäre ergab zwei Richtungen, in deren Überkreuzung sich die Personalität der Lebensführung als wirklich möglich abzeichnete. In der *vertikalen* Richtung des Vergleichs der personalen mit non-personalen Lebensformen wurde sie durch die Exzentrierung der Konzentrik in der Verhaltensbildung möglich. Die Person wurde als das exzentrische Dritte eingeführt, das ein doppeltes Verhältnis zu seinem Organismus gewinnen kann. Insofern die Person ihren Organismus als Instrument und Medium verwendet, hat sie ihn als Körper (*Körper-Haben*). Insofern sie mit ihm in ihrem lebendigen Vollzug zusammenfällt, ist sie dieser Leib (*Leib-Sein*). In der *horizontalen* Richtung des Vergleichs verschiedener personaler Lebensformen ergab sich als dessen wirkliche Ermöglichung die *Mitwelt*. In ihr steht jede Person da, wo die andere Person steht. Sie erkennt ihre Stellung in der Stellung der anderen Person auf dem Hintergrund eines gemeinsam geteilten Geistes. Gleichwohl kann Personalität nicht in diesen inter-personalen Relationen des Geistes aufgehen, insofern jede Person in ihrem leiblichen Vollzug für sie selbst, aber auch für andere Personen nicht austauschbar, unvertretbar und unersetzlich ist. Wir haben es also – sowohl vertikal als auch horizontal gesehen – mit einem Strukturbruch zu tun, der die betroffenen Personen in die Dynamik von Verschränkungsaufgaben stellt, deren allgemeine Verwirklichungsrichtungen in den anthropologischen Grundgesetzen formuliert wurden.

In dem naturphilosophischen Rahmen wurde deutlich, dass es ohne diese Überkreuzung von mitweltlichen Relationen zwischen Personen und deren Körper-Leib-Differenzen personales Leben nicht geben kann. Damit ist zwar vieles ausgeschlossen (z. B. allein anorganische Materie oder reine Geister), aber auch unter den inter-personalen Relationen im Kontext von Körper-Leib-Differenzen noch vieles offen. Plessner verfährt in seiner Sozial- und Kulturphilosophie analog zu seinem Prozedere in der Naturphilosophie. Letztere hat die Aufgabe, die Ermöglichungsbedingungen für lebensweltlich qualitative Naturerfahrungen freizulegen, die auch Experten als Laien in ihrer personalen Lebensführung und künftigen Forschungspraxis in Anspruch nehmen. In der Sozial- und Kulturphilosophie handelt es sich um die Rekonstruktion derjenigen lebensweltlichen Strukturen, die der Qualität nach spezifisch soziokulturelle Erfahrungen in der Moderne ermöglichen, also auch von den modernen Sozial- und Kulturwissenschaften dafür in Anspruch genommen werden, dass sich ihre geistigen Unternehmungen in Zukunft lebensweltlich fortsetzen lassen. Die sozial- und kulturphilosophische Fundierung personaler Lebensformen stellt *ebenso wenig* eine bestimmte Sozial- und Kulturtheorie innerhalb der empiri-

schen Sozial- und Kulturwissenschaften dar, wie durch die naturphilosophische Fundierung der Biowissenschaften eine bestimmte theoretische Biologie formuliert wird. Ähnlich wie Plessner seine naturphilosophische Aufgabe klar von der theoretischen und empirischen Biologie zu unterscheiden wusste, da er selbst auch als Zoologe gearbeitet hat, bringt er auch seine Sozial- und Kulturphilosophie nicht mit der theoretischen und empirischen Sozial- und Kulturwissenschaft durcheinander, da er sich auch als Soziologe und Kulturwissenschaftler betätigt hat (zu den reflexiv fruchtbaren Bezügen der gegenwärtigen Soziologie auf Plessner siehe Lindemann 2014 u. 2018; Fitz 2015; Rosa 2016).

Welche Ermöglichungsstrukturen nehmen nun aber sozial- und kulturwissenschaftliche Experten und lebensweltliche Laien in ihrer modernen Lebensführung dafür in Anspruch, der Qualität nach spezifisch soziokulturelle Phänomene erfahren, sie als solche verstehen und interpretieren zu können? Darauf antwortet die soziokulturelle Wirklichkeit in der Moderne selber, so Plessner, indem in ihr eine Funktionalisierung von Rollen für Personen stattfindet. Die Funktionalisierung bedeute, dass die Erbringung bestimmter soziokultureller Leistungen in Gesellschaft und Kultur an die Ausübung einer bestimmten Rollenfunktion gebunden werde. Sie löse die Leistung als Funktionserfüllung in den soziokulturellen Verhältnisweisen ab von den privaten und gemeinschaftlichen Kontexten, in denen diese Leistung aus je persönlichen Beziehungen und Motiven heraus entstehe und in die sie lebensweltlich auch erneut einmünde. Moderne Gesellschaft und Kultur unterstellen insofern Funktionsteilung und Integration von Teilfunktionen. Mit der Funktionalisierung von Personenrollen generiert ein Bruch zwischen eher privat-persönlicher und eher gesellschaftlich-öffentlicher Existenz, der die Person in ihre Aufgabe der Lebensführung stellt. Persönlichkeit lebt unter modernen Struktur- und Funktionsbedingungen in der Aufgabe, diese zwischen ihrer privaten und öffentlichen Differenz zu integrieren, was ihr nur in Grenzen wirklich möglich sein kann. An welche lebensweltlich-praktischen Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen ist diese funktionale Abspaltung gebunden, wenn sie nicht selber dysfunktional werden und die künftig miteinander zu teilende Lebenswelt zerstören soll?

In der Funktion wird die Rolle *als* Rolle zwar abstrakt anschaulich und verständlich, weil von den konkreten empirischen Eigenheiten dieser oder jener Persönlichkeit ablösbar. Aber die wirkliche Explikation der Rolle, insofern sie nicht nur Funktion ist, setzt implizite und a-funktionale Praktiken voraus, aus denen die Rolle hervorgehen und in die sie auch erneut eingehen kann. Die funktionale Ablösung lässt sich nicht durch dualistische Abspaltungen beliebig steigern, bis am Ende die Körper-Leib-Differenzen und die interpersonalen Relationen ausgehebelt, also für die betroffenen personalen Lebewesen nicht mehr

lebbar sind. Daher erschließt Plessner ein ganzes Spektrum von Ermöglichungspraktiken, die von der elementar-gemeinschaftlichen und repräsentativen Rolle über das öffentlich-private Doppelgängertum der Personen bis zu der erwähnten Funktionalisierung der Personenrollen reichen. Die Funktionalisierung von Rollen setzt deren lebensweltliche Kontexte voraus, da sie ohne letztere nicht allein aus sich reproduziert werden kann.

Daher reicht die *Beobachtung* von Funktionsleistungen nicht aus, die Untersuchung braucht den Rückgang in deren lebensweltliche Voraussetzungen und Folgen durch *teilnehmende* Beobachtung (Krüger 1990 u. 1993). Die teilnehmende Beobachtung an diesem Spektrum wäre keine teilnehmende mehr, wenn sie nicht die Potentiale des Spielens *in* und des Schauspielens *mit* den Personenrollen von den beteiligten Individuen her entfalten würde. Der Spielraum für die Individualisierung der Persönlichkeit liegt zunächst in diesem Spielen *in* und in diesem Schauspielen *mit* historisch bereits existierenden Rollen vor, in die jede/r/s hineingeboren wird. Diese Spiel-Potentiale werden ihrerseits geschützt, solange die Personen spielerisch mit ihren Verhaltensgrenzen, die sie in ihrem Lachen und Weinen erfahren, umgehen können, aber verletzt, insoweit ungespielt gelacht und geweint wird oder diese spezifischen Ausdrucksweisen für Grenzsituationen durch Gewalt verunmöglicht werden. Auch in Hinsicht auf weitere Phänomenbereiche im personalen Verhaltensspektrum wie die Leidenschaften und Süchte lässt sich zwischen ihrer Bedingtheit oder Unbedingtheit für die je individuell betroffenen Personen differenzieren. Inwiefern können letztere in Leidenschaften und Süchten ihre Erfüllung finden, indem sie sich diesen ganz hingeben und in ihnen aufgehen? Inwieweit besteht darin aber auch die reale Möglichkeit, dass sich nicht nur Allzumenschliches in außergewöhnlich Menschlichem zeigt, sondern auch in Inhumanes verkehren kann?

Das von Plessners Sozial- und Kulturphilosophie freigelegte Ermöglichungsspektrum wird in dem folgenden Teil zunächst unter dem Fokus der Individualisierung von Persönlichkeit anhand ihrer Rollen durchlaufen, so im 11. Kapitel, und sodann umgekehrt unter dem Fokus der Personalisierung des Individuums im Schauspiel von Rollen entfaltet, so im 12. Kapitel. Natürlich stellen diese Individualisierung und jene Personalisierung nicht zwei getrennte Bereiche in der lebensweltlichen Erfahrung der soziokulturellen Wirklichkeit dar. Es handelt sich phänomenal um zwei Richtungen, in denen die Individualisierung und die Personalisierung durch Rollenmedien hindurch miteinander verschränkt werden können. Indem Persönlichkeit im Rollenmedium individualisiert wird, wird auch Individualität in diesem Medium personalisiert (siehe Edinger 2017, 5. Kap.). Auf den Medienbegriff komme ich zurück (in Kap. 12.3.).

Die dabei aufzuzeigenden Strukturbrüche und daraus erwachsenden Verschränkungsaufgaben in der personalen Lebensführung werden methodisch bewusst so beschrieben und verstanden, dass sie nicht mit einer bestimmten innerwestlichen Interpretation der Phänomene zusammenfallen müssen. Dieses Vorgehen trägt der philosophisch-anthropologischen Aufgabe Rechnung, dass durch sie innerwestliche als auch interkulturelle Vergleiche und deren Grenzen ermöglicht statt durch die Selbstbestätigungssucht der je eigenen Interpretation abgeschnitten werden. Es müssen nicht alle westlichen Strukturbrüche, umso weniger, wenn es für sie in außerwestlichen Soziokulturen Äquivalente gibt oder sich solche im weltgeschichtlichen Verkehr herausbilden, vorab im Namen von je eigener individueller und kollektiver Autonomie, von je eigener individueller und kollektiver Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung zur Norm fixiert werden. Es könnte sich dabei um historisch kontingente Vor-Urteile allein der westlichen Moderne über die personale Lebenssphäre handeln, die sich im künftigen Austausch mit außerwestlichen Soziokulturen ändern lassen. Die Grenzen dieser einseitigen Interpretation, die immer auf das je eigene Selbst abhebt, werden immanent und exemplarisch deutlich, wenn man sich ernsthaft den existenziell bedeutsamen Themen des Liebens und Sterbens in den dann folgenden Kapiteln 13 und 14 zuwendet. Im 15. Kapitel, das diesen zweiten Teil beschließt, komme ich auf die Körper-Leib-Differenz zurück, die Personalität in die Integrationsaufgabe ihrer Lebensführung stellt. Ihre Untersuchung erfordert eine je nach Thema neue Kombination phänomenologischer, hermeneutischer und verhaltenskritischer Methoden, um theoretisch urteilsfähig zu werden.

Schon im ersten Teil des vorliegenden Buches wurde mit Plessner eine Alternative zu dem je auf das eigene Selbst zentrierten Zugang zur Naturphilosophie vorgeschlagen, weil er zum Verlust von Welt führt und daher nicht Lösung, sondern Teil der ökologischen Krise ist. Ich komme auf die Grenzen der westlichen Selbstinterpretation durch dualistische Abspaltungen zugunsten des Eigenen im dritten Teil des vorliegenden Buches zurück, wenn wir das vermeintlich westliche Ende der Weltgeschichte durch seine geschichtsphilosophische Fundierung erneut öffnen werden für nicht-westliche Modernen. Das Thema der Grenzen je selbstbezogener Interpretationen wird auch im IV. Teil, d. h. im Vergleich der Plessnerschen Philosophischen Anthropologie mit anderen Philosophien wieder aufgenommen werden.

11 Die Individualisierung der Personalität im Medium von Rollen

11.1 Die Entfaltung der Lösungsrichtung vom Rollenspiel in seinen Grenzen am ungespielten Lachen und Weinen her

Als das Medium, das die Mitwelt erscheinen und damit erfahrbar, in ihrer spezifischen Differenz zur Außen- und Innenwelt bildbar werden lässt, hat Plessner das *Rollenspiel* begriffen. „Was aber ist der Sinn des Spieles, wenn nicht die Irrealisierung des natürlichen Menschen zur Trägerschaft irgendeiner Bedeutung, irgendeiner Rolle“ (Plessner 1981b, 94)? Eine Rolle zu spielen schlägt den Bogen von der Körper-Leib-Differenz, wie sie in den sensomotorischen Rückbezüglichkeiten des Organismus spontan entsteht, zur Doppeldeutigkeit des Ichs, die sich in der sprachlichen Kommunikation mit anderen Personen (die pronominal andere Rollen spielen) reflexiv herausstellen kann. Einerseits bedeutet „Ich“ das mir unersetzliche Leibsein im Vollzug meines Geistes hier und jetzt, andererseits ist jede Person „Ich“ und insoweit in Verhältnisweisen funktional durch ein anderes „Ich“ ersetzbar, etwa in der Generationenfolge. Zwischen dieser rückbezüglichen Sensomotorik, die man in Mimik und Gestik anschaut, und jener sprachlichen Reflexion auf die Beziehungen zwischen Personen (als Ich, Du, Er/Sie/Es, Wir, Ihr, Sie), liegt eine Art und Weise von Bildentwurf, nach dem man Bewegungsrichtigen im Verhalten einschlagen und erwarten kann. Die Verschränkung zwischen den mimisch-gestischen Rückbezüglichkeiten auf den eigenen Körperleib und den sprachlichen Reflexionsbeziehungen zwischen Personen kommt durch ein aktuales Über-Setzen von beiden Seiten her zustande. Einerseits spielen wir nämlich in und mit dem eigenen Körperleib zur Schau und andererseits tragen wir etwas in und mit der Sprache hinüber, benützen wir eine Metapher, die den habituellen Bildentwurf, der übersetzt, ausdrückt.

Das Spielen einer Rolle besteht in den Wechseln zwischen der Bindung an die Rolle und der Trennung von ihr im Verhältnis zu anderen Rollenspielern. Es ist uns in den heutigen Praktiken des *common sense* so vertraut, dass wir über diese Phänomene meistens erst stolpern, wenn sie uns besonders lästig werden, sich womöglich verschiedene Rollen widersprechen und wir in Gewissensnot geraten, oder wenn wir – aus welchen Gründen auch immer – derart erfolgreich im Rollenspiel waren, dass wir zu guter Letzt nicht mehr wissen, wer wir selber sind, wenn uns doch noch wirkliche Liebe begegnet. Das Rollenspiel ist offenbar nur in gewissen Grenzen verträglich, solange wir nicht spontan aus ihm

ausscheren müssen, sei es durch Lachen oder Weinen. Zuweilen mögen wir eine Rolle, von der uns so viel abzuhängen scheint, noch unbedingt weiterspielen wollen, gar den längst eingetretenen Lach- oder Weinkrampf nochmals zu überspielen versuchen. Umso gespannter wird die Zerreißprobe, sich erneut hinter einer Maske gleichsam verbergen zu müssen.

Das Rollenspielen ist uns auch aus unserer eigenen Kindheit vertraut und begegnet uns in jeder neuen Kindheit als die Weise, das Menschsein zu erlernen. Da man es in diesem Stadium mit der Meisterschaft des Rollenspiels noch nicht weit gebracht hat, bleibt einem viel Spaß im Erleben oder in der Erinnerung, wie einem Rollen tollpatschig naiv oder aus überdrehender Raffinesse entgleiten können, man plötzlich auffliegt, blamiert oder nackt da steht, in Scham oder gar Schuld gerät, oder wie einem andere auf den Leim gegangen sind, wie man diese „Idioten“ ausgetrickst hat. Auch in diesem Erleben oder Erinnern bleiben das ungespielte Lachen oder Weinen, das selbst nicht zur Rolle gehörte, die bedenkenswerten kritischen Schwellen, auf denen man sich nochmals hat fangen können oder die man – die Lippen zusammengebissen – dennoch überschritten hat. Gewiss, je kleiner man war, je jünger die Kinder jetzt sind, desto spontaner zeigen sie Ausdrücke des Lachens und Weinens. Alles, was sie erlernen, aufrecht zu stehen und zu gehen, Schlittschuhe zu laufen und Sprache zu sprechen, spielt sich zwischen dem Lachen und Weinen ab. Je älter wir werden, desto verwickelter scheint auch unser Lachen oder Weinen zu geraten, wenn wir es nicht – wie meistens – als spielerische Gebärden vorab einsetzen, um nicht ungespielt ins Lachen oder Weinen fallen zu müssen. Nicht selten versiegen diese beiden Quellen, unser Verhalten zu begrenzen, ganz.

Schließlich mögen uns die Zeugnisse aus anderen Kulturen noch so fremdartig erscheinen, ihr exotischer Reiz für uns beruht wohl darauf, dass sie das uns vertraute Rollenspielen anders betreiben, mit anderer Gestik und Mimik, mit anderen Lauten, Stimmen, Tönen, durch andere Bewegungen, gar in einer Trance des Tanzes, in unglaublichen Masken und Kostümen, Tätowierungen, mit beschwerlichen oder gar gefährlichen Eskapaden. Mich persönlich haben z. B. die Schlangentänze von Indianern in Mexiko ebenso angezogen wie wegen der Schlangen abgestoßen, und zu Stierkämpfen kann ich ohnehin nicht gehen. Ob wir für länger oder kürzer dorthin verreist sind, ob wir Meldungen aus dem Fernsehen, Radio oder dem Internet von dort erhalten, auch in diesen Fällen merken wir intuitiv auf, sobald nicht mehr nur spielerisch gelacht und geweint werden sollte. Wir können uns im ersten Augenblick unsicher sein, wie wir gespieltes Lachen oder Weinen von ungespieltem unterscheiden können. Aber es ist uns intuitiv klar, dass wir das ungespielte Lachen und Weinen nicht verstetigen können und sollten.

Wir werden nun in dem folgenden Kapitel den rollentheoretischen Ausgangspunkt zunächst in der soziokulturellen Elementarrolle präzisieren. So dann können wir sehen, wie sich von der Mitte des Rollenspieles her und begrenzt vom ungespielten Lachen einerseits und dem ungespielten Weinen andererseits ein Spektrum von menschlichen Verhaltensphänomenen anschauen lässt. Der Orientierung gemäß, die Mitwelt an solchen Phänomenen einholen zu wollen, müssen wir aus Gründen der nur schrittweise gelingenden Darstellbarkeit eine Art Weggabelung einführen.

Wenn das Rollenspiel die beiden sensomotorischen Rückbezüglichkeiten des Körperleibes auf das Körper-Haben und das Leibsein und die beiden damit korrespondierenden Grundbedeutungen des reflexiven Ich-Pronomens als vertretbares und als unvertretbares Ich verschränkt, dann liegt in dieser Hypothese auch die Behauptung, dass das Spielen in und mit einer Rolle den folgenden Doppelaspekt hat. Wenn man sich das Rollenspiel im ersten Anlauf wie das Spiel in und mit einer beweglichen Maske vorstellt, um einen Anhaltspunkt für den Bildentwurf zu haben, dann kann der Rollenträger in der einen Aktivitätsrichtung nach außen für andere versuchen, die allgemeinen Erwartungen, die an diese bestimmte Maske, gerichtet werden, so gut wie möglich zu erfüllen. Die Trägerin wird dann ihre sie leiblich individualisierende Bedürfnislage der Rollenmaske gemäß verkörpern, wodurch sie sich sowohl in den Augen der anderen als auch in ihren eigenen Augen *personalisiert*. In dem Maße aber, in dem sie sich personalisiert, wird sie auch soziokulturell vertretbar, womöglich austauschbar und gar ersetzbar. Dies wirft in der umgekehrten Aktivitätsrichtung von außen nach innen, gleichsam hinter die Rollenmaske sich wendend, die Frage auf, wie die Rollenträgerin *nicht nur in* den Rollenerwartungen spielt, sondern *auch von sich aus mit* dieser Maske spielen kann, so dass sie das Spiel zumindest individuell zu modifizieren, womöglich individuell über den Haufen zu werfen vermag. Unter diesem Aspekt der *Individualisierung* der *persona* (Maske¹) wird ihr Spiel mit der Maske für andere und auf deren Umweg für sie selbst unvertretbar, nicht austauschbar, womöglich unersetzbar.

1 Vgl. zu dem kulturgeschichtlich überwältigenden Material dafür, dass die rechtliche Fixierung von Personen nicht ohne Rollenspiel und dieses nicht ohne Rollenmaske, also *persona* als Maske geht, Eisermann 1991.

11.2 Die lebbar symbolische Verschränkung des Bruches der menschlichen Natur: ihre Bewahrung vor den Missverständnissen der Tiefe, Oberfläche, geistigen Aufhebbarkeit und Dekonstruktivität

Da der Wendepunkt im Rollenspiel je nach Mentalität leicht missverstanden werden kann, will ich demgegenüber präventiv hervorheben, dass die Entfaltung des Problems der Mitwelt in der Philosophischen Anthropologie keinen dualistischen Charakter annehmen kann, da sie auf dem Doppelaspekt des Lebendigen, Körper zu haben und Leib zu sein, beruht. Die umgangssprachliche Verwendung des Ausdruckes „Rolle“ kann, zumal in der deutschen Mentalitätsgeschichte, sowohl eine existentielle Tiefenentrüstung als auch eine westlich-zivilisatorische Oberflächeneuphorie auslösen. Plessner kannte indessen seine Pappeneimer. Wer unter der Voraussetzung dualistischer Hebel radikal sein will, entwurzelt die personale Lebensform. Wir stehen in der Lebensführung nicht vor der innerwestlichen Fehlalternative, entweder unsere tiefenexistenzielle Einzigartigkeit durch Zerstörung unserer Rollenhaftigkeit oder unsere oberflächliche Zivilisiertheit durch Zerstörung jeder existenziellen Tiefe retten zu müssen.

Plessner hat in den 1960er Jahren erneut seinen aus den 1920er Jahren stammenden Zugang vom Rollenspiel her gegen die dualistischen Kämpfe um die Auflösung des Problems verteidigt. Für den inbrünstigen Kult der Innerlichkeit stand wirkungsgeschichtlich noch immer Heideggers Raffinesse, existenzphilosophisch auf das unersetzbare Selbstsein zu orientieren, das sich durch sein vorgängiges Seinsverstehen von der stereotypen Redeweise, die jedermann öffentlich übe, radikal absetze (siehe Heidegger 1972, § 38). Für den nach dem zweiten Weltkrieg von der jüngeren Generation nur angelernten Oberflächenkult der westlichen Zivilisation, ohne ihn wirklich vertreten zu können, stand inzwischen in der Soziologie Ralf Dahrendorfs Rollentheorie, die dieser Autor aber selbst später institutionentheoretisch relativiert hat. Heideggers

Theorie von der Verfallenheit im defizienten Modus des Man ist der deutschen Innerlichkeit aus der Seele gesprochen. Findet sich die Soziologie dazu bereit, das Sein in einer Rolle von dem eigentlichen Selbstsein grundsätzlich zu trennen und dieses gegen das Ärgernis der Gesellschaft auszuspielen (wie das Dahrendorf kürzlich noch mit seinem *Homo sociologicus* getan hat), dann gibt sie dem antigesellschaftlichen Affekt, gewollt oder ungewollt, neue Nahrung. Die Sphäre der Freiheit mit der der Privatheit, und zwar in einem außersozialen Sinne, gleichgesetzt, wohl gemerkt, um sie unangreifbar zu machen, verliert jeden Kontakt zur Realität, jede Möglichkeit gesellschaftlicher Verwirklichung. Die Freiheit muss eine *Rolle spielen* können, und das kann sie nur in dem Maße, als die Individu-

en ihre sozialen Funktionsleistungen nicht als eine bloße Maskerade auffassen, in der jeder dem anderen in Verkleidung gegenübertritt. (Plessner 1985h, 239f.)²

Der Lösungsweg der Philosophischen Anthropologie dafür, unser natürliches und soziokulturelles Dasein ineinander zu verschränken, muss auch vor einer anderen Art von Missverständnis bewahrt werden. Diese Verschränkung kann nicht nur durch die dualistische Aushebelung, entweder Individualität oder Personalität, verfehlt werden, sondern auch durch eine *identitäts*philosophisch monistische Überkompensation, die prototypisch meisterhaft in Hegels Geistesphilosophie vorliegt. Hat man erst einmal wie Hegel das Problem der Organisationsform in die Unmittelbarkeit des Bewusstseins und das Problem der Positionalitätsform in die reflexive Vermitteltheit des Selbstbewusstseins aufgelöst, dann scheint das Paradigma des Selbstbewusstseins eine geistesphilosophische Versöhnung zu gestatten. Diese Versöhnung geht jedoch über die je individuelle Differenz der Körperleiber und über die Antinomie der Ich-Bedeutungen zugunsten der Identität höherer und allgemeinerer Geistformen hinweg. Was Plessner die „Verschränkung“ einer „Aspektdifferenz“ nennt, bleibt an die mit jeder Generation geschichtlich zu entdeckenden Medien (im Plural) gebunden, ohne sich geistesphilosophisch zu einer absoluten Einheit vermitteln zu können, die alle Differenzen überwältigt (siehe Krüger 2001, 2. Kap.).

Das Rollenspiel ist als Spiel und anhand seiner Medien plural zu öffnen. Die dreifache Dimensionalität der menschlichen Positionalität, dass eine Person Körper haben und einen Leib vollziehen können muss, ist selber das Symbol, das sich dreistellig entfalten lässt³, ohne in einem identitär überwältigenden Dritten aufgehoben werden zu müssen: Dem Menschen

ist der Umschlag vom Sein innerhalb seines Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein un-aufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruchs, als Seele und als Körper und als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie lässt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. Sie ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung. (Plessner 1975, 292)

Das Rollenspiel macht nun diesen Bruch lebbar. Es bleibt im Phänomenspektrum eskortiert vom ungespielten Weinen auf der einen und dem ungespielten Lachen auf der anderen Seite, um eben dem Körperleib die Lebbarkeit der ihm

² Siehe die zutreffende Einordnung durch Kobusch 1997, 247–249.

³ Dies ermöglicht den Anschluss einer *Philosophie der symbolischen Formen*, den Cassirer klar gesehen hat. Siehe Cassirer 1995, 59f.

möglichen Positionen zu erhalten. Die dreifache Positionalität menschlichen Daseins ermöglicht den Symbolcharakter allen menschlichen Tuns, ist aber selber nicht einfach ein Symbol, sondern eine Lebensform, deren Erfüllung sich nicht in die potentielle Unendlichkeit der Zeichenketten auf- und verschieben lässt. Die Körper-Leib-Differenz muss immer erneut im *Hier und Jetzt* integriert werden, was man spätestens nach der ersten Entzündung seines Blinddarmes kreatürlich erfahren hat. Diese Differenz lässt sich *nicht* in Jacques Derridas „Differieren“ der Differenzen auflösen. Auf sie trifft *nicht* der Satz zu, dass sich das Signifikat „*immer schon in der Position des Signifikanten* befindet“ (Derrida 1974, 129). Der Philosophischen Anthropologie geht es um die Lebbarkeit von Ambivalenzen, nicht um das „Zeichen der Zeichen“, d. h. nicht um die „Schrift“ (ebd., 76) als den Standpunkt der Kritik am Redemodell, wie im Dekonstruktivismus. Die Doppeldeutigkeit des Ich-Sagens und der Eigennamen hat auch sensomotorische Rückbezüglichkeiten, weshalb man den situativen Kontext des Gesprochenen tatsächlich ernst nimmt, was im Dekonstruktivismus bestenfalls als „Spur“ (ebd., 124) thematisiert werden kann. Richtig an der Dekonstruktion ist aber, dass die Person in Relation zu anderen Personen, nämlich in deren geistig geteiltem Weltraum, interpretiert und interpretiert wird, also mindesten dreistellige Zeichenrelationen in solchen Zeichenrelationen verwendet, mithin ihre Unmittelbarkeit vermittelt. Allein, darin lässt sich die personale Lebensführung in Körper-Leib-Differenzen nicht auflösen. Die vermittelte Unmittelbarkeit ist gerade nicht dasselbe wie die unmittelbare Vermitteltheit, noch weniger die Vermitteltheit der Vermitteltheit ohne Unmittelbarkeit (siehe Plessner 1975, 326–333).

11.3 Das Spielen der Körper-Leib-Differenz in und mit der Elementarrolle: zwischen der Symbolpraktik des Eigennamens und den Zeichen der Vertretbarkeit

Es gibt in jeder Gesellschaft eine Vielzahl von Rollen und eine Vielfalt von Spielformen, alltäglichen und außeralltäglichen, privaten und öffentlichen, freieren und gebundeneren, professionalisierten und nicht professionalisierten. Bevor wir solche Unterscheidungen einführen können, sollten wir uns die Phänomene der „Rolle“ und des „Spiels“ in dem eher „fundamentalen Sinn“ vergegenwärtigen, „der vor jeder gesellschaftlichen Differenzierung gesellschaftliches Zusammenwirken als solches trägt“ (Plessner 1983e, 198) und der sich „als die einzige Konstante in dem Grundverhältnis von sozialer Rolle und menschlicher Natur“ bewähren kann. Da dem Menschen nicht von Natur aus ein bestimmtes

Wesen vorgegeben ist, ihm aber die Gestaltung seiner Körper-Leib-Differenz im Kontext soziokultureller Möglichkeiten und Notwendigkeiten aufgegeben ist, „gibt er sich erst sein Wesen kraft der Verdoppelung in einer Rollenfigur, mit der er sich zu identifizieren versucht. Diese mögliche Identifikation eines jeden mit etwas, das keiner von sich aus ist, bewährt sich als die einzige Konstante“ in dem genannten Verhältnis (Plessner 1985h, 240).

Wie kann man diesen Gedanken, wir fänden die uns nötige Wesensmöglichkeit erst in der Verdoppelung vor anderen und auf diesem Umwege für uns selbst im Rollenspiel, verstehen? – Am besten, indem wir zurückgehen auf die positionale Lage, in die wir alle hineingeboren werden, in das eben, anthropologisch betrachtet, elementare Rollenspiel. Dieser Rückgang nimmt uns nicht die Chance, uns gegebenenfalls auch von der bestimmten Rolle emanzipieren zu können, in die wir hineingeboren worden sind. Allerdings befreit uns auch diese Emanzipation nicht von der Rollenhaftigkeit menschlichen Daseins überhaupt, die in jedem Rollenwechsel nicht nur bestätigt, sondern im Maße ihres Spielcharakters auch erleichtert und erklärbar wird. Auch der Rollenverweigerer spielt seine Rolle und gerade er erfährt, wie schwer dies werden kann.

Abgesehen vom Säugen und Schreien, einigen reflektorischen Bewegungen, Spiel-, Lach- und Weinmiene, Lall-Lauten, dem vegetativen Nervensystem und der anatomischen Grobverdrahtung im Gehirn (das erst im ersten Lebensjahr zu Ende und zuwachsen muss) sind unserem Organismus – wie einer Frühgeburt – mit der Geburt kaum Zuordnungen zwischen den verschiedenen Reizschwellen der Sinnesorgane und den Bewegungsmöglichkeiten des eigenen Körperleibes angeboren. Ob Stehen, Gehen, Sehen, Hören, artikuliertes Intonieren, alle dafür nötigen Zuordnungen müssen erst mehr oder minder bewusst erlernt werden, indem die leibliche Bedürfnisnot in der Interaktion mit Bezugspersonen durch Verkörperungen gelindert wird und zu Wohlbefinden führt. Die während der letzten Jahrzehnte gesammelten Erkenntnisse über die pränatale (vorgeburtliche) Phase im Mutterleib ändern an diesem Grundsatz nichts, sondern führen zur vorverlegten Betonung der Kontinuität des Erfahrungsanteils in den Entwicklungsphasen. Demnach gibt es schon pränatal mit der Mutter ein Hör- und Stimmungslernen, während andererseits das Einpegeln hormoneller und stoffwechselbezogener Sollwerte (Spiegel) in der Stillperiode und während der Umstellung auf festere Nahrung noch anhält. Solche Erkenntnisse bestärken nur den Grundsatz der Philosophischen Anthropologie, dass es in jeder Phase auf die Eingespieltheit der Organisationsform und der Positionsform aufeinander ankommt, die pränatal eben die Fötus-Mutter-Einheit bedeutet, welche in den letzten Monaten auch bereits interaktiven Charakter annimmt.

Der Organismus erlernt seine Positionierungsmöglichkeiten, in die er als Person eingeboren wird, durch

Verkörperung, im wörtlichen wie im übertragenen Sinne. Im wörtlichen Sinne: Unsere Existenz als Körper im Körper verwirklicht sich als ein immer erneuter Akt der Inkorporation. Mit ihr schaffen wir den Grund, auf dem wir uns zu dem erheben, woran wir uns zu halten haben: das soziale Gefüge, das uns – nun im übertragenen Sinne – als Jemand mit Namen und Status inkorporiert. Nur so werden wir Person. Der Prozess der Personifikation, den das Kind mit seiner Geburt beginnt, macht das Individuum für sich selber wie für die anderen zu einem Individuum, indem er ihm Ansprechbarkeit durch einen Namen erwirbt. Die Namengebung ist das Siegel seiner unteilbaren Einheit. Wie wir Stehen, Gehen und Sprechen selbst lernen müssen, so findet dieses Selbst seinen Halt nur am Namen, nach außen wie nach innen. (Plessner 1983e, 196f.)

Die Inkorporation im organismischen Sinne, die die Rückbezüglichkeiten zum eigenen Körperleib ausbildet, steht positional in dem Kontext, eine Elementarrolle zu erlernen. In der Elementarrolle gewinnt der Körperleib Positionierungsmöglichkeiten, indem er – in Ablösung vom Mutterleib – soziokulturell inkorporiert wird. Diese soziokulturelle Verkörperung gewinnt Gestalt in der symbolischen Praktik des Eigennamens, in der der Status vermittelt wird. Während die Symbolik des Eigennamens die Ansprechbarkeit des Individuums sichert, für andere und es selbst, bezieht diese Symbolik praktisch das Individuum auf den Status, in den es eingeboren wird. Der Status betrifft „die weite Spannung des Rollenbegriffs“ zwischen einerseits dem „*ascribed status*“, also dem, „was einer durch Geburt und Umstände im sozialen Feld ist“, und andererseits dem „*achieved status*“, also dem, „was er aus sich macht“ (ebd., 201).

Dieser Verdoppelung im äußeren Verhaltenskontext zwischen Rollenträger und Maskenspieler, auf die wir sogleich zurückkommen, geht zunächst, und im Resultat für den Organismus wirksam bleibend, die Verdoppelung der Organisationsform in die Positionsform voraus. Wir haben es zunächst mit der sensorischen Rückbezüglichkeit des Nachwachsenden auf seinen eigenen Körperleib zu tun. Dessen Bedürftigkeit ist aktual in zwei Aktivitätsrichtungen zu befriedigen, einmal durch Inkorporation in dem Sinne, dass die leibliche Bedürftigkeit durch Nahrung, Geborgenheit, Zuwendung zu befriedigen ist. Hier wird – interaktiv von außen, gleichsam als Ersatz für den Mutterleib als der ersten Positionsform – in den Körperleib des Säuglings bzw. Kindes hinein verleiblicht, wofür dieser Anlagen hat. Zum anderen in dem Sinne, dass die dem Nachwachsenden eigene Körper-Leib-Differenz ausgebildet und durch ihm bewusst erlernbare Verkörperung ausgeglichen werden muss. Dafür gibt es zwar auf seiner Seite einen weitgehend unbestimmten Bewegungsdrang, dem offenbar eine ungebundene Plastizität für neuronale Netzbildungen entspricht,

aber keine – wie bei Tieren – stark angeborenen Verhaltensbahnen zwischen einer bestimmten Sensorik und bestimmten Motorik, die durch Erfahrung in bewusster Frontstellung gegenüber anderem im Positionsfeld nur aktiviert werden müssten. Wir können nicht wie viele Tiere nach einigen Stunden oder Tagen mit der Herde einfach mitlaufen oder mit der Gruppe mitschwimmen.

Der menschliche Nachwuchs braucht lange von außen interaktive Unterstützung, Ermutigung, Bestärkung darin, den eigenen spontanen Bewegungsdrang von innen nach außen zu verkörpern, also die eigene Stellung gegenüber anderem auf sich zurücklenken zu können, wodurch der Überschuss an Plastizität im Gehirn selbstrefrentiell gebunden wird und die Psyche Lernverhalten zeigt. Jede Bezugsperson (Mutter, Vater, Krippenhelferin, Krankenpfleger, Großeltern, Lebenspartner) weiß, wie schier unendlich die Versuche von Menschenkindern, ihre Bewegungen koordinieren zu können, wiederholt werden müssen. Bei jeder Bewegungsart (vom Ergreifen der Dinge im Auge-Hand-Sehfeld, dem Modulieren von Tonfolgen anderer und der eigenen über das Laufen bis zum Schreiben und Fahrradfahren) müssen beide Zentrierungsrichtungen der Bewegungskoordination erlernt werden, aus dem Organismus heraus in dessen Konzentrik mit der Umwelt und später auch Welt hinaus und wieder zurück von dieser Exzentrik über die Konzentrik bis in den Organismus als Körper und Leib zurück. Eben noch hielt sich das Mädchen auf dem Fahrrad im Gleichgewicht und schwupp da stürzt es auch schon, da es die Balance zwischen Ex- und Kon-Zentrik verloren hat. Gerade war der Junge im Ausatmen noch über Wasser, da verschluckt er sich im Untertauchen, weil er oben das Einatmen vergessen hatte, und gerät in Panik. Es dauert lange, bis der stets erneute Wechsel der bewussten Aufmerksamkeit zwischen der Gegenstellung (gegenüber anderem) und der Selbststellung (im Zurückkommen auf sich) im Ausgleich beider Richtungen glückt, langsam parat wird und schließlich sogar automatisiert werden kann. Für die Bestärkung oder Hemmung, den Ausgleich beider Aktivitätsrichtungen an Verleiblichung oder Verkörperung zur Eingespieltheit zu bringen, gibt es kulturell viele mögliche Muster, deren Vor- und Nachteile gewiss im Einzelnen zu diskutieren wären. Aber elementar notwendig ist zunächst einmal, dass es überhaupt zu einer Eingespieltheit der Organisationsform auf die Bewegungsmöglichkeiten im Positionsfeld kommt, und dies geht im Falle von menschlichen Lebewesen nicht anders als auf dem Wege des Erlernens von Verkörperungen und Einverleibungen, die die eigene Körper-Leib-Differenz austarieren.

In dem Maße, in dem das heranwachsende Lebewesen nicht nur potentiell als Organisationsform, sondern real im Verhalten seine Bewegungen selber koordinieren kann, vermag es auch, tatsächlich zum Träger des Bündels an

soziokulturellen Erwartungen anderer zu werden, das man im elementaren Sinne eine Rolle nennt. Nur darf man die Verschränkung der beiden Rollenaspekte, den sensomotorischen Selbstbezug der Rollenträgerin, der mimisch und gestisch zum Ausdruck kommt, und den soziokulturellen Selbstbezug der Rolle in der betreffenden Kultur und Gemeinschaft, nicht in eine undifferenzierte Einheit auflösen. Der Heranwachsende braucht überhaupt Verkörperungen, um seine sensomotorischen Rückbezüglichkeiten ausbilden und ausbalancieren zu können. Dass er aber gerade in diese bestimmte Familie und keine andere, in diese bestimmte Sippe oder Kulturgemeinschaft und keine andere hineingeboren worden ist, bleibt ihm zufällig. Diese Zufälligkeit fällt motivational gesehen – im Hinblick auf die symbolischen Hoffnungen, die die Interaktionspartner in den Eigennamen legen – nicht leicht auf, aber in späteren Ablösungen des Nachwachsenden kann sie womöglich schmerzlich bewusst werden.

Da für die Heranwachsende, ohne dass sie eine andere Wahl hätte, die Elementarrolle ihrem Organismus den exzentrischen Halt bietet, von dem her sie ihre sensomotorischen Rückbezüglichkeiten ausbilden und austarieren kann, weicht die Ausführung der Rolle individuell ab, gemessen an den von den anderen soziokulturell gehegten Erwartungen an die Rolle. Diese Abweichung tritt sowohl willentlich als auch unwillentlich ein, sei es zur Freude oder zum Leidwesen der anderen. Die soziokulturelle Rolle, etwa Frau und Mutter oder Mann und Vater zu werden, um die Familien- oder Gemeinschaftstradition in einer bestimmten Weise fortsetzen zu können, bedarf zwar umgekehrt eines organischen Trägers. Aber dass es gerade dieser und kein anderer Organismus geworden ist, mit diesen und keinen anderen Behinderungen, mit diesen und keinen anderen Talenten, mit diesen und keinen anderen Leidenschaften oder Süchten, mit dieser und keiner anderen geschlechtlichen Orientierung, mit diesen positiven und jenen negativen Abweichungen von den Erwartungen, ist der soziokulturellen Rolle als solcher zufällig. Man versteht viele Maßnahmen der Gesellschaft zur Generationenfolge (Mythen der Blutsverwandtschaft in der männlichen oder weiblichen Linie, Erbschaftsregelungen, Ausdifferenzierung von Narren-, Heiligen- oder Mönchsrollen, Zölibat und Askesearten, Geburtenkontrolle, DNA-Analyse, Schwangerenbetreuung) erst, wenn man sie als die Konstruktion soziokultureller Notwendigkeiten begreift, die diese Zufälligkeiten transformieren.

Je nachdem, welche Differenz der Rollenträger zur Erfüllung der Erwartungen an die Rolle ausbildet, wie er sie über- oder unterbietet, differenziert die Doppeldeutigkeit des Ichs aus, unterscheidet sich also das leiblich hier und jetzt als unvertretbar erfahrene Ich von dem in soziokultureller Verkörperung austauschbarem, vertret- und ersetzbarem Ich:

Seine Ichhaftigkeit entdeckt das Kind verhältnismäßig spät, es nennt sich bei seinem Namen und hebt sich erst allmählich von seiner menschlichen und dinglichen Umgebung ab, vermag auch nur langsam zwischen Personen und Leblosem zu unterscheiden, so dass man überhaupt den Eindruck gewinnt, als verberge sich die Ich-Perspektive gerade dem kleinen Egoisten, der wie selbstverständlich seine Umwelt um sich zentriert erlebt. Ichperspektive und Egozentriertheit haben also, jedenfalls in diesem Stadium, nichts miteinander zu tun. Eher könnte man sagen, dass die *Entdeckung der Ichhaftigkeit die Egozentrik um ihre Unschuld bringt*. Die Kompaktheit des Alles-auf-Sich-Beziehens wird im eigentlichen Sinn des Wortes durchlöchert. ‚Ich‘ ist eine Öffnung nach ‚innen‘. (Plessner 1983e, 318f.)

Wir haben es also inzwischen, nach der Verdoppelung der Organisationsform als Körper und Leib in ihren beiden Zentrierungsrichtungen, ins Äußere des Rollenverhaltens hinein, mit einer Rückwirkung von dort her zu tun. Die individuelle Ausführung der Rolle übertrifft und/oder unterschreitet die Erwartungen der anderen an sie, in dieser oder jener Hinsicht bzw. grundsätzlich. In dieser Versprachlichung der Rollenausführung, die im Wechsel der Perspektiven von Interaktionspartnern beurteilt und bewertet wird, wächst die reflexive Doppelbedeutung des Ich-Pronomens heran. Was in dem Kranz der soziokulturellen Erwartungen resonanzfähig ist, kann, muss aber nicht, mit dem Zusammentreffen, das der Präferenzbildung in den sensomotorischen Rückbezüglichkeiten auf den eigenen Körperleib entspricht, was also mit dessen Balance zwischen Unmittelbarkeit, Direktheit und Spontaneität gegenüber Vermitteltheit, Indirektheit und Reflexivität im Verhalten korrespondiert. Diese Versprachlichung der schon individuell abweichenden Rollenausführung wirkt auf das Selbstverständnis der Rollenträgerin zurück, bestärkt und hemmt sie, versprachlicht ihr ihre beiden Verhaltensrichtungen ins Exzentrische hinaus und ins Konzentrische zurück. Die rückzügliche Versprachlichung und weitere Symbolisierung des Rollenverhaltens verdoppelt die Rollenträgerin vor sich selbst nach innen und damit ihren Zugang zur Rolle nach außen.

11.4 Die Rolle als Schauspiel: die Differenz zwischen privater und öffentlicher Person

Meistens haben die verschiedenen Interaktionspartner des Nachwachsenden auch verschiedene Vorstellungen darüber, was jeweils im Horizont ihrer lebensgeschichtlichen Erfahrungen als tolerierbar oder als – im guten wie im schlechten – außergewöhnliche Abweichung von der Elementarrolle gelten müsse. Die meisten Sprachen haben vor der Modernisierung der Gesellschaft, aber auch – wie z. B. im Japanischen und Chinesischen – bis in die Modernisie-

nung der Gesellschaft hinein, noch verschiedene Ich-Pronomen gehabt, je nach Interaktionsart mit bestimmten Interaktionspartnern, etwa mit Vätern oder Müttern, Großvätern oder Großmüttern, älteren oder jüngeren Geschwistern, aber auch in außerverwandtschaftlichen Beziehungen zu Erwachsenen, Lehrern, Sippen- oder Dorfältern, Vorgesetzten, Medizinmännern, Kriegern, Fürsten etc. Die Doppeldeutigkeit des abstrakt-allgemeinen Ich-Pronomens, wie sie sich in der westeuropäischen Modernisierung durchgesetzt hat, wird aber zunächst auch kontextbezogen verschieden erlernt. Man kennt die Phasen der Kindesentwicklung, wo sich das Kind je nach Art und Partner verschieden verhält und anfängt, die verschiedenen Interaktionspartner auch gegeneinander auszuspielen, was je nach ihren Reaktionen zu seinem *allgemeineren* Rollenverständnis führt.

So wichtig an anderer Stelle die soziokulturellen Unterschiede noch sein werden: Hier muss zunächst die Betonung der Gemeinsamkeit genügen, die darin besteht, dass die Versprachlichung und sonstige Symbolisierung des Rollenverhaltens dessen Schauspielcharakter ausgestalten lässt, und zwar nicht nur für Beobachter, sondern eben für die Rollenträgerin selbst. Dabei ist auch auffallend, dass in den uns bekannten Kulturen die Symbolpraktiken des statusgebenden Eigennamens am Ende der Kindheit bzw. zum Eintritt in die Jugendzeit (die für die Geschlechtszugehörigkeit wichtige Pubertätsschwelle) und zu Beginn der Erwachsenenzeit (die Schwelle zur Übernahme entsprechender Rechte und Pflichten im Gemeinwesen) durch Zeremonien fortgesetzt und bekräftigt werden die alle Beteiligten schauspielerisch herausfordern, auch gerade dann, wenn sie mit dem größten Ernst bei der Sache sind. Selbst in unseren westlich modernisierten Kulturen, in denen das traditionale Rollenverhalten stark funktionalisiert worden ist, und selbst in Deutschland, wo aus historischen Gründen des nationalsozialistischen Missbrauches Zeremonien rückläufig waren, lassen sich doch Konfirmationen, Jugendweihen oder Entsprechungen, Schul- oder Ausbildungsabschlussfeiern, Immatrikulations- und Exmatrikulationsfeiern oder auch die an Initiationsriten erinnernden „Mutproben“ unter Jugendlichen selbst nicht gänzlich vermeiden, im Gegenteil: Sie leben wieder auf, ähnlich wie ich sie in den USA und Schweden, Lateinamerika, China und Japan viel stärker erlebt habe.

Für das erste Erlernen der Elementarrolle als Spiel haben wir oben nichts weiter vorausgesetzt, als im Spielverhalten der Säuger *vom Prinzip* her gegeben ist: Das Freiwerden von einem Verhaltensantrieb zu neuer Bindung dank bewusst erlernbarer Kopplung zwischen Sensorik und Motorik, das wiederholt werden kann, sodass eine erneute Ablösung des Verhaltens von der gerade zustande gekommenen neuen Bindung möglich wird, ohne in den Ausgangsan-

trieb zurückfallen zu müssen. Dies habe ich die erste Einspielung der zentrischen Organisationsform auf die exzentrische Positionalität genannt (Krüger 1999, 3. Kap.). Jetzt, nach der Versprachlichung des Rollenspieles und deren Rückbezug im Selbstverständnis des Rollenträgers, kann das Rollenspiel für den Rolleninhaber selbst zum Schauspiel ausdifferenzieren. Dies meint Plessner, wenn er nicht mehr nur von der elementaren oder ersten Bedeutung des Rollenspieles spricht, sondern von der zweiten Bedeutung des Rollenbegriffes, den er „am Bilde des Schauspielers“ entwickelt. Dank der Versprachlichung oder anderen Symbolisierung können inzwischen nicht nur erwachsene Beobachter sehen, wie sich der Nachwachsende in der Ausführung der Rolle verdoppelt, d. h. seine Körper-Leib-Differenz ausbildet, sondern der Heranwachsende selbst verdoppelt sich für ihn in den „Rollenspieler und Maskenträger“:

Voraussetzung für die Anwendbarkeit dieses „theatralischen Begriffes“ von der Rolle als Schauspiel ist,

dass es einen Rollenträger gibt, der seine Existenz wechselt, um die Rolle zu spielen. Das in der ersten Bedeutung von Rolle als Rollenhaftigkeit latente Spielelement, das in die Konstitution der Person durch die Verkörperung eingeht und in ihr gebunden bleibt, wird freigesetzt und gestattet nun einer Person, eine andere zu sein. Sie tritt an ihre Stelle. Der Verkörperungsprozess wiederholt sich, nur durch die außer dem Spiel bleibende, bereits gesicherte Identität des Spielers getragen, auf höherem Niveau. Überall da, wo Repräsentation einen wesentlichen Bestandteil sozialen Lebens bildet [...], erweitert sich der theatralische Rollenbegriff zu einer gesellschaftlich-politischen Kategorie. (Plessner 1983e, 198f.)

Indem jemand den Maskenträger spielt, handhabt er – dank dem inzwischen erworbenen Verkörperungsvermögen – den Unterschied zwischen dem, was er anderen von sich öffentlich zugänglich werden lässt, und dem, was er sich privat vorbehält. Nach der Erfahrung des Unterschieds, welches Rollenbild andere erfüllt sehen möchten und welchem man selbst allein nachkommen kann oder möchte, lässt sich – vor und hinter der Maske, dem eigenen, zumindest mimisch-gestischem Verkörperungskönnen – verschieden oder übereinstimmend agieren. Selbst und gerade wenn man sich voll mit den Erwartungen der anderen an das Rollenbild identifiziert, hat man die spontanen leiblichen Möglichkeiten als Gefahren vor Augen, diese Erwartungen enttäuschen zu können. Will man ohnehin etwas anderes darstellen, als einem selber zumute ist, ist der Unterschied zwischen dem, worin man spielt und womit man spielt, für einen selber offenbar. Gleichwohl muss man es in gewissem Maße zur Identifikation zwischen Spieler und Träger bringen. Obwohl man nur mit sich als dem Träger der Rolle für andere spielen will, muss man es möglichst so gut tun, dass zumindest die anderen den Eindruck haben, man ginge in dem Rollenmedium

spielend auf und nicht nur mit ihm spielend um. Das „Doppelgängertum“, das überhaupt in der Rollenhaftigkeit besteht, wird nun so oder so von der Rollenspielerin selber als der Maskenträgerin zur Schau gestellt, indem sie die Differenz „privat-öffentlich“ (ebd., 201) betätigt. Diese Differenz kann in der Identität verschwinden, da der Spieler in dem Träger der Rolle aufzugehen scheint, weil er sich affektiv mit dem Träger identifiziert oder ihn wirksam instrumentiert. Womöglich soll diese Differenz aber auch als solche ausdrücklich werden, oder sie wird es einfach, weil einem die Verschränkung zwischen der Spielerin und der Trägerin misslingt, was in einer bestimmten Breite von Fehlertoleranz oft auch erlaubt ist.

Wenn in der Philosophischen Anthropologie die individuelle Ausübung soziokultureller Rollen als ein Schauspielen begriffen wird, dann heißt dies nicht, die Behauptung aufzustellen, wir würden alle in einem öffentlich professionalisierten Sinne dem Beruf des Schauspielers nachgehen. Wir sind gewöhnlich mit unseren Rollen durch die mimisch-gestischen Rückbezüglichkeiten verwachsen, weshalb wir sie nicht einfach wie Masken abziehen können. Gleichwohl ist auffallend, dass nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene aus allen uns bekannten Kulturen spontan einen Zugang zu öffentlichen Darstellungen gewinnen. Offenbar wird in öffentlichen Aufführungen etwas von jener „Abständigkeit des Menschen zu sich und zu einander“ angezeigt, die auch das tägliche Leben durchdringt. Allerdings bildet diese Abständigkeit „– verführt sie auch zum Spiel und behält sie auch latent Spielcharakter – die Basis“ des täglichen Lebensernstes:

Denn was ist schließlich dieser Ernst der Alltäglichkeit anderes als das Sich-einer-Rolle- verpflichtet-Wissen, welche wir in der Gesellschaft spielen wollen? Freilich will dieses Spiel nicht darstellen, es kennt nur Mit-Spieler, d. h. Mit-Menschen, und die Last des Bildentwurfs für unsere soziale Rolle ist uns durch die Tradition, in die wir hineingeboren werden, abgenommen. Trotzdem müssen wir, als virtuelle Zuschauer unserer selbst und der Welt, die Welt als Szene sehen. (Plessner 1982i, 411)

Diese Virtualität ließe sich auch medientechnisch entfalten. Es ist dieser szenische Charakter, in dem uns schon immer Welt vorkommt und wir uns in ihr vorkommen, der dem alltäglichen Rollenspiel und der außeralltäglichen Schauspielerlei gemeinsam ist. Ansonsten verhalten sich Alltägliches und Außeralltägliches spiegelverkehrt. Ist hier der tradierte Ernst primär, ist es dort das vom direkten Lebensernst entlastete Spiel, als wiederholten sich Züge der Kindheit und Jugend. Man lernt Alltägliches und Außeralltägliches aber nur verstehen, wenn der jeweilige Gegenpart in seiner Latenz parat wird, also das Alltägliche spielerische Raumzeit und spielerische Übergänge gewährt, während das außeralltägliche Schauspiel seine ernsthaften Umschwünge – Peripetien – kennt.

Das Schauspielen der Rolle führt nicht nur zu unserer Verdoppelung in einer von außen nach innen privaten und einer von innen nach außen öffentlichen Existenzrichtung, die beide zu einer alltäglich vertrauten Gewohnheit oder einem außeralltäglichen Erlebnis werden können. Das Rollenspiel differenziert sich in beiden Existenzrichtungen aus und führt damit zu neuen Ungleichgewichten zwischen Identifikation und Distanz. Das Merkwürdige am Schauspielen einer Rolle besteht in diesem Wechsel zwischen Identifikation mit ihr und Distanznahme von ihr, wofür man Spielraum und Spielzeit benötigt. Lassen sich Identifikation und Distanz nicht nebeneinander und nacheinander gestalten, bricht der Wechsel gleichsam schizophoren auseinander oder wie in einem epileptischen Anfall von Krampf ineinander. Die Extreme des Spektrums, innerhalb dessen durch das Schauspiel der Wechsel lebbar bleibt, sind weit von seiner mehr oder minder verwandten Mitte entfernt.

Indem man sich in den Träger der Erwartungen anderer hineinspielt, sich mit ihm also identifiziert, wird man von sich frei, verlässt man sich, geht man außer sich. Und man kommt von ihm, dem Doppelgänger, auf sich selber zurück wie ein Verwandter, der aus der Nähe oder Ferne korrigiert, eher freundlich oder eher feindlich, da man sich mit ihm identifiziert. Wir können uns selber wie andere Menschen nah oder fern kommen, worüber zu urteilen eine Art von Wahlverwandtschaft durch Identifikation gewesen sein muss.

Indem man aber umgekehrt bei sich gegen die Verkörperung der Rolle bleiben will, nicht in, sondern nur mit dem Träger der Erwartungen anderer spielt, instrumentiert man aus der Distanz heraus sich selbst als Rollenträger. Da man sich nur zum Scheine mit ihm identifiziert, läuft man auch im Rückbezug von ihm her wie ein Fremder auf sich zurück, in dem einen das Andere von einem selbst begegnet. Man wird sich in der Instrumentierung seines Doppelgängers fremd, den man zunächst als den Zwang der anderen wegschreibt und womöglich auch durch eine andere Rolle zu neuem Ausgleich bringen kann, aber womöglich auch nicht mehr. Die Selbstinstrumentierung verzehrt in der Konsequenz das Selbst, das instrumentieren sollte. Nicht erst im Zusammenbruch von Sinn überhaupt im Weinen, nicht erst im Aufbruch aus zu großer und sich widersprechender Mehrsinnigkeit im Lachen, sondern schon im Erfolg der konsequenten Instrumentierung des Rollenspiels kann es uns unheimlich werden. „Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum – wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds – das Unheimliche“ (Plessner 1981d, 193).

Das Eigene und das Andere seiner selbst wechseln aktual in der Identifikation mit der Doppelgängerin und in der Distanz zu ihr durch die Rollenträgerin. Man verwechsle diesen Zugang zum Eigenen und Anderen von einem selbst

aus dem Schauspiel der Rolle her nicht mit reinen Bewusstseinszuständen, die entweder unmittelbar da seien oder auf sich reflektieren könnten. Es handelt sich vielmehr um leibliche und körperliche Bewegungsrichtungen, die sensorisch in die Welt hinein und aus ihr zurück – quasi wie im Tanzen – ausgeführt werden müssen und in Gestik und Mimik zum Ausdruck kommen. Für ihre Verschränkung ist – sollen sie nicht auseinanderbrechen, bis jemandem schwarz vor Augen wird, man gar in Ohnmacht fällt – Spielraum und Spielzeit auszubilden vonnöten, damit die Selbstbezüge entstehen und sich ausgleichen können. Was eine Frage des Spieles zwischen exzentrischen und rezentrischen Positionsbewegungen des Körperleibes ist, untersteht nur unvollständig dem betroffenen Bewusstsein. Man verspricht sich, die Mimik und Gestik läuft spontan in die Gegenrichtung des Gewollten, man wird hysterisch und neurotisch, das Unterbewusste und Unbewusste bringt in anhaltenden Krisen das Bewusstsein zu Fall, man wird apathisch usw. Gewiss kann man bestimmte Rollen auf bestimmte Weise modifizieren und ändern, wofür die soziokulturellen Bedingungen günstig oder ungünstig sein können (siehe 12. Kapitel). Aber man kann nicht auf das anthropologisch elementare Schauspiel seiner Rolle überhaupt, auf sein Doppelgängertum schlechthin, eben nicht auf die „Wir-form des eigenen Ichs“ (Plessner 1975, 303) verzichten und sie abschneiden, als wäre sie nur etwas Äußerliches. Es gibt keine positionalen Bewegungsrichtungen nach innen und von innen her ohne den Kontrast des Gegensinnes an Bewegungsrichtungen des Körperleibes, wie jede gute Therapie in kritischen Fällen zeigt. Entäußerung und Verinnerlichung gehören zusammen. Die Individualisierung ist kein Willkürakt, sondern ein Prozess, der den Umweg über andere, die zu Doppelgängern werden, nimmt. Das Selbst kommt aus diesem Wechsel zwischen Eigenem und Anderem auf sich zurück und erfährt darin auch ein „Schicksal der Individualisierung“ (Plessner 1981b, 60), das sich nicht in die je eigene Willensbildung auflösen lässt.

11.5 Das Individualisierungsproblem der drei Selbstbezüglichkeiten, die ambivalent aus dem Schauspielen der Rolle erwachsen

Das Schauspielen der Rolle, das der Spieler an seinen Doppelgänger, den Träger der *personae*, delegiert zu haben schien, läuft willentlich und unwillentlich auf den Spieler zurück, denn beide teilen sich ein und denselben Körperleib. Daher kommt für Plessner der „doppeldeutige Charakter des Psychischen“, der „zur Fixierung hin und zugleich von der Fixierung fort“ (Plessner 1981b, 63) drängt.

Diese, für die menschliche Psyche konstitutive Ambivalenz zweier Bewegungsrichtungen zwischen den Doppelgängern des leiblich unvertretbaren und des körperlich vertretbaren Ichs begegnet uns in all unseren Selbstbezügen, dank denen als Kontrast die Welten gegenständlich konturiert werden. Auf diese Doppeldeutigkeit trifft man sowohl in der kognitiven Orientierung, uns bestimmen zu wollen, als auch im praktischen Verhalten, uns gegenüber anderen und mit diesen etwas tun zu wollen, als auch in unserem ästhetisch-erotischen Verhältnis zur Körper-Leib-Differenz. Kognitiv wollen wir

uns sehen und gesehen werden, wie wir sind, und wir wollen ebenso uns verhüllen und ungekannt bleiben, denn hinter jeder Bestimmtheit unseres Seins schlummern die unsagbaren Möglichkeiten des Anderseins. Aus dieser ontologischen Zweideutigkeit resultieren [...] die beiden Grundkräfte seelischen Lebens: der Drang nach Offenbarung, die Geltungsbedürftigkeit, und der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit. (Ebd., 63)

Von Kindesbeinen an sind wir damit beschäftigt, die Ausfälle unseres Geltungsbedürfnisses oder unserer Scham zu kompensieren. Sicherlich begünstigen oder behindern bestimmte Gemeinschaftskulturen die Ausbildung von Geltungsbedürfnissen oder Scham. Aber man findet elementar in allen Kulturen eine Tendenz zu beidem und kann die Bestimmtheit einer Kultur schon als die historisch erfahrene Verschränkung beider Bewegungsrichtungen, dem Drang nach Offenbarung oder dem nach Verhaltung, verstehen lernen.

Praktisch streben wir nach zwei Seiten, „in die Unbewusstheit, Ursprünglichkeit, Naivität *und* in die Bewusstheit, in das Raffinement der Überlegung, der Selbstbeobachtung und der Selbstbeherrschung“ (ebd., 66). Wer sich wirklich und nicht nur im Rollenspiel naiv verhält, dem fehlt etwas, nicht weniger als dem, der sich nur reflexiv zu verhalten sucht:

Als aktive Wesen müssen wir den Abgrund unserer Vergangenheit wie unserer Zukunft, den Reichtum der Zeit und des Raumes zudecken und nur so viel davon übrig lassen als wir brauchen. Hierin liegt das Gesetz der Naivität beschlossen. Je mehr der Mensch von sich fortlebt, desto ursprünglicher weiß er sein Leben zu gestalten. Ungebrochen strömt die Energie in seine Taten ein und verleiht ihnen Frische und fortwirkende Kraft. Die Tatbereitschaft wächst mit der Unbewusstheit. Zugleich hat das Prinzip der Naivität aber seinen Gegenspieler an dem Sachverhalt, dass zu allen Handlungen Überlegung gehört. Ohne Reflexion ist die Tat blind. Wir haben vor auszuschauen, die möglichen Gefahren zu erwägen, die Widerstände zu beseitigen, wir müssen, kurz gesagt, reflektieren, bevor wir uns loslassen und unsere Ziele setzen. (Ebd.)

Auch praktisch versuchen die verschiedenen Kulturen, auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Spontaneität und Reflexion die Antwort einer zu bevorzugenden Verschränkungsart zu geben.

Kognitiv zwischen Geltungsbedürftigkeit und Schamhaftigkeit eine Position suchend, praktisch zwischen Naivität und reflexiver Selbstbeobachtung schwankend, überlässt man es inmitten dieser Verhaltensunsicherheiten und bei genügend Spielraum oft dem ästhetisch-erotischen Selbstverhältnis, endlich den Ausschlag für die Positionierung zu geben. Aber der Einsatz dieses Spieles ist hoch. Eine leibhaftig nochmals andere Doppelgängerin als schon der eigene Doppelgänger könnte die eigene Spannung durch ihr „Gnadengeschenk der Liebe“ lösen oder endgültig – wie ein Verrat aus nächster Nähe – „dem Fluch der Lächerlichkeit“ (Plessner 1981b, 72) preisgeben. Auch in ästhetisch-erotischer Hinsicht sind wir in eine Ambivalenz, nun in die Ambivalenz zwischen dem „Nimbus“ des Enthüllens und dem des Verhüllens, „in den Antagonismus von Realitätstendenz und Illusionstendenz hineingezogen“ (ebd., 68). Selbst wenn sich Liebe einstellt, nimmt sie einem die Selbständigkeit in dieser Bindung nur auf Zeit ab, da Liebe selber eines besonderen Spieles bedarf: „In der Natur ist alles einander fern oder nah, das Zwischenreich der zur Nähe lockenden Ferne, der in die Ferne treibenden Nähe, einer unaufgelösten Fernnähe, kennt erst die psychische Welt“ (ebd., 69). Auch in dieser Hinsicht der ästhetisch-erotischen Verhältnismäßigkeit zur Körper-Leib-Differenz lohnt der Vergleich, wie die verschiedenen Kulturen auf das unterschwellig stets offene Ausgleichsproblem zwischen der Realitäts- und der Illusionstendenz antworten.

11.6 Der Dauertest des gegenseitigen Blickkontaktes: das Schaubild der Rolle (Habitus) und die Rollensprache ineinander übersetzen, also handeln, sich ausdrücken und sprechen können

In dem Maße, in dem man eine Rolle spielen kann, in ihr und mit ihr spielen kann, beherrscht man sie einerseits, was sich darin zeigt, dass man sie situativ angemessen zu variieren vermag. Andererseits beherrscht man sie von woanders als ihr selbst her, von seiner eigenen Individualisierung her, die an der Unteilbarkeit des eigenen Körperleibes stets erneut ihren Ausgangspunkt nimmt und an der – in allen Rückbezüglichkeiten wieder hergestellten – Unverletzbarkeit des eigenen Leibes im Unterschied zum soziokulturell allgemeinen Verkörperungscharakter der Rolle ansetzt. Die soziokulturell tradierte Elementarrolle verspricht, eine Lösungsform der Verhaltensambivalenzen zu sein, die mit jedem nachwachsenden Menschen von vorne aufbrechen. Sie ist diese elementare Verschränkung von Ambivalenzen auch, insofern sich Individuen mit ihr – elementar alternativlos – identifizieren, und sie wird rückwirkend indivi-

duell ausgeübt, da kein Individuum die Rolle gleich gut wie andere auch spielen kann.

Was lagert sich nun fassbar in dem Rollenspiel als Rolle ab, macht sie identifizierbar und reproduzierbar? – Dies ist eine berechtigte Frage, nachdem wir den Spielcharakter so hoch veranschlagt und als Schauspiel ausgeführt haben: Wenn ständig Verhaltensantriebe abgehängt werden und gleichzeitig neue Verhaltensanbindungen entstehen können, nun zumal auch noch potenziert durch die doppelgängerische Aufteilung des Selbst in einen Spieler und Träger, läuft man Gefahr, vor lauter Ambivalenzen und deren explodierender Eigendynamik zu keiner normativen Auszeichnung einer Verhaltensstabilisierung mehr zu gelangen, die den interagierenden Spielern eine gewisse Lebensruhe und der Gesellschaft eine bestimmte Kontinuität gönnt.

Inzwischen können wir aus der Perspektive der Rollenspielerin, die in und mit der Rollenträgerin als ihrer Doppelgängerin spielt, die Erwartungen der anderen einholen, die diese schon von Geburt an im Blick und Hören auf den Nachgeborenen hegten. „Als normal gilt dem Menschen ein Dasein, in dem er sich orientieren kann“, was die soziokulturelle Elementarrolle für einen selbst und die anderen gewährt. Das Dasein „muss ihm vertraut sein oder werden können und es muss ihm Spielraum bieten“, die „verschwimmende Grenze“ zwischen der Vertrautheit und der Fremdheit ausprobieren zu können (Plessner 1982f, 360). Als die spielerischen Übergangsformen zwischen dem Vertrauten und dem Fremden haben wir bisher zwei Unterscheidungen angesprochen, nämlich die zwischen privat und öffentlich und die zwischen alltäglich und außeralltäglich.

Aber all diese Differenzierungen müssen eine festere Form annehmen können, in der sie vergleichbar variabel gestaltet und lebensgeschichtlich nach Phasen (wie den Zeremonien zur Bekräftigung des Eigennamens) konkretisiert werden können. Den beiden Übersetzungsmedien der Schau (der Beobachtbarkeit von Körperleibbewegungen) und der Metapher (dem hör- und seh-baren Perspektivenwechsel) entsprechend lautet die Antwort, eine soziokulturell elementare Rollenhaftigkeit gerinnt am Schaubild, dem Habitus der beobachtbaren Körperleibbewegungen, und an einem Sprachverhalten, das den Perspektivenwechsel des Trägers des betreffenden Eigennamens anzeigt. Das (übergestalthafte) Schaubild an der habituellen Verschränkung von körperleiblichen Aktivitätsrichtungen hält einen Erschließungskontakt zu den sensorischen Rückbezüglichkeiten. Diese Rückbezüglichkeiten müssen nicht adäquat in einem alleinigen Sprachverhalten zum Ausdruck kommen, das im Extrem zu illusionär, zu geltungssüchtig und zu reflexiv Perspektivenwechsel andeuten kann, die sich von den Positionswechseln des Körperleibes längst

abgelöst haben. Natürlich lässt sich auch das Umgekehrte vorstellen, dass nämlich der Habitus erlernt worden ist (etwa nach dem Motto „Kleider machen Leute“), aber nicht die sprachliche Übersetzungsfähigkeit. Der Test, ob jemand mit und in seiner Rolle spielen kann, kommt auch nicht an dem Sprachtest vorbei, ob der Betreffende die situativ angemessene Metapher der Übersetzung variieren kann.

Insoweit harmoniert die Philosophische Anthropologie mit Ergebnissen der kulturvergleichenden Erforschung menschlichen Verhaltens. So nimmt Eibl-Eibesfeldt anhand reichhaltiger Belege an, dass man von einer „*funktionellen* Äquivalenz konkreter verbaler und nichtverbaler Akte und nicht generell von einer Äquivalenz verbalen und nichtverbalen Verhaltens“ sprechen kann (Eibl-Eibesfeldt 1995, 744). Es ist zwar richtig, dass Nichtverbales in Verbalen aktweise „übersetzt“ werden könne, aber dafür muss man kein beiden Verhaltensweisen „zugrundeliegendes Regelsystem“ behaupten (ebd., 745). Man komme so nur in den Regress immer neuer Regelsysteme ins Unendliche. Dem hat Plessner durch die Konzeption der Rolle als Schauspielen vorgebeugt.

Die Beherrschung einer Rolle zeigt sich in der Tat darin, dass man zwischen ihrem Schaubild, dem Habitus, und ihrem Sprachverhalten je nach Situation angemessen übersetzen kann. Es kommt beim Rollenerlernen gerade auf diese Einspielung beider Aspekte, der Positions- und der Perspektivenwechsel, aufeinander an. Die menschlichen Körperleibern in Raum und Zeit überhaupt möglichen Positionen werden sprachlich als Perspektiven eingenommen. Die Ausführung körperleiblicher Bewegungen, in Raum und Zeit eine bestimmte Position zu behaupten, erscheint als die Verwirklichung einer Variante, die in den sprachlich erschlossenen Möglichkeiten, sich zu positionieren, in den Perspektiven also, vorkommen müsste. Diese Übersetzung zwischen Position und Perspektive fehlt Marionetten, kommt jedoch dem Marionettenspieler zu. Wir führen körperleibliche Bewegungen aus und nehmen sie perspektivisch wahr. Daher reicht es nicht aus, dass sie im Sinne der Gestaltpsychologie Gestalt haben (Plessner 1975, 93–100). Ihr ganzheitliches Erscheinungsbild, der Habitus eben, der die bloß addierte Summe von Gestalten überschießt, kommt durch den Perspektivcharakter der Positionierung zustande. Wir nehmen Positionierungen gleichsam in dem Schweif ihres Perspektivcharakters an und wahr.

Diese Übersetzbarkeit zwischen körperleiblichem Habitus und metaphorischem Sprachgebrauch bezieht sich auf die drei menschenmöglichen Positionen: die des Leibes, die des Körpers und die der beides ermöglichenden Exzentrizität. Hier treffen immer gerade jetzt Positionalität und Perspektivität zusammen. Das Medium dieses aktuellen Zusammentreffens, des Vollzuges der per-

spektivisch möglichen Positionsformen ist insbesondere der gegenseitige Blickkontakt, ist der

Blick, der dem anderen begegnet. In ihm haben wir das elementare Phänomen der Reziprozität zwischen mir und dem Anderen. Sobald mein Blick das fremde Auge trifft, sehe ich mich erblickt, angeblickt. Der Andere sieht nicht nur aus, sondern – mich an und steht damit in der Position des *Vis-à-vis* als derjenige, mit dem ich den Platz tauschen kann. In dieser Vertauschbarkeit des Blickpunkts, die mir sein Blick bezeugt, ist er ein anderer, bin ich für ihn ein Anderer. (Plessner 1982h, 394)

Der Andere kommt aber in der Selbstbeziehung bereits vor, d. h. in dem Doppelgänger zwischen dem Spieler und dem Träger, was nur der gegenseitige Blickkontakt vermitteln kann, der in beiden Richtungen durchlässig und doppelt ist: „Indem die Durchlässigkeit des erblickten Blicks mein Blicken an seine Augen fixiert, ist mir zugleich die Symmetrieebene gesichert, um die mein mir selbst nicht sichtbares Gesicht sich ordnet. Am ‚Leitfaden‘ des begegnenden Blicks kann daher die Entdeckung des Körperschemas erfolgen“ (ebd., 395).

Diese Übersetzbarkeit der Rollen Aspekte in ihrer Aufführung vorausgesetzt, wie stellt sich nun – gemessen an der Rolle – normalerweise die Eingespieldtheit der Positionen und Perspektiven dar? – Sie erscheint in den „entwicklungsfähigen“ Verhaltensarten des „Sprechens, planmäßigen Handelns, variablen Gestaltens“ (Plessner 1982f, 207, 209f.). Entwicklungsfähig sind Verhaltensarten, die das Leibsein und das Körperhaben miteinander verschränken. In derartigen Verbindungen beider Aspekte kann die Instrumentalität des Körpers oder die Expressivität des Leibes dominieren.

Aus der ersten Kombination kann man die primär gegenständliche Orientierung gewinnen, die in Phänomenen wie dem *Homo faber* vom Werkzeuggebrauch und der Werkzeugherstellung bis zur erfinderischen Intelligenz reicht. Letztere sucht und handelt daher planmäßig, um finden zu können, im ausdifferenziertesten Falle handelt sie allein bewusst. Aber auch hier gilt die Instrumentierung des eigenen Körpers nicht absolut:

Nur in der Verschränkung von Abgehobensein und Dabeisein, Ferne und Nähe erfüllt die Bewusstseinsimmanenz ihren wirklichkeitsaufschließenden Sinn. Nur in der Vermittlung durch meinen Körper, der ich selbst leibhaft bin (obwohl ich ihn habe), ist das Ich bei den Dingen, schauend und handelnd. (Ebd., 247f.)

Diese weltoffene Haltung verlangt nach außen eine auf die Vergegenständlichung und nach innen eine auf die dementsprechende Instrumentierung des eigenen Körpers gerichtete Stellung (Position). Zu ihr gehört im Funktionskreis der Sinne die Dominanz des Auge-Hand-Sehfeldes, in dem der Fernsinn des Sehens mit dem Nahsinn taktilen Fühlens kooperiert (Plessner 1980a, 333–342).

In der Verschränkung zwischen Leibsein und Körperhaben kann aber auch der Expressivität des Leibes der Vorrang zukommen. Das Ich wandert dann für einen Beobachter von der Gegenstandsstellung in seine Selbststellung. Es folgt zwar seinen zentrisch spontanen Ausdrucksbewegungen, versucht aber, diese an der Leibesfläche, insbesondere im Gesicht, und in der Stimme durch Handlungsmuster der Verkörperung im Zaume des Gestus zu halten.

Gehören zum Gesicht Verdecktheit vor sich und Offenheit gegen draußen, weshalb der einzelne durch sein Gesicht aus sich herausgesetzt und jeder Grenzreaktion ausgeliefert ist, bevor er noch durch Mienenspiel sich schützen kann, so ist die Stimme das ideale Medium der Entfaltung von innen nach außen, graduierbar nach Stärke, Höhe, emotionaler Stimmungs- und Umstimmungskraft, modellierbar und artikulierbar als gesungener wie als gesprochener Laut, als ‚Träger‘ musikalischer und sprachlicher Mitteilung. (Plessner 1982f, 251)

In der Stimme „treten wir, ständig uns selber hörend, nach innen wie nach außen offen und aufgedeckt, in allmählichem Übergang regulierbarer Entfaltung in den gemeinschaftlichen Konnex des Kündens und Vernehmens“ (ebd.).

Oft werden *Mimik* und *Gestik* von Menschen so verstanden, als ob *Mimik* aus inneren Erregungen stamme, die wir mit allen tierischen Lebewesen teilen und die sich auf vergleichbare Weise nach außen entladen, während *Gestik* eine spezifisch menschliche, weil symbolische Überformung des *Mimus* darstelle, die eine Art „Zwischenglied zwischen Tiersprache und Menschensprache“ sei. Dabei beweist aber die Gebärdensprache, die z. B. Taubstumme verwenden, das gerade Gegenteil: „Die *Gestik* der Gebärdensprache stilisiert ein mimisches Material. Darum bleibt sie doch nicht *Mimik*, sondern wird Sprache, deren Zeichen Gesten, d. h. körperliche Gebärden (unter Umständen auch Lautgebärden), sind“ (ebd., 255f.). Der Zusammenhang zwischen non-verbaler und verbaler Äußerung, den wir oben schon als eine situationskonkrete Gleichwertigkeit im Hinblick auf die Funktionseinheit des Rollenspiels bezeichnet hatten, muss anders als eine evolutionäre Zwischenstufe zwischen Tier und Mensch begriffen werden. Die funktionale Einheit des Rollenspiels entsteht im Rahmen der situativ zu aktualisierenden Eingespieltheit der Organisationsform in die interaktive Positionenform.

Die *Gestik* des „wortlosen Sagens“ (Plessner 1982f, 257) kann Wortsprache situativ ersetzen oder ergänzen (verstärken oder schwächen), aber sie hat implizit schon immer einen Sprachcharakter, der vom Prinzip auch wortsprachlich expliziert werden kann. Gleichwohl bleibt ein Unterschied zwischen der *Mimik* und *Gestik* bestehen: „Wenn die Geste etwas ausdrückt, indem der Mensch *mit* ihr etwas meint, so *hat* der mimische Ausdruck (gleich dem physiognomischen) eine Bedeutung, indem sich *in* ihm eine Erregung (ein Zustand oder eine Auf-

wallung des Innern) spiegelnd äußert“ (ebd., 259). Was jetzt, im Falle der gestenlosen Mimik, fehlt, ist die „Dazwischenkunft der Person“, die den Gestus herstellt (ebd., 259f.) Es mangelt zwar nicht strukturell an Eingespieltheit überhaupt, wohl aber situativ daran, dass die Einspielung nicht durch Personalität aktualisiert werden kann, d. h. nicht durch einen exzentrischen Abstand von der eigenen Körper-Leib-Differenz, den das Rollenspiel normalerweise gewährt. Das Entgleiten der Gestik in bloße Mimik signalisiert, dass die Betreffende aus der Rolle fällt, sei es, weil sie sie nicht situativ variieren kann, sei es, weil die Situation durch kein elementares Rollenspiel zu meistern ist, menschenunwürdig wird.

Aus dem Schauspiel der Rolle erwachsen aber nicht nur gegenständlich orientierte Handlungsformen, in denen die Verkörperung vorherrscht, oder Ausdrucksformen, in denen mimisch unwillentlich und gestisch willentlich die Verleiblichung dominiert. Die in diesen Formen verschiedene Verschränkung von Leib und Körper, wie sie habituell beobachtet werden kann, wird selbst durch Metaphorik, die an die Szene des Schaubildes anknüpft, in Sprache übersetzt und damit über die Situation hinausgehend soziokulturell reproduzierbar. Der zeitlichen Erfüllung der rollenkonformen Körperleibbewegungen im Positionsraum entspricht strukturell eine rollenkonforme Sprache. In der Sprache werden die gegenstands- und die ausdrucksorientierten Verschränkungen ausdrücklich aufeinander beziehbar. Das Ausdrucksverhältnis wird explizit zum Gegenstand von Ausdrücken gemacht, so dass der Sache nach symbolisch überformter Ausdruck und planvolles Handeln – über die Situation, in der die Körperleiber aktual ihre Positionen ausführen, hinausgehend – ineinander übersetzbar werden.

Im Sprachmedium haben wir es mit Handlungsausdrücken und mit Ausdruckshandlungen zu tun, die sich symbolisch von der situativen Aktualisierung der Körperleibbewegungen ablösen und zu Zeichen der Vertretbarkeit werden. Allein die Symbolpraktik des Eigennamens hält – von der täglichen Anrede bis zur Beerdigungszeremonie – an der Aktualisierung der Eingespieltheit von Organisations- und Positionsform des Individuums fest, das sein körperlich vertretbares Ich nicht von seinem leiblich unvertretbarem Ich ablösen kann. Im Gebrauch der „Personalpronomina“ werden die von menschlichen Lebewesen einnehmbaren Positionen in Perspektiven transformiert (Plessner 1983b, 338–342). Das Sprachmedium betrifft die ganze Breite der von personalen Lebewesen gemachten Erfahrungen, eben im Rückbezug zwischen der expressiven Selbsterfahrung als Leib („In-Verhältnis“ im Körperleib), die eher auditiv teilnehmend und zeitbildend am Phänomen der Stimme gemacht wird, und der Erfahrung, verkörpern zu können, („Gegenüber-Verhältnis“ zur Um-

welt), die eher visuell beobachtend, verräumlichend und hantierend gemacht wird (Redeker 1993, 204–210). Gleichwohl bricht das Sprachmedium menschliche Erfahrungen symbolisch auf, d. h. es hebt sie von dem aktuellen sensomotorischen Rückbezug des leibhaftigen Ichs zugunsten des soziokulturell verkörperten Ichs ab. *Der Habitus wird so zur Metapher. Die Situation wird übersituativ erzählt.*

11.7 Der Spielcharakter menschlichen Verhaltens: sein Grenzproblem am Ungespielten

In unseren westlichen Kulturen sind wir geneigt, die Frage, wie sich eine ihrer selbst mächtige, also nicht gerade ohnmächtige Person zu erkennen gebe, im ersten Anlauf wie soeben erörtert zu beantworten: Diese Selbstmächtigkeit zeige sich darin, dass sich die Person sprachlich zu artikulieren und/oder dementsprechend auch nonverbal sinnvoll zu handeln respektive sich mimisch-gestisch zum Ausdruck zu bringen vermag. Wir haben gesehen, dass in dieser Bestimmung die Erwartung einer Konformität mit soziokulturell elementarer Rollenhaftigkeit zum Vorschein kommt, deren sozio-kulturelle Differenziertheit im 12. Kapitel näher entfaltet werden wird. Unter den elementar rollenbezogenen Verschränkungen von Körper-Haben und Leibsein dominiert im Ausdruck die Expressivität des Leibes und im Handeln die Instrumentalität des Körpers. Obgleich demgegenüber in der Sprache Ausdruck und Handeln *expressis verbis* integriert werden können, stellt sich diese Verschränkung aber nochmals verschieden in der Rede und in der Schrift dar, worauf ebenfalls im nächsten Kapitel noch zurückzukommen sein wird. Bislang, in der Szenerie des elementaren Rollenspiels, ist die Sprache erst im Sinne der Rede präsent, in der der körperleibliche Habitus metaphorisch übersetzbar gehalten wird, ohne in der Schrift gleichsam zu verschwinden, woraus sich dann das Problem seiner „Spuren“ (Derrida) ergibt. Soweit zur Erinnerung an die Phänomene, in denen uns Menschen sogleich als solche vorkommen, die sich von sich aus auf eine positive Bestimmung, eben etwas verkörpern und damit zugleich verleiblichen zu können, verstehen.

Demgegenüber lässt sich fragen, wie denn derartig positiv bestimmte Verschränkungen von Körper und Leib zu erlernen und zu ändern seien. Diese Frage verweist uns zurück auf das menschliche Verhaltensspiel im Unterschied zu dem Spielverhalten, das wir mit höheren Säugern teilen (Krüger 1999). Das Spiel in dem einfachsten Verhaltenssinne, Verhalten von einer bestimmten Anbindung ablösen und an einen neuen Antrieb (im entwickelteren Falle: an eine neue Motivation) binden zu können, wurde so – vom Schauspiel mit der

Maske ausgehend – zum Spiel in und mit der soziokulturellen Elementarrolle entfaltet. Dabei zeigt sich die Spezifik des Verhaltensspieles in und mit der Rolle, also im Unterschied zum Spielverhalten, als die folgende doppelte Ambivalenz:

Einerseits enthält das Spiel die Doppeldeutung „zwischen Binden und Gebundensein“ (Plessner 1982f, 289). Das Gebundensein betrifft sowohl die alte als auch die neue Bindung. Der Reiz des Spieles besteht nicht einfach in dem Gebundensein, sei es in dem alten, sei es in dem neuen Gebundensein, sondern in der Bewegung des Wechsels dazwischen. Die Befreiung von der alten Bindung enthält auch die Möglichkeit zur Befreiung von jeglicher Bindung. Sie involviert diesen Taumel der Freiheit im Sinne von Ungebundenheit überhaupt, ein Schwindel erregendes Moment der Schwerelosigkeit gegenüber dem Sich-Verhalten-Müssen schlechthin. In der Ablösung von dieser je bestimmten Bindung entsteht auch die Gefahr, ganz den Boden unter den Füßen zu verlieren und gleichsam schwerelos in den Weltenraum davonzugleiten, ohne Rückkehr in irgendeine Rückbezüglichkeit des eigenen Körperleibes: quasi eine Höhen-sucht und zugleich Höhenangst. Und das umgekehrte Einschwingen in eine neue Bindung enthält auch die Vernichtung der Freiheit im Sinne der totalen Ungebundenheit, etwas von: wieder laufen, stehen, sich irdisch, dem eigenen Körperleib angemessen bewegen zu können, die Erlösung vom Schreckgespinnst des Wahnsinnes, aus dem man womöglich nicht hätte zurückkehren können.

Die Befriedigung des Spieles, nimmt man es in seiner Konsequenz, liegt in der Bannung dieser Reizgefahr, sich in dem Wechsel der bestimmten Bindungen in eine dazu ganz unbestimmte Bindungslosigkeit zu verlieren. Seine Symbolpraxis setzt kulturgeschichtlich wohl nicht zufällig an jenem Schrecken an, der fasziniert, und an jenem Fesselnden, das den Schrecken verbreitet, die dem Menschen elementare Rollenhaftigkeit womöglich selber zu ver-spielen. Auch das Spielvergnügen der heute Nachwachsenden lässt sich kaum unter der Unglücksgefahr von Schlimmerem als Achterbahnfahren und Fallschirmspringen haben, womöglich auch der Realisierung eines Psychothrillers im wirklichen Leben. Die Bannung der Spielgefahr, sich selber, d. h. seinen eigenen Körperleib, zu ver-spielen, hebt im Spielen selber an. Sie liegt in der „Wahrung des labilen Zwischenzustands einer immer wieder zu erneuernden Bindung, die gegenseitig und gegensinnig zugleich ist, weil sie in Binden und Sich-binden-lassen besteht“ (ebd.).

Andererseits lebt das Spiel unter Personen von der Doppeldeutigkeit „zwischen Wirklichkeit und Schein“ (ebd.), also von einer Differenz, die den Vorrang einer bestimmten Bindungsart unter den vielfältig möglichen Bindungsarten sichert. Während das tierische Spielverhalten unter vielen Verhaltensarten

(der Nahrungssuche, des Nestbaus, der Partnersuche und Fortpflanzung, der Aufzucht, der Flucht, des Kampfes) raumzeitlich begrenzt vorkommt, vor allem eingeschränkt auf eine relativ kurze Jugendphase extensiv hervortritt, also insgesamt in den phylogenetisch (stammesgeschichtlich) vorgegebenen Funktionskreis des Verhaltens der Population zurückläuft, dient das menschliche Verhaltensspiel angesichts der Variationsbreite von Kulturen offenbar der Einübung in alle möglichen, noch zu erfindenden und sich potentiell über das ganze Leben der Individuen erstreckenden Verhaltensarten. Insoweit der Vorrang der Bindungsart nicht durch den Funktionskreis des Verhaltens der Population vorgegeben ist, tritt unter Personen eine andere Unterscheidung an die Stelle des Rücklaufes ins Verhalten, eben die Differenz zwischen Wirklichkeit und Schein.

Im Alltag löst sich diese Doppeldeutung zwischen Wirklichkeit und Schein zugunsten der gewöhnlich teilbaren Wirklichkeit auf. Im alltäglichen Ernst dominiert das Gebundensein, zunächst an den Vorrang der Alltagsnöte, sodann innerhalb des Spieles das Gebundensein an die Spielwelt des Scheines einer anderen (womöglich neuen) Bindungsart. Schließlich zeichnet sich gegenüber der Sphäre alltäglichen Ernstes das außeralltägliche Spiel mit seitenverkehrten Auflösungen der Ambivalenzen ab. Was alltäglich nur nebenher gespielt werden kann, vermag außeralltäglich zu einem Spielernst eigener Güte zu werden, wie die Kunstgeschichte lehrt (Krüger 1999, 2. Kap.). Bevor ich auf die soziokulturgeschichtliche Bindung dieser außeralltäglichen Spielsymbolik ans Sakrale und Öffentliche zurückkommen werde, wird es individuell betrachtet um ihre Bindung an durch den eigenen Körperleib bedingte Süchte und Leidenschaften gehen. Das Individuelle erscheint zunächst als eine Verhaltensbedingung des eigenen Körperleibes, die von der Elementarrolle abweicht, sei es durch süchtige oder sei es durch passionierte Bindung, ohne die Ausübung der Elementarrolle grundsätzlich zu verunmöglichen. Derartige Abweichungen – im Sinne der individuell bedingten Unter- oder Überschreitung der Elementarrolle – sind in gewissem Ausmaß in der Symbolik der Eigennamen enthalten, die in Zeremonien der Geburt und Aufnahme in die Erwachsenengemeinschaft verliehen werden. Aber diese Abweichungen können zu mehr als der außeralltäglichen Feier von Individualität geraten. Sie können unbedingt werden und damit aus den Grenzen des Spieles, aus der gegenseitigen und gegensinnigen Bindung, herausfallen.

Gegenüber den Ambivalenzen des Spieles münden die Phänomene der positiven Selbstbestimmung im Ausdruck, Handeln und Sprechen der Elementarrolle in eine eindeutige Bedeutung (der Verkörperung) und in einen einsinnigen Sinn (der Verleiblichung). Das Spielen *in* der Rolle minimiert die Gefahren des

Spielens *mit* der Rolle, gar mit der Rollenhaftigkeit des menschlichen Daseins, enorm. Die Rolle reduziert die Spielgefahr auf ein Verhaltensmaß, eine Verhältnismäßigkeit. Der Maskenträger hält seinen Doppelgänger, den Rollenspieler, vor dem Davonfliegen zurück. Die Eindeutigkeit und Einsinnigkeit der Rollenphänomene erhellen aber nur im Vergleich mit den Spielphänomenen, also im Vergleich mit Doppeldeutigem und Doppelsinnigem. Sofern ich nur *in* der Rolle spiele, mich also allein mit ihr identifiziere, scheint mein Sinn des Spieles mir selbst in der Bedeutung der Rolle für andere aufzugehen. Sofern ich aber *mit* der Rolle spiele, aus welcher individuell bedingten Abweichung von ihr auch immer, treten die Ambivalenzen meines Rollenspieles auch für mich selbst hervor, womöglich dadurch gefördert, dass mich eine andere Liebhaberin der Unter- oder Überbietung des Rollenspieles darin noch bestärkt.

Indessen muss man auch den in körperlicher Hinsicht nicht beliebig reproduzierbaren Moment der von Bindungen überhaupt freien Schwerelosigkeit bedenken. Die Kehrseite des erwähnten Freiheitstaumels besteht in der Gefahr, das Spielen könne sich gegenüber den Verhaltensmöglichkeiten überhaupt verselbständigen. Wenn es Menschen möglich ist, Spielverhalten in Verhaltensspiele zu transformieren, warum sollte es dann nicht auch möglich sein, Verhaltensspiele in grenzenlose Spiele zu überführen, die das Gebundensein dem Entbundensein opfern und auf die Auszeichnung der Wirklichkeit gegenüber dem Schein des Spieles verzichten? Es ist nicht von vornherein ausgemacht, dass das Spielen in eine menschlich rekonstruierte Verhaltenssicherheit zurückführen, sich also immerhin Mehrdeutigkeit der Verhaltensablösung und Mehrsinnigkeit seiner erneuten Anbindung noch ergeben können. – Leugnen wir nicht die oft nur unterschwellig zu machende Erfahrung, eine an einem selbst oder an einem Mitmenschen beobachtete Ver-Rückung könne womöglich ins Grenzenlose ausufernd.

Die Verhaltensgrenze für das Spielen erlernen wir aber im Lachen und Weinen, nicht nur in der Kindheit, wenn wir uns stoßen und schlagen, uns hänseln und verspotten, und nicht nur in der symbolischen Übertragung des erotischen Triebüberschusses in der Jugendzeit, wenn wir uns die erste Berührung und den ersten Kuss ausmalen, den ersten Korb und die endgültige Abweisung von der geliebten Person holen. Sogar wir, die wir aus einer auf das Selbstbewusstsein versessenen Kultur stammen, die inzwischen Gefahr läuft, zu einer reinen Spielkultur zu werden, gerade wir haben die Spiel- und damit Verhaltensgrenze erst wieder zu erlernen.

Es ist nun das große Verdienst von Helmuth Plessner gewesen, bereits in den 1930er Jahren die philosophische Konsequenz aus dem Spielcharakter des menschlichen Daseins gezogen und zugleich das Grenzproblem des Spielcha-

rakters energisch und aufschlussreich gestellt zu haben. Die Konsequenz zu ziehen, das hieß, die gesamte Relation zwischen dem Erklärungsbedürftigen (*explanandum*), der Spezifik des menschlichen Verhaltens, und dem Erklärenden (*explanans*), den bisherigen Wesensauffassungen vom Menschen, umzustellen:

Die Wissenschaft fragt nicht: warum ist das Leben ernst, sie fragt: warum spielt es? Und die seltenen Versuche, das Spiel zur Basis zu nehmen und die Gedrücktheit des Daseins als den Verlust seiner ursprünglichen Leichtigkeit, einer im Grunde immer noch möglichen Spielfreiheit aufzufassen, nimmt sie nicht ernst. (Plessner 1934, 8)

Dies schreibt Plessner anlässlich seiner philosophischen Würdigung des einschlägigen Buches von F. J. J. Buytendijk, dem befreundeten großen Verhaltensforscher (Buytendijk 1933), gegen die bis dato umgekehrte Problemstellung, das Spielen der Menschen instrumentell oder funktional als Vor- und Einübung in etwas anderes, nämlich von dem jeweils für die Basis gehaltenen Ernst einer Kultur her zu begreifen. Dabei kann dieser Ernst als Arbeit oder auch als eine andere Handlungs- und Sprachform verstanden werden.

Man merkt den Theorien des Spiels eine Schwierigkeit an. Sie alle suchen seine Möglichkeit zu verstehen, indem sie es von der Basis des Ernstes her begrifflich machen wollen. Das Spiel und seine Unvernünftigkeit trägt die Beweislast, nicht die Ökonomie und das berechnende Leben. (Plessner 1934, 8)

Im „Bilde des Spiels“, in der „Ambivalenz“ zwischen dem Drang „nach Selbständigkeit und Bindung“, werde „an die unter der Sorge und kämpferischer Verzerrung vergessene Tiefe schuldlos-gelassenen Lebens erinnert“. Wenn wir Menschen, von dem „zerbrechlichen Gleichgewicht“ zwischen unserem Streben nach Selbständigkeit und Bindung her gesehen, einer „schwebenden Mitte“ zwischen beiden bedürfen, „schwebend genug, um dem Wechsel Unberechenbarkeit zu wahren, Mitte genug, um keinen der beiden Triebe allein ausschwingen zu lassen“, dann ist es, im anthropologischen Vergleich betrachtet, nicht verwunderlich, sondern erwartbar, dass die „Sphären des Erotischen und des Kampfes bei Tier und Mensch die primären Spielgebiete“ (ebd.) bilden.

Gleichzeitig hat Plessner aber für das Problem der Verhaltensgrenze des Menschen möglichen Spielens einen phänomenologischen Aufweis zustande gebracht, wohl nicht zufällig in seinen Groninger Exilvorlesungen ab Mitte der 1930er Jahre. Man muss sich nämlich fragen, was geschieht, wenn die Lage, in die Menschen kommen, von ihnen nicht mehr beantwortet werden kann, also weder einer Elementarrolle gemäß klar noch spielerisch im Sinne der Ambivalenzen des Spieles auf die Lage reagiert werden kann. Die Situation ist dann für

sie nicht ernsthaft, d. h. nicht durch mehr oder minder eindeutige Körperbeherrschung und mehr oder minder einsinnigen Leibesausdruck sowie beider sprachliche Verschränkung, zu nehmen. Die Lage ist dann aber auch nicht spielerisch zu bewältigen, d. h. ebenso nicht durch eine Mehrdeutigkeit (im Hinblick auf Verkörperungen) respektive Mehrsinnigkeit (im Hinblick auf Verleiblichungen) in der Verschränkung von Leibesausdruck und Körperbeherrschung, deren Mehr immer noch an gegenseitige Gegensinnigkeit gebunden wäre. Das menschliche Spiel zeichnet sich letztlich dadurch aus, dass sich die an ihm beteiligten Partnerinnen den Gegensinn, von der einen (alten) in die andere (neue) Bindungsrichtung, von der wirklichen (ernsthaften) in die scheinbare (Spiel)Welt laufen zu können, gegenseitig zubilligen, die Ambivalenzen also, obgleich nicht berechenbar, doch allen entdeckbar halten.

Plessner versteht Lachen und Weinen als diejenigen Phänomene, die eintreten, wenn menschliches Verhalten auf seine nicht mehr verschiebbare „Grenze zwischen Sinn und Nicht-Sinn“ (Plessner 1982f, 383) stößt. Menschliches Verhalten gerät an dieser Grenze

über das ihm Mögliche hinaus, und der Träger des Verhaltens, der Mensch, antwortet darauf mit Lachen oder Weinen. Mit Lachen auf die Begrenzung durch Mehrsinnigkeit der Verweisungen, mit Weinen auf die Begrenzung durch Verweisungslosigkeit, durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit im Ganzen des Daseins. (Ebd.)

Dieser Zugang der Philosophischen Anthropologie zu den Verhaltensgrenzen, auch den Grenzen der Verhaltensspiele, von Menschen ist häufig missverstanden worden.⁴ Natürlich wusste Plessner ebenso gut wie jede andere, dass gestische Anspielungen auf Lachen oder Weinen in allen menschlichen Verhaltensarten vorkommen können, ebenfalls, dass Lachen und Weinen sogar Bestandteil menschlicher Verhaltensspiele sein können, und zwar ein wichtiges Moment derselben, gleichsam die Zeugen ihrer Einbürgerung. All diese Vorkommen von Lachen und Weinen vermerkt Plessner ausdrücklich unter den „Anlässen“ (ebd., 277f., 333f.) zu lachen oder zu weinen. Man sollte sich nur fragen, worauf diese Anspielungen anspielen, was diese spielerischen Verein-

⁴ Siehe in der soziologischen Literatur die Rücktransformation von Plessners Ansatz in einen alten bewusstseinsphilosophischen Dualismus in Berger 1998, 55f. Vgl. aus der ethologisch eigentlich verwandten Literatur (diesen Hinweis verdanke ich Herrn Matthias Schloßberger) das umgekehrt biologische Missverständnis in Bischof 1989, 509. Die wichtigste aktuelle Rekonstruktion von Plessners Konzeption über Lachen und Weinen für die Problemgeschichte seit der Antike bis in die Gegenwart liegt in Prütting 2013 vor. Sie leidet allerdings an einer Verzerrung durch die Gefühlsphänomenologie von Hermann Schmitz (Krüger 2017a).

nahmungen vereinnahmen, was da gerade empirisch gemischt wird, damit sie zu Anlässen eines plötzlichen Umschwunges in ein eben ungespieltes Lachen und/oder ungespieltes Weinen werden können. „Anlass“ heißt hier nicht *Ursache* eines dann unvermeidlich ablaufenden Determinismus, weder biotisch noch soziokulturell, sondern situativer Ausgangspunkt, der die individuelle Person in ihrem Bedeutungszusammenhang (an Verkörperungsmöglichkeiten) und in ihrem Sinnzusammenhang (an Verleiblichungsmöglichkeiten) in Frage stellt, worauf sie auf eine merkwürdige, weil außergewöhnliche Weise zu antworten versucht.

Da es hier und jetzt um die phänomenologische Begrenzung menschlichen Verhaltens einschließlich des spezifisch menschlichen Spielverhaltens geht, müssen wir einstweilen davon absehen, dass Lachen und Weinen ihrerseits gespielt werden können, ja, als Verhaltensspiel, etwa in Lach- oder Weinkulturen, zu kultivieren sind. Wir verstehen die Kultivierungen des Lachens oder Weinens, etwa dessen Verbergungen oder Betonungen, den präventiv antizipatorischen oder strategischen Umgang mit ihnen, nicht, wenn wir nicht zuvor mit dem ungespielten Lachen und Weinen begonnen haben, in die jede Nachwachsende von neuem gerät. Es wird sich dann nämlich herausstellen, dass die Transformation des (tierlichen) Spielverhaltens in (personale) Verhaltensspiele an eine Rückkopplung zu binden ist, um Menschen lebbar bleiben zu können. Das in seiner Konsequenz vom Verhalten des Lebewesens Mensch entbundene Spiel muss in eine spielerische Bindung seines Verhaltens zurücklaufen können. Wer übersteigt, worauf nicht einmal mehr ein eigener Körperleib – gewissermaßen in Vertretung der Person – antworten kann, setzt mindestens potentiell auf Unmenschliches.

11.8 Methodische Bemerkung zum Phänomenzusammenhang

Methodisch gesehen bringt erst die Grenzbestimmung eines vorangegangenen Phänomens durch Kontrast mit dem folgenden Phänomen das Medium zum Vorschein, das wir phänomenologisch unauffällig schon wie selbstverständlich in Anspruch genommen haben, um das erste Phänomen anschauend und vorstellend denken zu können. Die Unterstellung der Gegenseitigkeit im Handeln und Selbsta Ausdruck trat noch nicht ausdrücklich in letzteren hervor, sondern kann rückwirkend vom Standpunkt der sprachlichen Verschränkung zwischen Handeln und Ausdruck am individuellen Verhalten selber auffallen. „Sprechend bin ich wie ein anderer, gegen ihn austauschbar, weil in die Reziprozität der Perspektiven eines Sprachgefüges von vornherein eingetauscht. Ihm ist das

Füreinander der Sprechenden strukturelle Bedingung“ (Plessner 1983e, 178). Und vom Standpunkt des Spieles, als der Negation des alltäglichen Ernstes, wird offenbar, dass im zunächst für normal gehaltenen, weil rollenkonformen Handeln und Sprechen, gegenseitig eine Eindeutigkeit und Einsinnigkeit unterstellt werden, damit sie überhaupt problemlos ablaufen können. Schließlich tritt die für das Spielen charakteristische Gegenseitigkeit der Gegensinnigkeit erst im Kontrast zur einerseits beliebig und gleichgültig werdenden Vieldeutigkeit oder zur andererseits außeralltäglichen Leidenschaft und Sucht hervor, in denen wir einer erneuten, aber – wie wir noch sehen werden – dann unbedingten Vereindeutigung und Vereinsinnigung begegnen werden.

Hier und jetzt haben wir es mit der Grenzlage aller dieser möglichen Verhaltensformen zu tun, die auf Deutbarkeit und Sinnigkeit angelegt sind und daher auf der nicht mehr verschiebbaren Grenze von Sinn zu Nicht-Sinn (nicht zum Unsinn) in eine Krise geraten. Im ungespielten Lachen und Weinen brechen die Verhaltensformen zusammen, die in dem Sinne selbstbestimmt sind, als es ein Selbst im Ausgleich des Doppelgängertums zwischen mir, dem Träger der Person, und mir, dem individuellen Spieler der Rolle, gibt. Der Zusammenbruch selbstbestimmter Verhaltensweisen bringt die Medien des für uns erwartbar befundenen Verhaltensspektrums vom Spielen in und mit den Rollenkonformitäten zum Vorschein.

11.9 Ungespieltes Lachen und Weinen als spezifisch menschliche Verhaltensgrenzen: ihre Gemeinsamkeit

Ungespieltes Lachen und Weinen

treten als unbeherrschte und als ungeformte Eruptionen des gleichsam verselbständigten Körpers in Erscheinung. Der Mensch verfällt ihnen, er fällt – ins Lachen, er lässt sich fallen – ins Weinen. Er antwortet in ihnen auf etwas, aber nicht in einer entsprechenden Formung, die der sprachlichen Gliederung, der mimischen Gebärde, Geste oder Handlung an die Seite zu stellen wäre. Er antwortet mit seinem Körper als Körper wie aus der Unmöglichkeit heraus, noch selber eine Antwort finden zu können. Und in der verlorenen Beherrschung über sich und seinen Leib erweist er sich als ein Wesen zugleich außerleiblicher Art, das in Spannung zu seiner physischen Existenz lebt, ganz und gar an sie gebunden. (Plessner 1982f, 234f.)

Fragt man sich, was im Lachen und Weinen auseinanderbricht, so ist es die Verschränkung dazwischen, seinem Leibsein einen Ausdruck verleihen und zugleich seinen Körper haben zu können, die hier verloren geht. Die körperlichen Vorgänge emanzipieren sich zu einem anonym werdenden Automatismus.

„Der Mensch wird von ihnen geschüttelt, gestoßen, außer Atem gebracht“ (ebd. 274). Weder kann der Leibesausdruck auf bestimmte Weise gestaltet noch eine Haltung eingenommen werden, die wie üblich den Körper kontrolliert.

Plessner sagt nun charakteristischerweise, dass die Person zwar ihre „Beherrschung“ verliere, „aber sie bleibt Person, indem der Körper gewissermaßen für sie die Antwort übernimmt“ (ebd., 237). Wir können uns – noch über die ersatzweise Art, im Lachen oder Weinen durch den verselbständigten Körper oder Leib zu antworten, hinausgehend – Situationen vorstellen, in denen nicht einmal mehr diese unkontrollierten Verhaltensweisen möglich sind. Es könnte etwa die Bedrohung von außen so überwältigend sein, dass selbst zum Lachen oder Weinen keine Zeit mehr bleibt, weil Panik eintritt oder nur noch die Flucht hilft. Es könnte auch die kulturelle Privilegierung einer selbstbeherrschten oder spielerischen Lebenshaltung so stark fixiert sein, dass die betreffende Person wenigstens nicht augenblicklich ins Lachen oder Weinen fallen kann, sondern erst nach einer Verschleppung. Immerhin liegt demnach im Lachen oder Weinen überhaupt noch eine spezifisch menschliche Verhaltensantwort vor, wenngleich eine – am Selbstbewusstsein gemessen – unbeherrschte und indirekte, weil über die Verselbständigung des Körpers oder des Leibes laufende, die auch kein Spiel im engeren Sinne mehr ermöglicht.

Wir merken auch als bloße Beobachter dieser Phänomene, dass da etwas – wohl zutiefst in allen Kulturen und zu allen Zeiten – Menschliches passiert, obgleich oder gerade weil es sich nicht um eine Selbstbeherrschung, gar noch nach dem Modell des Selbstbewusstseins, im Gegensatz zum Spielen, handelt, sondern um Phänomene „quer zu allen diesen Gegensätzen“: „Wir können echtem Lachen und Weinen gegenüber nur mit Überwindung unbeteiligte Zuschauer bleiben“ (ebd., 224, vgl. auch 262). Auf die Frage, warum dies so sei, antwortet Plessner, weil der

Verlust der Beherrschung im Ganzen Ausdruckswert“ erlange: „In der Katastrophe noch, die sein sonst beherrschtes Verhältnis zum eigenen Leib erfährt, triumphiert der Mensch und bestätigt sich als Mensch [...]. Die effektive Unmöglichkeit, einen entsprechenden Ausdruck und eine passende Antwort zu finden, ist zugleich der einzig entsprechende Ausdruck, die einzig passende Antwort. (Ebd., 274)

Konnte bisher phänomenologisch unauffällig die Vorstellung mitlaufen, dass Exzentrizität womöglich nicht mit Selbstbewusstsein, aber zumindest mit Selbstbeherrschung der positionalen Lage zusammenfalle, so eröffnen die jetzigen Phänomene der Grenze menschlichen Verhaltens eine andere Art von Souveränität, die nicht mehr in diesem oder einem anderen Selbstsein besteht, sondern in dem Verlust und Verzicht darauf angesichts seines Anderen. Die

Plessner eigentümliche Freiheitskonzeption ist eine der Souveränität in dem alltagssprachlichen Sinne, auch noch gegenüber dem eigenen Selbstsein, insbesondere qua Selbstbewusstsein, Distanz gewinnen zu können. Gerade weil dieser Abstand zum Selbst ungewollt eintritt, nämlich unmittelbar wie sich der Leib aufdrängt, und es nicht in der Willkür des Selbst liegt, diesen Abstand unbemerkt und folgenlos zu überspringen, wie es ansonsten willkürlich mit dem eigenen Körper umgehen kann, bewährt sich hier der konzeptionell von Anfang an hervorgehobene Zugang der Philosophischen Anthropologie zum eigenen Körperleib. Personalität lebt in der Körper-Leib-Differenz.

Im Verhaltensspiel wird man selbst frei *von* etwas Bestimmtem und frei *zu* etwas Bestimmtem. Das Selbst erscheint nicht mehr fixiert in einer bestimmten Zuordnung zwischen Ausdruck, Handeln und Sprechen, sondern als der Übergang von einer solchen Selbstbestimmung zu einer anderen dieser Art von Zuordnung. Im Lachen und Weinen aber kann man frei werden für den Umgang mit Unbestimmtem, aber auf andere Weise als im reinen, vom Verhalten entkoppelten Spiel. Es ist nunmehr sogar dasjenige Selbst, das im Spiel allein als der Übergang oder Vollzug zutage trat, welches jetzt nicht mehr ausreicht. Nicht nur das positiv fixierte Selbst geht gleichsam baden, sondern auch noch dasjenige Selbst, welches im spielerischen Wechsel zwischen Zuordnungen bestand. Diese Selbstbeziehung kannte noch Schwindel, Taumel, Höhegefühl, da es zwar von Bindung abhob, sie aber noch in der Konsequenz der Selbstbeherrschung verfehlte. Seine Selbstbeherrschung über seinen eigenen Körperleib kam ihm noch so bestimmend vor, eben im bloßen Spiel, dass es bindungslos werden könnte. Ob aus Sucht nach oder aus Angst vor der Bindungslosigkeit, sie schien und war machbar. Das Selbst jetzt, im ungespielten Lachen und Weinen, verschwindet demgegenüber in seinem Körperleib, der aber nun *nicht* mehr *seiner* ist und den es nicht mehr haben kann. Es fällt hier in das Un-, in die Negation der Ermöglichung seiner Selbstbestimmung selber, aus der es herkam.

Das Souveränitätsproblem entsteht inzwischen nicht mehr aus dem sprachlichen oder spielerischen Verhältnis der Bestimmbarkeit von sich, sondern *aus dem Verhältnis der Unbestimmtheit zu sich*. In dieses Verhältnis zur eigenen Unbestimmtheit gerät man erst, *wenn man außer sich geraten ist*. „Im Verlust der Herrschaft über ihn [den Körper: HPK], im Verzicht auf ein Verhältnis zu ihm bezeugt der Mensch noch sein souveränes Verständnis des Unverstehbaren, noch seine Macht in der Ohnmacht, noch seine Freiheit und Größe im Zwang“ (Plessner 1982f, 276). Es geht nun nicht mehr nur um Perspektivenwechsel, die dank der Selbstreferenz der Sprache vom Betroffenen artikuliert und vorgestellt werden können, sondern erneut um Positionswechsel, eben die Bewegungsmöglichkeiten des Körperleibes. Die Abstandsbewegung des

Spielens gegenüber dem Handeln und Sprechen wird auf neue Weise ernst, aber nicht durch Rückkehr ins Alltägliche oder Außeralltägliche, also nicht durch Wiederherstellung von Eindeutigkeit und Einsinnigkeit, sondern durch Begegnung mit einem Nicht-Sinn, der einfach nicht mehr lebbar ist, weder als eindeutig noch als mehrdeutig.

Im langsam anhebenden Glucksen, das sich erst allmählich in Wellen des Schluchzens steigert, im plötzlichen Ausbruch des Lachens, von dessen nachhallenden Salven man nicht weiß, ob sie sich nicht schon zum Lachkrampf verfestigen, lässt sich einfach nicht mehr auf *bestimmte* Weise sagen, handeln, ausdrücken, sehen, fühlen, hören, um welche Einsinnigkeit oder Mehrsinnigkeit es geht. Die bisherigen Unterscheidungen eindeutig/mehrdeutig, alltäglich/außeralltäglich, Ernst/Spiel verschwimmen in der Teilnahme an diesen Phänomenen selbst. Verschieden vom Nichtsinn ist Unsinn als die Negation einer Sinnart noch immer bestimmt oder wenigstens im Rahmen einer Mehrsinnigkeit bestimmbar, was uns zeitweilig traurig oder lustig stimmt. Worum es Plessner in der Steigerung solcher noch spielerisch abzufangenden Vorformen in die Grenze zum Nichtsinn hinein geht, ist die Durchbrechung „jener Zusammenhänge, die für Vernunft und Willen verbindlich sind“ (ebd., 384).

Zweifellos handelt es sich hier jetzt um einen Vorstoß ins Bodenlose, dahin also, wo die sprachlich vernünftige Verschränkung zwischen Handeln und Ausdruck nicht mehr trägt, ja, nicht einmal mehr ein spielerischer Wechsel in wenigstens irgendeine Willensbestimmung Boden unter den Füßen verspricht. Gleichwohl könnten wir nicht ernsthaft im Anblicke ungespielt Lachender oder ungespielt Weinender behaupten, dass Lachen und Weinen nichts spezifisch Menschliches zum Ausdruck brächten. Zumindest würden wir uns mit einer solchen Behauptung einem uns selber merkwürdigen Verdacht aussetzen oder die ganze Situation fliehen müssen, was sicherlich am häufigsten bei denjenigen geschieht, die eine derartige Behauptung vertreten möchten: Sie entziehen sich der Situation, etwa der, dass jemand des Todes der seine Existenz tragenden Liebe inne wird, oder der, dass jemand nicht mehr über etwas bestimmtes (einen Witz), nicht einmal mehr über sich selbst als seinen Rollenbezug oder über seine daran gemessene Individualität lachen kann, gleichwohl aber lacht und zum beobachtbaren Opfer seines Lachkrampfes wird.

Andererseits müssen aber auch diejenigen, denen im derartigen Lachen und Weinen zweifelsfrei etwas spezifisch Menschliches begegnet, sogleich einräumen, dass sie dies nicht in einem empirisch repräsentativen Sinne meinen können. Lachen und Weinen müssen gewiss nicht empirisch massenhaft vorkommen, um als spezifisch menschliche Situationen erlebt werden zu können. Das menschliche Dasein lässt sich nicht durch die Permanenz dieser Phänome-

ne verstetigen, gar tragen. Es geht in den ungespielten Situationen des Lachens und Weinens nicht um die Spezifik menschlicher Böden, sondern menschlicher Bodenlosigkeit, eben um die extremen Grenzen der Verhaltensmöglichkeit. Deren menschlicher Charakter erhellt erst im Kontrast zum vorangegangenen Verhaltensspektrum, eben auf der Grenze zwischen Sinn und Nicht-Sinn, auf der man anschauen kann, was verloren geht oder zu gewinnen wäre. Es handelt sich nicht mehr um dasjenige, was im menschlichen Dasein gespielt wird, sondern um dasjenige, was in demselben auf dem Spiele steht. Lachen und Weinen werden zu Anzeichen dafür, wo die semiotischen Kontingenzen in der Zuordnung zwischen Körper und Leib auf eine kategorische Grenze stoßen, sollen sie einem Menschen lebbar bleiben. Wir begegnen hier Plessners „Kategorischem Konjunktiv“ (Plessner 1983b): Unbedingt (kategorisch) ist ein Kontrastmedium nötig, durch welches die Möglichkeiten der Semiosis in einen Verhaltenskonjunktiv überführt werden. Der üblich gewordene Verweis auf die Unendlichkeit der Semiosis hilft dem immer hier und jetzt lebenden Körperleib nicht weiter, ist lebensfern, wenn nicht lebensblind.

In der Verhaltensgrenze zwischen Sinn und Nichtsinn lässt sich nun, nach dem Durchlauf durch positiv bestimmbare Verhaltensphänomene, auch wieder einholen, was wir im ersten naturphilosophischen Teil des vorliegenden Buchs als ein Nichts, den Sinn für das Negative, eingeführt hatten: Im Auseinanderbrechen des biotisch konzentrischen Verhaltens (hier 3. Kap.) eröffnete sich der Sinn fürs Negative:

Eindeutigkeit, Einsinnigkeit wird nicht nur von Mehrdeutigkeit, Mehrsinnigkeit begrenzt, sondern auch von Sinn- und *Bedeutungsfreiheit*. Die Sprache, Mittel der Verständigung und des Lebens, hat dafür kein Wort. Sie entdeckt und stiftet Beziehungen, Verweisungen, Anknüpfungen, und wehrt das ihnen Feindliche als das Sinnwidrige, Sinnlose, Unsinnige ab. Nun ist hier wohl zu unterscheiden zwischen dem, was einen Sinnzusammenhang unmöglich macht, weil es den Bedingungen eines solchen widerspricht (z. B. in logischer [...], grammatischer Hinsicht [...]) und dem, was in einen Sinn- und Verweisungszusammenhang überhaupt nicht eingeht. Nur dieses ist sinnfrei und kann nur unmittelbar im Gefühl begegnen. Hierfür gibt es keine Kriterien. Es hängt ausschließlich vom Menschen ab, nicht aber von dem, was ihm da widerfährt [...]. (Ebd., 381)

11.10 Der Unterschied zwischen ungespieltem Lachen und Weinen

Soweit ihre Gemeinsamkeit: Derartigem Lachen und Weinen ist gemeinsam, dass sie im Ganzen auf Grenzlagen zu antworten versuchen, die sich auf keine selbstbestimmte oder spielerische Weise als beantwortbare Situationen nehmen

lassen. Im Folgenden interessiert der bislang zurückgestellte Gegensatz beider Phänomene, aus dem heraus verständlich wird, dass sich zwischen ihnen ein Spektrum auftut. Der Gegensatz zwischen Lachen und Weinen beruht auf den einander entgegengesetzten

Richtungen, in denen der Mensch in diese Grenzlage gerät. Da sie sich nur auf zweifache Weise als Grenzlage zu erkennen gibt, in der dem Menschen jedes mögliche Verhalten unterbunden ist, treten auch nur zwei Krisenreaktionen von Antwortcharakter auf. Lachen beantwortet die Unterbindung des Verhaltens durch unausgleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte, Weinen die Unterbindung des Verhaltens durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Daseins. (Plessner 1982f, 378).

Lachen kann man wie eine Verlagerung des Verhaltenszentrums nach außen anschaulich verstehen, die fortreibt und durch keine innere Verhaltenszentrierung mehr ausbalanciert werden kann. Wir hatten diese Unterscheidung zwischen der Verlagerung des Verhaltenszentrums nach außen und der nach innen die Differenz zwischen der Exzentrierung (Verkörperung) und Rezentrierung (Verleiblichung) genannt. In der Anschauung des Lachens fliegt gleichsam der Körper dem Leib nach außen davon. Die Exzentrierung hängt eruptiv die Rezentrierung an dem alten Ort ab. Der Leib bleibt sozusagen auf sich sitzen, während der Körper unhaltbar davonstürmt und in der Rückwendung auf den Leib seine Befreiung herauszuprusten scheint. Diese Szene muss dem Lachenden selber – in charakteristischem Gegensatz zum Weinenden – in seiner Vorstellung begegnen, was auf zweierlei Weise geschehen kann:

Es kann sein, dass eine bestimmte Verkörperung zu keiner der vielen, dem Leib möglichen Richtungen, aktiv zu werden, passt. Gleichwohl wird diese bestimmte Verkörperung aber von dem Betroffenen eingenommen, wodurch die Distanznahme gegenüber den Leibesmöglichkeiten bis zur Abtrennung vom Leib wächst und ein unbeherrschbares Ungleichgewicht zwischen beiden eintritt. In der Auslösung des, so könnte man diese Variante nennen, Auslachens des Leibes scheint die bestimmte Verkörperung zunächst als sicher, denn sie gibt das Maß des Lacheinsatzes ab. Blicke es indessen bei dieser ersten Salve des Auslachens, hätten wir nicht das Lachen als wirkliche Verhaltensgrenze erreicht, also da, wo es im Halse steckenbleibt, wie man zu sagen pflegt, sondern nur eine der ins Spielen eingebauten Lachformen, wie sie alltäglich auftreten, sei es gegenüber anderen oder gegenüber einem selbst.

In das ungespielte Lachen als Verhaltensgrenze gerät erst, wer des Bumerangeffektes ansichtig wird. Falls also andere in der Vorstellung der Ausgangspunkt des Lachens waren, muss inzwischen eine Identifikation mit dem Lachenden selbst erfolgt sein: Diese leiblos gewordene Verkörperung ist nicht mehr der eigene Körper, den ich unmittelbar erleben und direkt willentlich

betätigen kann, eben weil er mein eigener Körperleib ist, sondern wie ein anderer Körper, irgendein anderer, der darin allen anderen Körpern gleicht, dass er wie diese außer meiner Macht steht. Wo sich der Lachende im ersten Anlauf dank der bestimmten Verkörperung mächtig vorkam, bricht im Umkehrreffekt nicht einmal eine bestimmte Ohnmacht hervor, sondern eine Verunsicherung durch bodenlose Unmacht. Woher ich meinen gleichsam besten Freund, eben Leib, ausgelacht habe, eben dahin kann ich ihn nicht mitnehmen. Der unmittelbare und direkte Zugang zu diesem einzigen Körper ist verloren. Nicht, als ob der Lachende dem Leibe nach einer Querschnittslähmung zum Opfer gefallen wäre, während sein äußeres Körperbewusstsein davon gänzlich unabhängig an Drähten hänge. Das wären schon wieder bestimmte Vorstellungen, mit denen die Phantasie arbeitend aus dem Lachen herauskäme: Wenn der Faden, sich überhaupt noch verhalten zu können, reißt, schwimmt die Vorstellung. Der nicht mehr Auslachende, sondern nun ins ungespielte Lachen Gefallene gibt die Antwort an seinen Körper ab. Was ihm den ersten Lachgang ermöglicht hat, hat ihm auch die Beine weggeschlagen, wodurch er nun nicht mehr zum Stehen kommt. Der derart Lachende kann sich nicht mehr fragen, ob er im Weiterflug auch noch darüber lachen oder im Fallen ins Weinen geraten soll. Zerrissen in die ihm wesentlichen Verhaltensrichtungen gibt er seine Antwort an seinen Anonymus ab.

Ein derart ungespieltes Lachen muss indessen nicht vom Auslachen seinen Ausgang nehmen. Der Betroffene kann anfangs auch in eine Vielfalt von Exzentren, die wie von außen an seinen Leibesmöglichkeiten ziehen, geraten. Diese Verkörperungen lösen dann aber in der Vorstellung für einander gegenläufige Körperbeherrschungen aus. Der relativ sichere Ausgangspunkt sind jetzt die Möglichkeiten des Leibes, der die Rollen gleichsam wie Kleider wechselt. Wer kennt die entsprechenden Vorführungen von Kindern nicht! Aber dieses Verwechslungsspiel gerät im ungespielten Lachen von Erwachsenen, die ihren Rollen nicht mehr gewachsen sind, obgleich sie mit ihnen bereits verwachsen schienen, außer Kontrolle. Wer im Ausgangslachen sicher die Kostüme zu wechseln schien, wird sozusagen zur Ablage verschiedener Marionetten, deren Drähte andere spielend und sich untereinander ausschließend für diesen Ausgangsleib ziehen. Aber auch hier reißt der, wenn man so will, Zeichentrickfilm, ehe die Vorstellung auf bestimmte Weise fortliefe. Die Vorstellung der Betroffenen schwimmt, wo der Wechsel der Kostüme schon längst nicht mehr der Leibesmöglichkeit entsprechen kann. Das Weiterlachen entgleitet in eine Art von Paralyse jeder möglichen Körperhaltung. Das Körperhaben hat plötzlich kein Gegengewicht mehr am Leibsein. Es ist nicht mehr in ihm situiert. Der Leib übergibt sich im Weiterlachen noch immer einer ruckartigen Bewegung nach

außen in die Welt, als wäre er nur noch ein Körper ohne innere Bindung. Aber diese ist er nicht. Die Bewegung läuft aus der Leere zurück und wieder hinaus, aber inzwischen längst anonym geworden wie ein Krampf. Das anfängliche Lachen des Leibes über die ihm äußeren Verkörperungsmöglichkeiten hat sich in der Markierung seiner Grenze zur Verkörperung eingeholt.

Wie auch immer das Lachen ausgelöst wird, es kommt in der Vorstellung des Betroffenen beim ungespielten Lachen zu einer Umkehrbewegung, die selber in der Vorstellung nicht mehr ausbuchstabiert wird, sondern verschwimmt. Der vorgestellte Perspektivenwechsel kommt in seiner Komik an die Grenze, nicht mehr als Positionswechsel ausgeführt werden zu können. Dem Spiel der Verspottung, das den Ausgangspunkt des Lachens bilden konnte, entspricht keine Rückführungsmöglichkeit mehr in ein entsprechendes Verhaltensspiel. Das Ausgangslachen, dem noch eine bestimmte Vorstellung eigen war, entgleitet dem Betroffenen verschwommen und wird vom Beobachter als eine anonym werdende Fortsetzung des Lachens angeschaut. Obgleich es für einen Beobachter schwer sein kann, den Umkehrpunkt aus dem Ausgangslachen in das anonyme Lachen zu erkennen, erscheint es doch zunächst noch immer als Lachen. Insofern steht der Gegensatz zum Weinen im Vordergrund, obwohl sich später beide in der Anonymität des Verhaltens annähern können.

Im Hinblick auf diese Phase des Weiterlachens respektive Weiterweins, nach einer jeweiligen Anfangsphase und vor einer klar anonym gewordenen Körperreaktion, schreibt Plessner plastisch:

Geöffnetheit, Unvermitteltheit, Eruptivität charakterisieren das Lachen, Verslossenheit, Vermitteltheit, Allmählichkeit das Weinen. Diese Charaktere sind nicht zufällig. Der Lachende ist zur Welt geöffnet. Im Bewusstsein der Abgehobenheit und Entbundenheit [...] sucht sich der Mensch mit anderen eins zu wissen. Volle Entfaltung des Lachens gedeiht nur in Gemeinschaft mit Mitlachenden. (Plessner 1982f, 368)

Der Einsatz des Beobachters als Mitlachender kann die Erstarrung des Lachenden in der Anonymität abfangen, indem er eine Mitwelt ins Spiel bringt, die aus der verschwommenen Verhaltenssituation wieder herausführt. Womöglich hatte der Mitlachende auch schon bereits das Ausgangslachen ins Weiterlachen ermutigt, was aber die Einladung dazu, das Weiterlachen vor der Erstarrung zu bewahren, nur umso deutlicher werden lässt.

Das ungespielte Weinen ist im Vergleich zum ungespielten Lachen die gegensätzliche Art, aus dem Gleichgewicht der Verkörperungs- und der Verleiblichungsrichtung zu geraten. Das Weinen erscheint in der Anschauung wie eine Rezentrierung, der keine Exzentrierung mehr die Waage hält. Die Verkörperung hält der Verleiblichung nicht mehr stand. Sie verschwindet allmählich in der

Bewegung des Leibes in sich hinein. Die Verleiblichung überwältigt. Dadurch geht zwar auch die Körperbeherrschung verloren, aber diesmal bricht nicht der Körper nach außen los, den Leib mitreißend, sondern umgekehrt der Leib fällt nach innen in sich hinein und zieht den Körper mit:

Wir werden weich. Hiermit ist der Zusammenhang des Nachlassens der Spannung mit dem Aufsteigen der Rührung gefasst. In dem Akt der inneren Kapitulation, der für das Weinen von zugleich auslösender und konstitutiver Bedeutung ist, vollzieht sich die Ablösung des Menschen aus der Situation normalen Verhaltens im Sinne seiner Vereinsamung. Ergriffen bezieht er sich mit diesem Akt in die anonyme ‚Antwort‘ seines Körpers mit ein. So schließt sich der Weinende gegen die Welt ab. (Plessner 1982f, 371)

Während zu viele Weltbezüge im Lachen zu einer Art von Über-Öffnung des Körpers führen, der der Leibessinn kaum mehr nachkommt, schwimmt im Weinen der Weltsinn überhaupt im Leibsein, das sich und die ihm korrespondierende Körperbeherrschung einschließt, verschließt, eine Art von Über-Schließung bewirkt. In beiden Phänomenen, wenngleich in umgekehrter Richtung, löst sich die Grenzfunktion des Selbst der Verhaltens- oder Spielbestimmung auf. Die Verschränkung, in der gewöhnlich eine Verkörperung und eine Verleiblichung aufeinander zulaufen, um eine eindeutig und einsinnig bestimmte oder spielerisch ambivalente, jedenfalls aufrechte Haltung zu ergeben, löst sich ins Zusammensacken nach innen oder in die Eruption nach außen auf. Im Vergleich mit der Kamera und im Hinblick auf diejenigen, die da lachen oder weinen, gesprochen: Weder in der Überbelichtung noch in der Unterbelichtung werden noch Schatten geworfen. Der selbstbestimmte oder spielende Blick schwimmt, sei es in den Tränen des Lachens, sei es in denen des Weinens, bis der kirre gelaufene, auf sein vegetatives Notsystem zurückgeworfene Körperleib, das Andere unserer selbst, die Chance zur Erlösung eröffnet oder in eine Wiederholung getrieben wird. Gerade weil sich der Weinende abschließt, ist er der Hilfe vor der Wiederholung bedürftiger als der Lachende. Zugleich ist dadurch aber auch die Hilfe schwieriger zu leisten, denn sie kann die Scham des Weinenden vor seinem Selbstverlust verletzen. Ist man nicht einfach selber mitbetroffen und fällt man nicht daher spontan ins Mitweinen, kann die Versicherung einer Mitwelt hier nur einen indirekten Weg gehen, der taktvoll dem indirekten Charakter des Weinens entsprechen sollte.

Das ungespielte Lachen und Weinen können zur Aussöhnung mit einem selbst führen. Man ist etwa einer Rolle, in die man sein Wesen gelegt hat, nicht gewachsen und längst mit einer anderen verwachsen. Der lebensgeschichtliche Horizont verengt sich. Aus der Unzahl von Möglichkeiten hat sich unwiderruflich eine in die Falten des Gesichtes eingeschrieben. Man wollte zum Beispiel seiner Liebe dichterischen oder musikalischen Ausdruck geben. Aber er ge-

winnt keine andere als erbärmliche Haltung, die niemandem imponiert, einem aber reichlich Mitleid beschert. Jede Lebensführung zwischen der *persona* und ihrer Individualisierung spielt mit den Möglichkeiten, deren erste Zuordnung in ihrer Realisierung zufällig gewesen sein mag, aber dann einen selbst unter- oder überfordert.

Die Wendungen auf einen selbst als das Unbestimmte, das komisch oder tragisch nicht zusammenpassen kann, bedürfen eines Mediums, in dem sie fortan spielerisch zu verknüpfen sind, ohne dass mit dem Medium selbst noch gespielt werden könnte. Das Spiel mit und hinter den Masken gerinnt exemplarisch in diesem Lachen oder in jenem Weinen zu den Zügen eines *Charakters*, der diesseits von bloßer Kontingenz und überwältigendem Schicksal entsteht. Er wird das Medium, in dem man Verkörperungen und Verleiblichungen spielerisch verschränken kann, da man nicht mit ihm spielt. Als ließen sich doch noch Verkörperungen, die dem eigenen Leib Ausdruck verschaffen, und Verleiblichungen, die auf eigene Weise wie ein Körper behandelt werden können, aufeinander einspielen, fällt in der Erlösung des Lachens und Weinens der eigene Körper an einen selber zurück.

Darin besteht die im Selbstverlust erlösende und für eine erneute Selbstgewinnung durch nichts zu ersetzende Wirkung des ungespielten Lachens sowohl als des ungespielten Weinens von Erwachsenen. Man erfährt seine je individuellen Grenzen an positiver und spielerischer Selbstbestimmung und toleriert sich als davon Unbestimmtes und auch nicht mehr Bestimmbares. Aber in der beiden Phänomenen eigenen Übergabe der Verhaltensantwort von der individualisierten Person an ihren Körperleib gibt es auch die Gefahr, sich darin, anders als selbst zu sein, zu verlieren, ohne zu einem anderen Selbstsein, das sich jenseits seiner Selbstbestimmung toleriert, nochmals aufbrechen zu können. Die Peripetie ins Lach- oder Wein-Verhalten mündet dann in eine Wiederholung des Selbstverlustes, in eine Repetition gar, die sich gekränkt, krankhaft und schließlich kränkend steigert und zum Zwang verfestigen kann.

Gerade in diesem Umschlag von der Unterbrechung eindeutig selbst- und spielbestimmten Verhaltens in ein zwanghaftes Wein- oder Lachverhalten kommen die organismischen Niveaus an Selbstorganisation wieder zum Vorschein, als die Medien nämlich, die menschliches Dasein ermöglichen. Was dort an Phänomenen im Vergleich zu Tieren, Pflanzen, anorganischen Körpern vorgestellt worden war, tritt dann als die dem spezifisch menschlichen Verhaltensspektrum immanente Grenze hervor, als deren Überschreitung wir uns angewöhnt haben, zunächst von psychosomatischen Störungen und zivilisatorischen Krankheiten zu reden. Wir sind aber nicht von vornherein auf diese Regression menschlichen Verhaltens als eines Lebewesens festgelegt, obgleich

es wichtig zu vermerken ist, dass die Philosophische Anthropologie auch in dieser Richtung einen Zugang eröffnet. Ich komme darauf im nächsten Abschnitt unter dem Titel des Unbedingtwerdens bedingter Süchte und Leidenschaften zurück. Zunächst möchte ich jedoch die Möglichkeit zum souverän werdenden Ausgang des Lachens und Weinens vergegenwärtigen.

11.11 Das Lächeln der Souveränität

Plessner schließt den Reigen der auf die Verhaltensgrenze bezogenen Phänomene mit dem des Lächelns ab, das es stärker und weiter verbreitet als Lachen und Weinen in allen menschlichen Kulturen gibt und für das ebenfalls eine angeborene Disposition an Mimik aufgewiesen werden kann (Eibl-Eibesfeldt 1995, 53, 59, 193f., 266, 282, 448, 542, 596f.). Das Lächeln erfährt in vielen Gesellschaften eine besondere Kultivierung, die nicht nur – wie schon beim Lachen und Weinen – an angeborene Verhaltensmechanismen anschließt, sondern mit dem präventiven Abfangen der anonym werdenden Verhaltensphase im Lachen und Weinen zusammenzuhängen scheint. Im Folgenden handelt es sich nicht um die Besprechung aller möglichen Arten des Lächelns, wie sie empirisch vorkommen können, sondern um allein dasjenige Phänomen des Lächelns, das im Kontext ungespielten Lachens und Weinens steht. Erst wenn man diese anthropologisch-phänomenologische Situierung des spezifisch personalen Lächelns verstanden hat, sieht man seine kulturhistorisch besonderen Instrumentierungen, Übertragungen, Stilisierungen und Vermeidungen als Möglichkeiten, mit ihm umzugehen, es zu gestalten.

Plessner nennt das Phänomen des Lächelns den „Spiegel“ und die „Mimik der menschlichen Position“, deren Vieldeutigkeit der Vieldeutigkeit des Schweigens „äquivok“ sei (Plessner 1982a, 429, 431). Wir setzen also mit diesem Lächeln den Phänomenreigen fort, der vom sprachlich artikulierbaren Perspektivenwechsel zurückführt in die Grenzen des Positionswechsels für den Körperleib. Lachend und weinend ist der Mensch „das Opfer seiner exzentrischen Höhe, lächelnd gibt er ihr Ausdruck“, indem er in diesem Ausdruck Abstand zum Ausdruck wahr, ohne sich sprachlich festzulegen: Im Lächeln herrscht

ein Gleichgewicht zur eigenen Gebärde, die damit Maskenfunktion annehmen kann, mit der Zärtlichkeit wie Aggressivität, Geöffnetheit wie Verschlussenheit gleichermaßen zum Ausdruck kommen. Wie von selbst gleitet das Lächeln aus dem Bereich der unwillkürlichen mimischen Gebärde in den der abgewogenen Geste über, die unergründlich wirken kann, weil sie alles und nichts sagt. So bewahrt der Mensch seine Distanz zu sich und zur Welt und vermag sie, mit ihr spielend, zu zeigen. (Plessner 1983e, 208f.)

Die Potentialfülle menschlichen Daseins, zwischen Positionen und Perspektiven wechseln und diese verschränken zu können, kann auf einmal, nämlich auf der Grenze „zwischen natürlicher Gebärde und andeutender Geste fließend“, eben im Lächeln, zum Ausdruck kommen: „Natur wird – Kunst. Die spontane Symbolik des Leibes wird zur Allegorie“ (Plessner 1982a, 427). Im Augenblick der größten Vieldeutigkeit des Lächelns zeigt sich die Unergründlichkeit der Potentialfülle, die wir im nächsten Moment schon wieder zu einer Bestimmung in Anspruch nehmen.

Im dem besonderen Lächeln der Souveränität ist es so, als hätten wir die Erfahrung der eigenen Unbestimmtheit angenommen und als gäben wir ihr in ihrer ganzen Vieldeutigkeit nun auch für andere Ausdruck, aber so, dass wir weder ihr Opfer noch ihr Täter sein wollen. Der Freiheitsgrund, die eigene Unbestimmtheit, wird bejaht, da man die Grenzen der eigenen Verhaltensbestimmung im Lachen und Weinen erfahren hat. Das Spiel kann nicht mehr ganz von neuem beginnen, als wären wir noch auf die früheren Formen der Selbstbestimmung festgelegt. Insofern kann es nicht nur erneut, sondern sogar freier als zuvor anfangen. Diese Freiheit zur eigenen Unbestimmtheit könnte, muss aber nicht die Interaktion mit anderen stören. Sie könnte eine Einladung zu gemeinsam neuer Bestimmung mit Anderen aus Offenheit sein. Ob sie angenommen werden wird, hängt von Anderen ab, ob diese nur ihre eigene Selbstbestimmung als die Fremdbestimmung anderer verstehen können oder inzwischen auch ihre Unbestimmtheit als eine eigene Unbestimmtheit affirmieren. Auf dieses Problem werde ich anhand der Balance zwischen den Formen der Vergemeinschaftung und der Vergesellschaftung der Person im 12. Kapitel zurückkommen. Dortige Ungleichgewichte können zur Entleerung, Vermeidung oder Instrumentierung des Lächelns führen, um nicht das Gesicht zu verlieren. Gleichwohl könnte es der geschichtliche Ausgleich zwischen Gemeinschaftsbindungen und gesellschaftlichen Emanzipationen der Individualisierung ermöglichen, ihre Allegorie in einer gleichsam stetig mitlaufenden Möglichkeit zum Lächeln auszubilden und zu bewahren.

11.12 Das Allzumenschliche bedingter Süchte und Leidenschaften: die Individualisierung der Person exemplarisch genommen

Keiner kann die soziokulturelle Elementarrolle genauso spielen, wie sie ein anderer spielt. Dies wird auch nicht in der Symbolpraktik der *Eigennamen* erwartet, selbst dann nicht, wenn uns als Außenstehenden die betreffende Kultur

in höchstem Maße ritualisiert vorkommt. Die Ausübung der Rolle, etwa als erster Sohn ein Familienerbe als künftiger Vater anzutreten, hat für alle, die sie erwarten, einen gewissen Spielraum. Die nachwachsenden Organismen sind bisher schon genetisch betrachtet verschieden, sieht man von den relativ seltenen eineiigen Zwillingen ab. Und die Wechselläufe des Lebens von Individuen gleichen sich auch dann nur begrenzt, wenn sie soziokulturell unter vergleichbaren Bedingungen stattfinden, begrenzt durch äußere Zufälle in bestimmten Situationen oder durch spontane Unterschiede im Antwortverhalten der einzelnen Menschen. Wenn man sich nicht länger bei solchen Unterschieden innerhalb des Doppelgängertums eines jeden aufhalten will, die mehr oder minder im Spielraum der Rolle für alle Beteiligten liegen, stößt man auf derart besondere „Talente“ oder „Behinderungen“, die – gemessen am allgemein akzeptierten Spielraum der Rolle – womöglich grundsätzlich deren Ausübung in Frage stellen oder einer anderen Rolle bedürfen, etwa der, Mönch oder Hofnarr, Avantgardistin oder Berufsrevolutionärin werden zu können, um auf in der Literatur bekannte Beispiele anzuspielden. Hier soll im Folgenden das Problem der Individualisierung einer Person, wie es in dem anthropologischen Doppelgängertum von jedem mit sich selbst gestellt ist, an in der Gegenwartsphilosophie wenig prominenten Beispielen behandelt werden, nämlich an dem der Süchte und an dem der Leidenschaften von Menschen.

Es mag zunächst etwas Befremdliches haben, die Spezifik des Menschen *auch* darin zu sehen, ihn als ein Suchtwesen und als ein passioniertes Wesen anzusprechen. Indessen liegt dies nicht nur in der Logik des Zuganges, die Differenz zwischen Körperhaben und Leibsein zu entfalten und die damit möglichen Schwächen oder Stärken der personalen Konstitution auch als Chancen und nicht von vornherein nur als bedrohliche Abweichungen von der Rolle wahrzunehmen. Diese Einschätzung ist auch empirisch zutreffend. Wir kennen keine Tiersozietät, in der es auch um die *Kultivierung* von Süchten und Leidenschaften derart ginge, dass in ihr exzentrisch die Individualisierung gepflegt werden würde. Wer – wie Tiere – sich als Zentrum seines Ausdruckes und Erlebens nicht selbst von woanders her zum Problem wird, kann zwar physische Abhängigkeiten, hormonale Brunstperioden und sensomotorische Aggressionen haben, die auch spontan individueller Natur sein mögen, nicht aber so viel Interesse und Energie wie Menschen darauf verwenden, Süchte oder Leidenschaften – im Anschluss an die lange Spielperiode der erotisch überformten Jugend und geschützt von der soziokulturellen Tradition an Positionierungsmöglichkeiten – für die Individualisierung der Person zu kultivieren. Im interkulturellen Vergleich der menschlichen Sozietäten ist auffallend, dass in allen von ihnen, zumindest außeralltäglich, oft aber auch in der Form ganzer Subkul-

turen, Süchte oder Leidenschaften gepflegt werden, obgleich ihre gesamt-kulturelle Stellung schwankt oder strittig bleibt.

Insofern in der westlichen Modernisierung ein rational kalkulierendes Selbstverständnis die Oberhand gewonnen hat, galten Süchte oder Leidenschaften als etwas, das der Selbstbeherrschung zu unterwerfen war, als wäre es *per se* etwas Irrationales, welches den Menschen zerstört. Diese dualistische Aufteilung ist indessen keine kulturgeschichtliche Selbstverständlichkeit. Andere Kulturen hatten und haben ein hohes Maß darin erreicht, den Umgang mit Süchten oder Leidenschaften als das Leben intensivierend zu gestalten, ohne den *point of no return* zu verfehlen, an dem die kulturelle Bedingung des Genusses von Süchten oder Leidenschaften entgleitet, vor allem und zuerst dem Individuum selber entgleitet, das häufig mit diesem Genuss seine Individualität im Unterschied zu seiner *persona* verbindet, um sich schließlich in unbedingt werdende Süchte oder Leidenschaften zu verkehren. Statt der kultivierten Bedingung von Süchten und Leidenschaften nachzugehen, haben wir – zumal in Deutschland – häufig eine dualistische Schere anzutreffen. Einerseits werden Süchte und Leidenschaften aus der offiziell vorherrschenden Kultur weitgehend ausgeschlossen, wodurch sie sich andererseits leicht ins Unbedingte verkehren und in zwielichtig kommerzialisierten Subkulturen landen können.

Süchten oder Leidenschaften nachzugehen ist nur *allzumenschlich*, denn sie versprechen und gewähren bedingt auch den Genuss des Außeralltäglichen. Plessner unterscheidet das Allzumenschliche vom *Unmenschlichen*, indem er das erstere als dasjenige Außeralltägliche („Außergewöhnliche“) im Alltäglichen versteht, das den Alltag steigert, ohne ihn zu zerstören, wobei es aber Grenzfälle der individuellen Selbstzerstörung geben kann. Demgegenüber ist das Unmenschliche eine außeralltägliche Zerstörung, die sich „nur gegen andere“, „gegen alles, was wehrlos ist: Tiere, Kinder, Gefangene, Wesen, die ihre Ohnmacht empfinden können“ (Plessner 1983a, 335), richtet. Dies schließt nicht aus, dass unmenschliches Tun kompensatorisch seinen alltäglichen Rückzugsort hat, dieser ist dann jedoch der außergewöhnlichen Aufgabe oder Funktion klar untergeordnet, wie etwa in der „Banalität des Bösen“ (Hannah Arendt).

Dem Außeralltäglichen begegnen wir zunächst im Lachen und Weinen, und solange diese sich spielen lassen, verselbständigt sich das außeralltägliche Erlebnis auch nicht gegenüber dem Allerweltstag, sondern verlebendigt ihn. Treten Lachen oder Weinen jedoch ungespielt auf, steht mit ihnen als außeralltäglichen Ereignissen mehr als die außergewöhnliche Erweiterung des Alltages auf dem Spiel. Allerdings ist die Begegnung des Außeralltäglichen im ungespielten Lachen oder Weinen nicht entwickelbar, nicht stabilisierbar. Das Alltägliche umfasst die Kompetenzen, eine soziokulturell elementare Rolle ausüben zu

können, und den Spielraum, mit ihr als dem Vertrauten und dem dazu Unvertrauten umgehen zu können. Das Außeralltägliche führt, im Kontrast zur Bestimmbarkeit, dem Bedingungsgefüge und dem endlichen Charakter des Alltags, ins Unbestimmte, Unbedingte und Unendliche, kurz also: ins Absolute.

Natürlich greifen Süchte oder Leidenschaften an affektive Kopplungen zwischen der Sensorik und Motorik des mit der Umwelt interagierenden Organismus an. Insoweit gibt es „Süchte“ oder „Leidenschaften“ gerade unter unseren Haussäugetern, die sie sich unter dem Schutze des Hauses – als Produkt der Domestikation – auch leisten können. Aber kulturell läuft in Süchten oder Leidenschaften etwas anderes mit, die Sucht nach der Begegnung mit dem Absoluten oder das Leiden am Alltäglichen, welches sich ein Un-, eine Negation des Bedingten, Bestimmten und Endlichen schafft. Wir kommen hier auf das Problem des menschlichen Spieles, die Freiheit als Bindungslosigkeit, die Abenteuer und Gefahr ist, zurück und dem als umgekehrtes Extrem die Bindungssucht, die Feier des Gebundenseins, entspricht. Dieses Problem des Ausgleiches haben Tiere nicht, die aus ihrer Mitte heraus in diese hineinleben, also nicht sich selbst als den Bruch zwischen Bestimmung und Unbestimmung erleben. „Ihre Individualität setzt sich für sie selber nicht ab, auch wenn sie sich ihrem Sozialverband bemerkbar macht. Das Leittier weiß sich zu behaupten und wird respektiert“ (Plessner 1983b, 341). Tieren erschließt sich nicht die Kultivierung der Sucht oder Leidenschaft als Individualisierungsmöglichkeit der Person, weil sie sich selbst nicht als Doppelgänger vorkommen und für ihr Leben die ganze Differenz zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem nicht brauchen.

Die Vitalität des Menschen ist, verglichen mit der tierischen, gebrochen, weil er sich in jeder Situation realisieren muss: hier bin ich, dort ist der andere. Gebrochenheit besagt aber nicht nur Dämpfung der Antriebskraft, sondern ebenso sehr die Chance ihrer Umformung. Weil die Strukturierung des menschlichen Umfeldes deutlich charakterisierte und voneinander isolierte Zentren der Initiative und des Interesses schafft, die einander streng reziprok und spiegelbildlich zugeordnet sind, weshalb ein jeder jedem gleich, das heißt kraft dieser Gleichheit als der andere ihm entgegentritt und unzugänglich ist, lässt sie sich nicht ohne Bruch und Transformation mit seinen vitalen Bedürfnissen in Einklang bringen. So wird man mit Freud sagen, dieser Jedermann stehe in der Versagung vor der Alternative zwischen Neurose und Sublimierung. Nicht nur das erotische Klima der Schnitzler-Zeit, nicht nur die puritanische Verdrängerkultur der Angelsachsen – keine Gesellschaft menschlicher Prägung passt zur Triebausstattung ihrer Träger.“ (Plessner 1983j, 332).

Die Gemeinsamkeit von Süchten und Leidenschaften besteht darin, dass in ihnen die Erfahrung des ungespielten Weinens oder des ungespielten Lachens anders zu machen erkundet und damit fortsetzbar wird. Diese – bereits gemachte oder erst befürchtete bzw. erwünschte – Erfahrung muss dazu ins Spielbare

gezogen werden, was nicht ohne ein – vergleichsweise – wagemutiges Experiment geht, im Kontrast zu der anerkannten Eingespieltheit von Individuum und Person, dem üblichen Doppelgängertum. Die Begegnung mit dem Außeralltäglichen möge in ihnen, den Süchten oder Leidenschaften, nicht zur ungespielten Verhaltensgrenze überhaupt geraten, sondern anders als durch ungespieltes Weinen oder Lachen besetzt werden können, wodurch sich die Grenzen des Verhaltens künstlich (für andere), aber dem Naturell des Individuums (für den Betroffenen) gemäß verschieben würden. Es dreht sich in ihnen also zunächst, solange sie bedingbar erscheinen, um eine andere Auslebung des Kategorischen Konjunktivs als die soziokulturell übliche, um eine individuell andere Besetzung der Unterscheidung von Alltäglichem und Außeralltäglichem.

11.13 Das spielerische Einholen des Weinens in der Sucht und des Lachens in der Leidenschaft

In Süchten oder Leidenschaften wird der Versuch unternommen, die Verhaltensgrenzen am Ungespielten in den Spielkreis des menschlichen Verhaltens einzuholen, und zwar so, als ob das – dem jeweiligen Individuum – Unbedingte nur ein Außeralltägliches wäre, dessen Unterscheidung vom Alltäglichem man selber bedingen kann. Man hält diese Unterscheidung nicht mehr für die Personenrolle vorgegeben, sondern als dem Individuum aufgegeben. Auf beiden Wegen, dem der Süchte oder dem der Leidenschaften, wird in dem Sinne das ungespielte Weinen respektive das ungespielte Lachen fortgesetzt, dass man sich dem Körperleib überlässt, diesen stellvertretend für die Person antworten lässt, als ob dadurch in ihm die Individualität zum Vorschein käme. Indessen ist diese Übergabe der Verhaltensantwort an den eigenen Körperleib nicht mehr ungespielt, denn er wird im Fall der Süchte zuvor sensomotorisch manipuliert oder im Falle der Leidenschaften affektiv fixiert. Es tritt mithin nicht einfach ungekünstelt das wahre Naturell des Individuums hervor, sondern dasjenige Naturell, das künstlich erspielt aus dem Konflikt des Doppelgängertums heraus als solches gelten soll.

Der Unterschied zwischen Süchten und Leidenschaften erscheint zunächst als der folgende, von der historischen Eingespieltheit des Doppelgängertums aus betrachtet:

Eingedenk des physiologischen Zusammenhanges, den man zumindest anfangs nicht in Gang setzen muss, sondern umgehen kann, haben Süchte, Hörigkeiten, Rauschverlangen, also *Phänomene der Gruppe A*, wie wir sie nennen können, diese Eigenart, den Wechsel vom Alltäglichem ins Außeralltägliche sensomotorisch zu befördern und die Rückkehr aus dem Außeralltäglichen ins

Alltägliche durch sensomotorische Fixierung aufzuhalten. Das Außeralltägliche wird so gegenüber dem Alltäglichen privilegiert. Es wird in der Sucht gesucht, im Rausch erhört, in der Vorstellung erträumt, in der Halluzination erlebt, unter Umgehung der Eingespieltheit der Organisationsform auf seine Positionsform, derjenigen Eingespieltheit also, die üblicherweise durch das erlernte Bewusstsein aktualisiert wird. Diese Umgehung der Einspielung kann durch Fetischbildung, die affektive Konditionierung des Bewusstseins im sensomotorischen Verhalten, oder durch passende Pharmaka, die gelernte sensomotorische Kopplungen außer Kraft setzen, erreicht werden. Beides geht, da die Freiheit und Gefahr der Zuordnung zwischen sensorischen und motorischen Gestalten im Bewusstsein besteht, das physisch an die Plastizität und elektrochemische Erregungsverarbeitung eines entsprechenden Gehirnes gebunden ist.

Die Phänomene der Gruppe A, der Süchte im weitesten Sinne, kultivieren das, was vom Standpunkt der soziokulturell erwarteten Rollenausübung als Schwäche des Individuums erscheint. Die Rollenkompetenzen eines angemessenen Selbstausdruckes, Handelns und Sprechens werden – zunächst zeit- und bedingungsweise – sensomotorisch unterlaufen. Die Verkörperungsleistung des Maskenträgers tritt in dem Maße zurück, als der Spieler sich seiner anfangs selbstbestimmten und daher als frei erlebten Verleiblichung überlässt. Insofern wird in den Suchtphänomenen das ungespielte Weinen ins Verhaltensspiel gezogen. In ihnen wird die rollenrelative Schwäche als die Spezifik des Menschlichen gepflegt, in der die jeweilige Individualität zur Erscheinung kommen und gleichsam im Namen der Abhängigkeit des menschlichen Daseins im Ganzen um Sympathie werben kann. Die Suchtphänomene erscheinen als eine Unterschreitung der soziokulturell eingeübten Rolle, der ihr gemäßen Erwartungen, mit dem Appell, zunächst die Individualität der Bedingtheit zu respektieren, schließlich womöglich im Angesicht des Sinnverlustes im Ganzen das Gebundensein der menschlichen Existenz überhaupt zu würdigen und den Spielraum des Doppelgängertums entsprechend zu ändern.

Demgegenüber schließen die Phänomene des Leidenschaftlichen, sagen wir also kurz der *Gruppe B*, an das ungespielte Lachen an.⁵ Die Individualisierung der Person wird nun nicht an die Unterschreitung, sondern an die Überschreitung der Rollenerwartungen geknüpft. Es geht nicht wie bei den Süchten um Rücklauf auf die sensomotorische Abhängigkeit des eigenen Körperleibes, sondern um Vorlauf in ein dazu exzentrisches Verhaltenszentrum, dessen irreal

5 Zu einer weniger dramatischen und dem Alltag näher stehenden Interpretation der Stellung der Leidenschaften bei Plessner im Hinblick auf die heutige Diskussion von Vermögen siehe Sydow 2013.

Antizipation realisiert werden soll. Das Irreale des Individuums, sein unausdrückbarer Rest an Unvertretbarkeit und unteilbarer Einzigartigkeit, soll nicht hinter der Maske verborgen, sondern in und vor ihr ausgespielt werden. Das leidenschaftliche Überborden kommt durch Bindung an Anderes (eine Andere, einen Anderen) zustande, wobei die Teilhabe an dieser nach außen gerichteten Bindung ins Unbedingte zu wachsen scheint. Sie wird imperativisch, wo sie nur konjunktivisch hätte sein können.

Zieht der Süchtige seine Selbstbestimmung zunächst ins Private hinter die Maske zurück, um sie sodann langsam durchschimmern und durchsickern zu lassen, beansprucht der Leidenschaftliche für die öffentliche Person selber seine Selbstbestimmung. Er mobilisiert unglaublich imposante, aus den ständigen Ambivalenzen entschieden herausführende Kräfte, wenngleich diese rückwirkend andere Leiber nicht minder als seinen eigenen Körperleib überfordern, eben Leiden schaffen können. Ihm geht es nicht um den Appell ans Mitleid und die Wertschätzung der Bedingtheit, sondern ums Mitreißen der Mitwelt ins Absolute, den Strudel und Schlund außergewöhnlich lebendiger Bewegtheit dahin, „zu lieben bis Vernunft verbrennt“ (L. Aragon).

Solange Süchte oder Leidenschaften bedingt werden können, sowohl vom betroffenen Individuum her als auch im soziokulturellen Milieu, werden sie Anlass geben, an der Schwelle ihrer Unbedingtheit in die Souveränitätsfrage zurückzuführen, die uns als Lächeln begegnet war. Sie treten damit nicht an die Stelle der Ungespieltheit des Lachens und Weinens, die damit vernehmbare Verhaltensgrenzen bleiben, also nicht überspielt werden. Ob Sucht oder Leidenschaft, ob Unterschreitung oder Überschreitung der Personenrolle, beide Individualisierungsvarianten unterscheiden sich von der Möglichkeit, die Individualität einfach in die Person fallen zu lassen, und zwar weder aus Stärke noch aus Schwäche, sozusagen um den Preis, keine Außergewöhnlichkeit in der Lebensführung zustande bringen zu können als diejenige, die die Rolle ohnehin vorschreibt.

11.14 Unmenschliches jenseits von Lachen und Weinen: Das Unbedingtwerden der *personae*, Süchte oder Leidenschaften

Die Phänomene des ungespielten Lachens oder Weinens sind nicht entwickelbar. Sie haben keine Steigerungsform, sondern sind hier und jetzt für die von ihnen betroffene Person absolut. Sie bilden keinen sicheren Grund für das menschliche Verhalten, aber sie begrenzen die Lebbarkeit der Individualisie-

zung der *persona* (der Elementarrolle), *hic et nunc*. Zwischen diesem Lachen und Weinen ist das Spektrum der menschlichen Phänomene entfaltbar als das Spiel mit und in positiven Bestimmungen, die je nach dem Medium wechseln. In dem ungespielten Lachen oder Weinen begegnet der Betroffene seiner Unbestimmtheit, insofern sie sich seiner spielerisch positiven Selbstbestimmung gerade entzieht. Lachen und Weinen markieren die Extreme eines Spektrums, innerhalb dessen das Unbestimmte der Persönlichkeit von ihr selbst nicht fixiert werden kann, sondern als Ermöglichung ihres spielerischen Wechsels zwischen verschiedenen Haltungen betätigt wird. Erst im Lachen oder Weinen selber gerät die Persönlichkeit in eine körperleibliche Lage, in der sie das nicht durch sie selbst Bedingte, ihr Unbedingtes, als die Ermöglichung all ihrer Varianten, etwas von sich aus bedingen zu können, erfährt. Sie fällt wirklich in die Frage nach der Grenze, sich ihrer selbst bemächtigen zu können. Ob Süchte oder Leidenschaften, in beiden Phänomenreihen wird, solange sie bedingt werden können, der Versuch unternommen, die zunächst erfahrenen Verhaltensgrenzen doch noch durch Individualisierung gegenüber der Person ins Verhaltensspiel einholen zu können, ohne die Ungespieltheit des Weinens und Lachens abschaffen zu wollen.

Nun ist der souveräne Umgang mit dieser Grenzerfahrung, wie er in der Allegorie des Lächelns anhebt, nicht jedermanns Sache. Viele geraten lange nicht ins ungespielte Weinen oder Lachen, und wenn, dann ist es schwer, souverän damit umzugehen, weil es – gemessen an positiver Selbstbestimmung – als Schwäche erscheint, seiner eigenen Unergründlichkeit, dem *individuum inefabile*, zu begegnen, es respektieren, schätzen und sich mit ihm versöhnen zu lernen. Dies gilt umso mehr in Kulturen, die aus geschichtlichen Gründen alle Aufmerksamkeit auf Haltungen der positiven Selbstbestimmung lenken, und in Gesellschaften, deren Rollen solche Haltungen erfordern. Welche Phänomene entstehen in der Fortsetzung des bislang entworfenen Reigens, wenn die Situationen des ungespielten Weinens oder Lachens zu spät eintreten oder ohne außeralltägliche Besinnung auf die Individualität übergangen werden?

Der damit gegebene Mangel daran, seine Verhaltensmöglichkeiten in der Individualisierung der Rolle selber begrenzen zu können, bedeutet ein Defizit darin, sein eigenes Maß, seinen Charakter, zu finden. Man ist einerseits dazu verleitet, dieses Defizit durch die bloße Übernahme soziokulturell anerkannter Verhaltensmuster ausgleichen zu wollen. Eine erste Variante scheint also in der Überidentifikation mit einer der verfügbaren *personae* soziokultureller Rollen zu bestehen, deren vorgegebene Autorisierung der Rolleninhaber an die Stelle einer individuellen Selbstbegrenzung seiner Autorität rückt. Nennen wir diese Variante den Fall I, in dem der Betroffene seine Individualisierung darin flieht,

womöglich am Anfang nur vor sich herschiebt, dass er seine Rolle auf unbedingte Weise ausübt, wodurch sich die *persona* verselbständigen kann.

Andererseits kann nicht jeder seine eigene Individualisierung des Rollenverhaltens zugunsten einer Fremdautorisierung zurückstellen. Die Selbstautorisierung greift in diesem zweiten Falle gegen etablierte Rollenmuster bei dem an, was als die Bedingung der individuellen Abweichung erscheint. Als Bedingungen der Abweichung des Spielers von seiner Rolle können, wie wir gesehen haben, exemplarisch bestimmte Süchte (Phänomengruppe A) oder Leidenschaften (Phänomengruppe B) gelten, die ihn im Falle einer Sucht zur Unterschreitung und im Falle einer Leidenschaft zur Überschreitung des Rollenmusters motivieren, „Unter“ und „Über“ von den Rollenerwartungen der anderen her betrachtet. Soziokulturell gesehen kommen die Abweichungsbedingungen Faktoren der Variation einer Rolle gleich, und im Hinblick auf den Rollenspieler sind sie Bedingungen seiner Individualisierung der Rolle, Träger zu sein. Insofern die Individualisierung dank ihrer Bedingtheit mit der Rollenausübung verträglich bleibt, erscheint sie im soziokulturellen Milieu als tolerierbar oder sogar als positiv zu bewertendes Phänomen, ansonsten als negativ. Jetzt geht es um Phänomene, in denen die individuelle Abweichung nicht mehr negativ bewertet und entsprechend eingegrenzt, sondern vom Träger positiv ins Unbedingte entgrenzt wird. Die bisher durch eine bestimmte Sucht oder Leidenschaft errungene Selbstbestimmung wird, je abweichender sie erscheint, desto stärker auf das Unbestimmte der eigenen Persönlichkeit übertragen. Die vormalige Bedingung der Individualisierung, eine bestimmte Sucht oder Leidenschaft, wird inzwischen zum Unbedingten der Persönlichkeit. Das zuvor nur allzumenschliche, weil wechselseitige Bedingungsverhältnis, die Rolle individualisieren und das Individuelle verkörpern zu müssen, wird jetzt zugunsten des süchtig oder leidenschaftlich Unbedingten aufgelöst.

Ob nun durch Flucht in die unbedingte Fremd- oder in die unbedingte Selbstautorisierung, beide Versuchsrichtungen einer Individualisierung misslingen dadurch, dass sie das Unbestimmte der Persönlichkeit so besetzen, als ob es sich um eine positive Selbstbestimmung handeln könnte. Als ob alles an ihr selber bestimmbar wäre, wird es entweder dem (von der Rolle) geborgten Selbst oder dem (durch Sucht oder Leidenschaft) zugefallenem Selbst unterwerfen. Muster, die nur unter bestimmten Bedingungen Bedeutung haben und Sinn machen, erlangen so den Status des Unbedingten der Persönlichkeit. Die Okkupation des der Persönlichkeit Absoluten, ihres Unbestimmten und Unbedingten, durch das von ihr zu Bestimmende und zu Bedingende macht sie selbst grenzenlos. Sie findet nicht die ihrer Individualität angemessene Selbstbegrenzung, sondern steigert die übernommene Fremdautorisierung respektive die

dagegen gerichtete Selbstermächtigung ins Unbedingte hinein. Der positionale Anspruch auf Unendliches setzt in der Konsequenz auf entweder Alles oder Nichts, bis er faktisch an den endlichen Bedingungen der Lebensführung in die Schranken verwiesen wird.

Dieser Schritt in die Maßlosigkeit der Individualisierung ermöglicht eine – obgleich nicht intendierte – Verkehrung des Verhaltens ins Unmenschliche. Das Potential der Verkehrung ins Unmenschliche beginnt nicht *zwischen* Lachen und Weinen, sondern *jenseits* von Lachen und Weinen durch Überschreitung der diesen ungespielten Phänomenen eigenen Erfahrung einer absoluten Grenze von Lebbarkeit. Der Effekt des Unmenschlichen wird in der „Bedrohung seines [des Menschen: HPK] leiblichen, seelischen, geistigen Lebens“, anderer sowohl als auch des eigenen Lebens, anschaulich: „Dann sieht er sich dem Tode gegenüber“ (Plessner 1982f, 365). Bevor dieser Effekt eintritt, das Kind gleichsam schon in den Brunnen fällt, ist erst das Potential zu einer derartigen Verkehrung aufzuzeigen.

Diesem Verkehrungspotential soll im Folgenden anhand des Unbedingtwerdens nachgegangen werden, nämlich für Fall I anhand des Unbedingtwerdens der Selbstauflösung des Individuums in seine Rolle und für Fall II anhand des Unbedingtwerdens einer Sucht oder Leidenschaft. Wir haben früher gesehen, dass die soziokulturelle Elementarrolle zu erlernen heißt, in und mit ihr als Individuum spielen zu können. Insofern man in ihr spielt, identifiziert sich das Individuum mit ihr. Insofern man mit ihr spielt, hat das Individuum Abstand von ihr. Der Wechsel zwischen beiden Lagen, mit einer Rolle und in ihr zu spielen, ist allzumenschlich, wenn er außeralltäglich und alltäglich praktiziert werden kann. Die Blockierung dieses Wechsels unterbricht den Prozess, die Individualisierung an der *persona* und die Rolle am *individuum* zu begrenzen. Statt das Unbedingte in dem Prozess des Wechsels zwischen beiden Lagen zu belassen, wird es im Fall I zu der unbedingten Art und Weise, in der sich das Individuum seiner Rolle opfert, oder im Fall II zu der unbedingten Art und Weise, in der sich das Individuum von seiner Rolle emanzipiert. An die Stelle des unbedingten Zusammenspiels zwischen Individuum und Person tritt im Fall I die unbedingte Verselbständigung der Person und im Fall II die unbedingte Verselbständigung des Individuums als einer Sucht oder Leidenschaft.

Plessner warnt vor einer Verwechslung des „Allzumenschlichen“ mit dem „Unmenschlichen“. Der inflationäre Gebrauch der Redeweise vom Unmenschlichen könnte, so sehr er nach den Erfahrungen im 20. Jahrhundert und insbesondere in Deutschland verständlich ist, einer neuen ideologischen Selbstermächtigung zum experimentellen „Umbau der Gesellschaft aufgrund einer bis ins Biologische reichenden Umkonstruktion des Menschen“, diesmal etwa

durch Gentechnologien, Transplantationsmedizin und die „Biochemie der Psychopharmaka“, Tür und Tor öffnen (Plessner 1983a, 329–332, 336). Statt sich „dem Gefühl der unausgleichbaren Spannung zwischen Freiheit und Ohnmacht“ zu stellen, erfolge eine „fatale Erhebung der Misanthropie zum Rang einer Ideologie“ (Plessner 1983n, 105, 108). In der Fehlverallgemeinerung von Enttäuschungen zur allgemeinen Menschenverachtung „gibt sich der Misanthrop nicht nur der Mitwelt, sondern sogar sich selbst gegenüber eine überlegene Stellung, das Bewusstsein des Triumphs trotz aller seiner Niederlagen und zugleich eine Entschuldigung für das Versagen“ (ebd., 107f.). Dieser attraktive und bequeme „Mechanismus der Misanthropie“ avanciere aber erst im Kontext der „Vermassung“, der wachsenden gesellschaftlichen „Organisation“, der „Verwissenschaftlichung des Lebens“ und der „Glaubenslosigkeit“ zur „öffentlichen Ideologie“, die sich selbst erfüllt:

So wie der Mensch sich sieht, wird er; darin besteht seine Freiheit, an der er festzuhalten hat, um Mensch zu sein. Wissen wir die Objektivierung unserer selbst nicht mit der Scheu vor dem Unerkennbaren unseres Wesens in Grenzen zu halten, so werden wir unsere Freiheit aufgeben, und die Verfügungsgewalt über uns selbst wird unser Tod sein. (Ebd., 110, 115f.)

Im Unterschied zu den allzumenschlichen Formen der „Menschenjagd und Menschenerniedrigung“, die aus der Schwäche und Stärke eben ungleichgewichtiger, insofern schon immer machtverhaltener Personalisierungen hervorgehen können, gilt Plessner das Unmenschliche als das negative Pendant seiner Auffassung von Souveränität, d. h. als die Negation der Freiheit im Verhältnis zur eigenen Unbestimmtheit. Diese ambivalente Unbestimmtheit entzieht sich analytischen Unterscheidungen, insofern diese schon immer einer Selbstbestimmung dienen, und korrespondiert eher mit einer gelassenen *Entsicherung* des Selbstes, damit ihm kein Schuss zum Gnadenschuss werde.

Sehen wir etwas genauer auf die Fallgruppe 1. Wer (wie Kinder bestimmten Alters und entsprechend kindisch gebliebene Erwachsene) nicht umhinkommt, die sensomotorisch frühe Krafterfahrung von Schwäche und Stärke auf die eigene Unbestimmtheit anzuwenden, um sich selbst bestimmen zu können, kommt sich seiner Unbestimmtheit gegenüber ohnmächtig vor. Wer zu schwach ist, mit seiner eigenen Unbestimmtheit frei umgehen zu können, hält es für seine Stärke, sie durch Selbstüberwindung positiv auflösen zu können. In dieser Stählung zur Bestimmung des Unbestimmten liegt ein unglaublicher Kraftaufwand an Versagungen. An diesem Aufwand gemessen erscheinen andere nicht nur als die Schwächlinge, die es nie zur Selbstüberwindung bringen werden,

sondern auch als provokante Erinnerungen an die eigene Ohnmacht, die gerade zu bekämpfen sei.

In dem Selbstverständnis des Kraftfeldes liegt schon, dass die normative Geltung in faktische Wirksamkeit entgleitet. Dementsprechend mündet der innere Konflikt in eine Anpassung an andere Kräfte und in eine Auslassung an anderen Schwächlingen. „Unmenschlich kann man nur gegen andere sein, gegen alles, was wehrlos ist: Tiere, Kinder, Gefangene, Wesen, die ihre Ohnmacht empfinden können“ (Plessner 1983n, 335). Zur Unmenschlichkeit bedürfe es nicht unbedingt überdurchschnittlicher Grausamkeit, wohl aber „einer überdurchschnittlichen Kälte, die selten auf angeborener oder milieubedingter Verkümmern des Gefühlslebens beruht (seltener jedenfalls, als sie selbst es behauptet), sondern auf dem Willen zur Zerstörung jeder Art von Schwäche“ (ebd., 336).

Damit erwächst das Potential zur Unmenschlichkeit aus dem Kampf gegen die Schwäche, die der instabilen und ungleichgewichtigen Individualisierung einer Rollen-*persona*, mithin der Konstitution des Menschlichen selbst, eignet. Gegen diese, für menschliche Wesen konstitutive Schwäche helfen aber keine Logik und keine Institutionalisierung der Stärke als der Ausmerzungen von Schwäche, sondern „Formen der Versöhnung“ mit der je eigenen Unbestimmtheit. Es geht gerade um die

Weckung und Pflege jener Qualitäten des Herzens [...], die jeder Logik und Institutionalisierung widersprechen. Die außer Kraft setzende Gewalt der Ritterlichkeit gegen den Schwächeren, des Erbarmens mit der Ohnmacht, des entwaffnenden Vergebens, des Hörens auf den einzelnen bilden Formen der Versöhnung, die das (eine natürliche Mitte entbehrende) Lebewesen Mensch kraft seiner Fähigkeit, auch seiner Zerrissenheit noch Herr zu werden, in seiner Macht hat, im Modus des Verzichts auf sie sich als menschlich zu erweisen. (Ebd., 337)

Man kann bei diesem Thema nicht den Gegensatz zwischen Plessners philosophischer Anthropologie und Arnold Gehlens soziokulturell kompensierender Bio-Anthropologie übergehen: Für Gehlen ergibt sich aus dem Bruch des Menschen mit der übrigen Natur für das Wesen des Menschen eine derart große Verhaltensunsicherheit, dass in der kulturellen Rekonstruktion des Verhaltens als bewusster Handlungsaufbau sozial die Institutionalisierung von „Zucht“ nötig ist. Durch diese soziale Kompensation müsse der biotische Mangel an Verhaltenssicherheit überwunden werden (siehe Gehlen 1993, 428ff., 438ff.). Demgegenüber handelt es sich hier für Plessner nicht um einen bio-anthropologisch fassbaren Mangel, sondern um den Mangel an der Individualisierung soziokultureller Rollen im Spiel. Dieses Individualisierungsdefizit entspricht gerade der institutionell autoritären Verselbständigung von Rollen.

Wem die Individualisierung des Maßes seiner Lebensführung im Spielen nicht gelingt, ist der institutionell autoritären Verselbständigung der *persona* bedürftig, ja, flieht dankbar in diese Fremdautorisierung, hinter der er sein Individualisierungsproblem verbergen kann. Gerade in dieser Entsprechung beginnt das Potential des Unmenschlichen im Unterschied zu dem des Allzumenschlichen. Statt die Ausübung der Rolle nach dem individuellen Lebensmaß zu begrenzen, sie eben zu individualisieren, geschieht das Umgekehrte, dass der Inhaber die Rolle als sein bestimmbar Unbestimmtes übernimmt und möglichst unbedingt ausführt. Zu einem Plessner ähnlichen Ergebnis kommt Hannah Arendt in ihrer allerdings existenzphilosophisch ansetzenden Analyse totaler Herrschaft, wenn sie zeigt, wie die „Verlassenheit von sich selbst“ – von der je nur eigenen Individualisierung der *persona* – damit korrespondiert, dass den Rollenträger der nur logische, vom situativen Kontext absehende Zwang zu folgern „mit ganzer Gewalt überfallen kann“ (Arendt 1986, 728).

Soweit zu Fall I, zur unbedingten Unterordnung einer Individualisierung unter eine soziokulturell verfügbare Rolle, zu der Subordination also, aus der ein Potential für unmenschliche Effekte hervorgeht. Wir werden im 12. Kapitel des vorliegenden Buches, wenn die soziokulturelle Ausdifferenzierung der Elementarrolle thematisiert werden wird, sehen, dass dieser Entindividualisierung der Rolle strukturell durch den Wechsel zwischen Privatem und Öffentlichem, zwischen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Interaktionsformen und historisch durch den Wechsel zwischen kultureller Entfremdung und kulturellem Neuausdruck der nachwachsenden Generationen entgegengewirkt werden kann. Auf die Phänomene des Unmenschlichen unter dem Gesichtspunkt der Mächtigkeit komme ich im dritten Teil des Buches zurück, wenn die geschichtliche Vermittlung zwischen den biotischen und soziokulturellen Dimensionen des menschlichen Daseins erörtert werden wird, insbesondere als Frage nach Lebensmächten.

Es gibt nun aber, wie angekündigt, außer der Möglichkeit, der Individualisierung durch Flucht in die unbedingte Ausübung der Rolle zu entgehen, auch die dazu umgekehrte Möglichkeit, die *persona* auf unbedingte Weise zu unterlaufen oder zu überschreiten, also die Fallgruppe II. Gemeinsam ist zwar beiden Fallgruppen der Versuch, das je individuell Unbestimmte auf unbedingte Weise einer positiven Selbstbestimmung zu unterwerfen. Ihr Unterschied besteht jedoch darin, dass dies einmal durch die entindividualisierende Bejahung der verfügbaren Rolle geschieht, oder aber gerade durch die Verneinung dieser Rolle, bis die Abweichung von ihr selber – exemplarisch etwa dank einer Sucht oder Leidenschaft – positiv aufgefasst und auf unbedingte Weise gesteigert werden kann.

Sehnsüchte oder Leidenschaften sind allzumenschlich, aber ihrer Unbedingtheit zum Opfer zu fallen, eröffnet die Möglichkeit, noch nicht die Notwendigkeit, unmenschlich zu werden. Nicht darin, dass man im Falle der Unbedingtheit einer eigenen Sucht oder eigenen Leidenschaft unmenschlich wird, liegt ihr Automatismus, sondern darin, dass dann diese Sucht oder diese Leidenschaft automatisch wird. Sie wird ein Selbstläufer, dem das Bewusstsein dient, oft ohne ihn aufhalten zu können. Darin mag anfangs eine besondere Lebendigkeit im Eindruck von solchen Phänomenen liegen, aber am Ende handelt es sich um keine spielerische Lebendigkeit. Wächst sich die körperleibliche Automatisierung aus, schränkt sich die Spielfreiheit des Menschen entsprechend ein.

Dem Sucht- oder Passionsautomaten unterworfen, kann auch aus dem Lachen oder Weinen keine Souveränität im Umgang mit der eigenen Unbestimmtheit mehr entstehen. Herrscht erst einmal der Automat, und mag er als Sucht oder Leidenschaft noch so allzumenschlich begonnen haben, wird das Lachen nicht minder als das Weinen zwanghaft und verzweifelt. Aus der Unbedingtheit der Sucht oder der Passion entsteht kein Modus des Verzichtes oder der Versöhnung aus der Freiheit der eigenen Unbestimmtheit heraus, sondern, falls überhaupt, aus körperleiblichem Zusammenbruch. Ist eine Sucht oder Leidenschaft kulturell unbedingt, also nicht mehr kulturell eingrenzbar, geworden, verselbständigt sich der Bios im engeren Sinne, d. h. die biotische Bedingung des Körperleibes, pathologisch, nämlich einerseits bei Sucht in Halluzinationen und Krämpfen, andererseits bei Leidenschaft in Verrückungen und im Wahnsinn.

Die Sucht kann gewiss dem Leibsein einen außeralltäglichen Ausdruck des Selbstgenusses verschafft haben, solange sie bedingt war, aber dies geht inzwischen, da sie unbedingt wirkt, auf Kosten der Freiheit zur Verkörperung. Man fällt, liegt gebrochen und lallt am Ende zu glasig abwesenden Augen. Die außeralltägliche Feier der Schwäche des Leiblichen geht in der alltäglich gewordenen Zerstörung des Körperlichen unter. Vom raumgreifenden Stehenkönnen im Auge-Hand-Sehfeld und vom zeitrhythmischen Erlebenkönnen des eigenen Ausdrucks in Konvergenz des Stimmungskreises bleibt keine Balance zurück, geschweige entsteht eine neue. Die unbedingte Sucht unterläuft die Elementarrolle und deren Spielraum, ohne einen individualisierten Gegenentwurf zustande bringen zu können. Der Protest richtete sich wohl ursprünglich gegen das Rollenspielen, allerdings nicht aus der Souveränität heraus, das Verhältnis zur eigenen Unbestimmtheit lächelnd von neuem gestalten zu können, sondern aus der Auflösung in einen Automaten hinein. War das Außeralltägliche zunächst im Weinen erfahren worden, und sollte es in der Sucht anders erlebt werden

können, holt nun nicht einmal mehr das Weinen den Automaten der Sucht, sondern der Automat auch noch das Weinen ein. Ungespieltes Weinen ist nicht entwickelbar. Seine alltägliche Verstetigung ist kein Weinen mehr, nicht einmal mehr dessen Mimik. Verstetigt ist es nicht mehr lebbar, und wer nicht mehr weinen kann, verunmöglicht *nolens* auch den Ausbruch des Menschlichen in ihm.

Auch Leidenschaften können kulturell derart unbedingt werden, dass ihre Grenzenlosigkeit im Auseinanderbrechen der Körper-Leib-Balance hervortritt und schließlich in einer Automatik von Affekten untergeht. Im Falle der Leidenschaft handelt es sich auch um eine außeralltägliche Feier, nun aber nicht der Schwäche des Leibes im Anschluss an die Erfahrung des Weinens, sondern der Stärke zur Verkörperung, als ließe sich die Erfahrung des spottenden Lachens fortsetzen. Das Unbedingtwerden richtet sich also diesmal gegen die Schwäche, als Mensch überhaupt, durch die Körperleib-Differenz begrenzt zu bleiben, statt ausschließlich das Vollkommene der Verkörperung zu erreichen. Die leidenschaftliche Individualisierung hebt nicht wie die süchtige darin an, die Elementarrolle und ihren Spielraum zu unterlaufen, sondern vielmehr darin, diese Rolle samt Spielraum übersteigen zu wollen. Sie kommt nicht aus der Überforderung, sondern aus der Unterforderung der eigenen Körperleib-Differenz durch die soziokulturelle Elementarrolle zustande. In der unbedingten Leidenschaft handelt es sich nicht mehr wie in der Sucht um die schwache Immanenz, sondern um die starke Transzendenz der *condition humaine* . Es geht um Götterdonner, Teufelslachen, mindestens aber um übermenschliche Heroentat wider diesen alltäglichen Konformismus, als von der einen und einzigen Liebe stets gescheuter und von der Geschichte immer vergessener Doppelgänger mitzulau-
fen.

Werden die Passionen des Übermenschlichen nicht symbolisch bedingt, sondern nur unbedingt auslebbar, entgleiten sie in blind werdende Affekte der Verkörperung, die auf Dauer kein Leib aushält, weder der eigene noch ein anderer. Selbst ein *Genius* , der sich um symbolische Bändigung seiner Bindung ans Unbedingte ausdrücklich bemüht, verbraucht – bekanntlich von Goethe bis Brecht – nicht nur seinen Leib, sondern eine Vielzahl von Verkörperungen samt Mitmenschen, spielen diese nur mit. Wird noch, darüberhinausgehend, die Symbolik durch die Realisierung des Unbedingten entgrenzt, setzt der Affekt eine Körpermechanik in Gang, von der er sich durch Bindung ans Absolute frei glaubte, und verkehrt sich in den Bedingungen dieser Mechanik. Manch außeralltäglich einzigartige Liebe erlosch in einer Affekttötung, manch außeralltägliche Bindung ans absolute Weltgericht verkehrte sich ins Räderwerk der Guillotine.

Leidenschaftlichkeit beginnt als eine bewundernswerte „Bewegung von sich fort und über sich hinaus“, da der von ihr Betroffene seine „Selbstbeschränkung“ an das Objekt der Leidenschaft als eine „außerordentliche Selbststeigerung“ erlebt. Gleichwohl kann sich diese Selbststeigerung, die sich der Selbstbeschränkung anderer Möglichkeiten des Betroffenen verdankt, derart ins Unbedingte verstetigen, dass der erste „Freiheitsverlust“ zum endgültigen „Selbstverlust“ gerät (Plessner 1983l, 70-74). „Das Gepacktworden von der Imagination im verführerischen und verräterischen Modus des ‚Könnte‘ erfahren wir in Liebe und Hass, als Drang zur Vereinigung mit dem Liebesobjekt und als Drang zur Vernichtung des gehassten Objektes“ (Plessner 1983b, 350). Fällt die Vereinigung mit der/dem Geliebten einer unbedingten Leidenschaft zum Opfer, bedeutet dies die „Einsetzung des anderen als mich selbst, an meiner Statt unter Auslöschung jeder Art von Intersubjektivität. Denn das Du soll Ich, nicht nur mein werden, eine kategorische Irrealität, wenn es um Menschen geht und auch um Sachen (ebd., 351). Da die unbedingte Realisierung des Irrealen früher oder später an bestimmten Bedingungen scheitert, schlägt die unbedingt leidenschaftliche Liebe in den dementsprechenden Hass um, der auch vor der Selbstzerstörung im Sinne der Vernichtung des Doppelgängertums als der Möglichkeit von Selbstunterscheidungen nicht Halt finden kann.

Ob Sucht nach dem Außeralltäglichen oder Leidenschaft für das Außeralltägliche, beider Unbedingtwerden äußert sich darin, dass das einst süchtig gefundene oder früher leidenschaftlich entdeckte Außeralltägliche zu dem neuen Alltag gerinnt, der keinen Spielraum mehr kennt, da er in sensomotorisch endgültigen Eins-zu-eins-Zuordnungen endet. Die ganze Differenz zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem erlischt in Kurzschlussreaktionen, die sich nun in ihrer Orientierung an entweder Allem oder Nichts von vornherein gegen die soziokulturellen Umwege des *common sense* in Reflexion und Vermittlung sperren. Das Unbedingte der Lebensführung braucht die dualistische Ausbebung des ihm Anderen und den nihilistisch-misanthropischen Selbstschutz, weshalb es sich gegen Öffentlichkeit und das Propädeutikum auch der Philosophischen Anthropologie wenden muss. Die spezifisch menschliche Fülle an Verhaltensmöglichkeiten, die im Lächeln hätte anheben können, veraussacht im Entzug oder nimmt im unkontrollierten Affekt irreversibles Leiden in Kauf. Was ursprünglich als privat bedingte Alternative zur öffentlichen Rolle begann, schlägt im Falle der unbedingten Leidenschaft in eine ausschließliche öffentliche Selbstbehauptung um und verkehrt sich im Falle der Sucht in eine ausschließliche Privatisierung des Öffentlichen.

Was aus unbedingten Süchten oder Leidenschaften nicht nur im Einzelfall wird, hängt natürlich von den soziokulturellen Welten ab. Wenn schon der

Kokaingenuss unbedingt wird, dann besser in der Form von Rainer Werner Fassbinders Produktivität als Filmregisseur als etwa in der Gestalt kokainabhängiger Kommandeure im Vietnamkrieg. Sowohl für die unmittelbar selber Betroffenen als auch für die mittelbar möglicherweise Betroffenen ist es sinnvoll, wenn Gesellschaften Interaktionsformen ermöglichen, in denen der Umgang mit Süchten oder Leidenschaften symbolisch erfolgen und dadurch kulturell gebunden werden kann, statt als unbedingter Umgang und damit Missbrauch in eine sensomotorisch manipulierte oder affektiv dressierte Automatik umzuschlagen. Kulturgeschichtlich lehrt Religion den außeralltäglichen Umgang mit dem Absoluten, worauf wir zurückkommen.

11.15 Die gewaltsamen Enden des künstlichen Instinktersatzes oder das *individuum ineffabile*

Es gibt nichts, was am Ende mehr entindividualisiert als die Automatik, entweder den Leib im Namen eines Körperkultes der Stärke oder den Körper im Namen eines Leibeskultes der Schwäche abschaffen, also den spezifisch menschlichen Bruch zwischen Körper und Leib beseitigen zu wollen. Solche Automatik mündet leicht in Gewalt, nämlich in die gewaltsame Zuordnung zwischen einem sensorischen Stimulus und einer motorischen Antwort, in eine Zuordnung also, die der spezifisch menschlichen Freiheit entbehrt. Gewalt ist hier die künstliche Herstellung eines Instinktes, ohne dass diese Künstlichkeit Ausdruck einer biotischen Voranpassung an die Umwelt sein könnte. Die künstliche Herstellung eines Instinktes ist selbst kein Instinkt, sondern Anzeichen für das Scheitern der Individualisierung der Person durch die unbedingte Fremd- oder Selbstautorisierung, unter letzterer durch das Unterlaufen oder Überschreiten der soziokulturellen Elementarrolle, der Doppelgänger seiner selbst zu sein. Die ausschließliche, entweder nur Körper- oder nur Leibmechanik uniformiert. Sie setzt nicht das Weinen oder Lachen der Person fort, sondern die Anonymität, die darin steckte, dass im ungespielten Lachen oder Weinen der Körperleib anstelle der Person antwortete.

Was allzumenschlich als die individuelle Abweichung von der Elementarrolle begann, kann unbedingterweise unmenschlich enden. Das Unmenschliche wird nicht nur darin ermöglicht, dass, wie im Fall II, das individuelle Selbstsein zum Kultmuster gegen die persönliche Verantwortung gerät, sondern auch darin, dass, wie im Fall I, sich die Individualität in der Personalität vollständig auflöst. Wir befinden uns damit (einstweilen) am Ende einer exemplarischen Phänomenreihe, in der die Mitwelt qua Rolle zu individualisieren versucht wird. Wir verlassen diese Bühne nicht als die glücklich Individualisierten, sondern als

diejenigen, denen die Verschränkung ihrer Personalität und Individualität aufgegeben bleibt. Für die – solange wir eben leben – nie vollständige Lösung dieser Aufgabe haben wir keinen Grund, uns in letzter Konsequenz entweder rationalistisch oder irrationalistisch entscheiden zu müssen. Es gibt kein Entscheidungsproblem, das dem vom Verhaltenskreis entkoppelten Bewusstsein vorzulegen wäre. Exklusiver Irrationalismus ist selbst eine Suchtform der unbedingten Art, und exklusiver Rationalismus ist eine Form unbedingter Leidenschaft. Beide begegnen einander in einer intellektuellen Lebensfremdheit, die nur schwer das Ressentiment verleugnen kann, das aus dem Misslingen der eigenen Verschränkung stammt. Wenn Perspektiven- und Positionenwechsel überhaupt in zueinander passender Proportion verschränkt werden können, dann in Formen des Spiels.

In unserem Phänomenreigen, die *persona* zu individualisieren, sind das ungespielte Lachen oder das ungespielte Weinen der entscheidende Kippunkt gewesen, das Kategorische und das Konjunktivische der je eigenen Lebensführung ins Lot zu bringen, an dem also auch jede eigene Probe aufs Exempel ansetzen sollte. In dieses Lachen oder Weinen geht der Spielraum aller Rollenkompetenzen schon ein. Nur unter der Voraussetzung dieses Spielraumes kommen wir in die Grenzfälle spezifisch menschlichen Verhaltens, in denen wir unserer eigenen Unbestimmtheit begegnen. Je nachdem, wie sich in und mit dieser Begegnung leben lässt, außeralltäglich und alltäglich, privat und öffentlich, können eher souveräne oder eher Souveränität kompensierende Formen der Selbstbeziehung den Charakter formen. Je nachdem, ob man über sich selbst lachen oder mit sich selbst weinen kann, statt eben dies nur zu spielen, entstehen Selbstbezüge der Öffnung oder der Schließung der eigenen Mitwelt, der Wir-Form des eigenen Ichs in der Interaktion mit Anderen. Wo ich mir selbst begegne, also in der Unbestimmtheit des Verhältnisses meines Selbstseins zum Anderssein stehe, kann ich mir Gewalt antun, kann ich mit mir rollenkonform umgehen, kann ich mit mir und in mir als Doppelgänger spielen, kann ich süchtig oder leidenschaftlich gegenüber Anderem werden, mit und ohne Unbedingtheit.

Solange wir uns noch etwas an Unausdrücklichkeit und Unergründlichkeit, also ein „*individuum ineffabile*“ (Plessner 1983e, 201), bewahren, hält uns die Körper-Leib-Differenz unteilbar und unvertretbar am Leben. Plessner charakterisiert die menschliche Situation in ihrem leibhaften Dasein aus der Binnenperspektive mit dem Satz „Ich bin, aber ich habe mich nicht“ und aus der Beobachterperspektive damit, „[d]ass ein jeder ist, aber sich nicht hat“ (ebd., 194). In dieser Differenz spielen wir und mit ihr stehen wir auf dem Spiel.

12 Die Personalisierung der Individualität im Medium von Rollen

12.1 Die Individualisierung der Person und die Personalisierung des Individuums: Einleitung

Wir erleben uns schon immer in einer Welt, die in dem Kontrast zwischen gegenstandsorientierter und latent selbstorientierter Aktivitätsrichtung aufscheint. Zudem unterscheiden wir anhand unseres eigenen Körperleibes zwischen Innen- und Außenwelt, wobei er als das Grenzverhältnis zwischen beiden Welten vorkommt, eben als der Unterschied und der Zusammenhang zwischen dem Leibsein und dem Körperhaben. Wenn man sich fragt, woher wir solche Differenzen (an unseren Aktivitätsrichtungen nach außen bzw. innen, gegenstands- respektive selbstorientiert) bilden können, kommt man auf das Strukturproblem der Mitwelt. Wir nehmen sie schon immer in Anspruch, während wir derartige Differenzierungen vornehmen. Insofern trägt uns die Mitwelt (siehe erster Teil des vorliegenden Buches).

Aber wenn man es nicht bei einem Spuk oder Gespenst von der Mitwelt belassen will, müssen wir, personale Lebewesen, doch selber sie auch bilden. Die Mitwelt wurde (im 11. Kap.) als das Schauspiel der soziokulturell elementaren, an den Eigennamen gebundenen Rolle fassbar, dank der sich jede Person von uns verdoppeln kann, was sich in der Kindesentwicklung am Umgang mit Puppen, Teddys etc. anschaulich zeigt. Unser Doppelgängertum ist vom Phänomen her offenbar, wenn wir uns den Zugang zum eigenen Körper vergegenwärtigen, dem wir als Leib – im Extremfall auf Gedeih und Verderb – ausgeliefert sind, während wir ihn als Körper zu beherrschen vermögen. Dieser unmittelbare Zugang lässt sich auch sprachlich zum Kategorischen Konjunktiv der Lebensführung entfalten, in der wir gemeinhin die Unvertretbarkeit und Einzigartigkeit unseres leiblichen Ichs mit der soziokulturellen Vertretbarkeit und Erwartbarkeit eines allgemein verkörperbaren Ichs auszugleichen versuchen. Im elften Kapitel wurde dieser Unterschied näher als das Schauspiel vorgestellt, das der Träger der *persona*, der *in* der Elementarrolle seines Eigennamens spielt, und der Rollenspieler, der *mit* dieser Rolle spielt, miteinander oder auch gegeneinander aufführen können.

Im vorigen Kapitel standen die Phänomene der Individualisierung der an den Eigennamen gebundenen Elementarrolle im Vordergrund, d. h. sie selbst wurde als gegeben angenommen. Wer in seiner Rolle spielt, erlernt deren Kompetenzen, sich auszudrücken, zu handeln und zu sprechen. Die Ambivalenz

seiner eigenen Körper-Leib-Differenz wird durch diese soziokulturelle Verkörperung vereindeutigt, bestimmt und verendlicht. Zur Ausübung der Rolle gehört für die Interaktionspartner ein Spielraum und für den sie Aufführenden eine Verdopplung seiner Existenz in eine private und öffentliche. Während die Praktizierung der Rolle einem Dauertest im Blickkontakt mit anderen Bezugspersonen unterliegt, entsteht der Rollenspielerin ihr Individualisierungsproblem in drei elementaren Selbstbezüglichkeiten (kognitiv, praktisch und ästhetisch). Je nachdem, wie dieser Test ausgeht und wie jene Rückbezüge auf den eigenen Körperleib entstehen, spielt man nicht nur in, sondern auch mit der Rolle, wozu sie an. Die Aufführung der Rolle wird damit für andere mehrdeutig und für einen selbst mehrsinnig. Die Grenzen des Rollenspiels für einen selbst und beobachtbar für die anderen wurden an den Phänomenen des ungespielten Lachens und Weinens angeschaut, wenn nämlich das Rollenspiel leiblich gesehen zu mehrsinnig und körperlich betrachtet zu mehrdeutig wird, der Situation mithin widerspricht oder in ihr zu einem Sinnverlust im Ganzen führt.

Die Individualisierung der Rolle kann auf souveräne Weise anheben, etwa in einem dementsprechend lächelnden Umgang mit ihr, oder an den allzumenschlichen Charakter bedingter Süchte und Leidenschaften anschließen. Der individuelle Spielraum mit und in der Rolle potenziert sich nochmals – nach der Differenz privat-öffentlich – enorm in den Möglichkeiten, sie alltäglich und außeralltäglich zu praktizieren. Während sich bedingte Süchte so darstellen, als ob man in ihrem außeralltäglichen Genuss die Erfahrung ungespielten Weinens ins eigene Verhaltensspiel einholen kann, scheint der außeralltägliche Charakter bedingter Leidenschaften die Lachgrenze des eigenen Verhaltenskreises durch Selbststeigerung zu verschieben. Indessen kann aber die Bedingtheit der Süchte und Leidenschaften, sie nämlich aufs Außeralltägliche zu beschränken, verloren gehen und muss das Rollenspiel nicht zu einer Individualisierung durch Unterschreitung oder Überschreitung der Rolle führen. Man kann sich auch mit der Rolle bis ins Unbedingte hinein identifizieren oder, statt dieser Fremdautorisierung eben der Selbstautorisierung gegen sie zum Opfer fallen, sofern einem die eigene Sucht oder Leidenschaft ins Unbedingte entgleitet. Die Verkehrung dessen, was als eine außergewöhnliche Erweiterung des eigenen Verhaltensspieles begann, in einen neuen Alltag, der nichts anderes mehr als das Unbedingte praktizieren soll, transzendiert das ungespielte Weinen und das ungespielte Lachen. Was *zwischen* diesen Verhaltensgrenzen an Spielpotentialen lag, liegt sodann *jenseits* von ihnen und vermag sich damit ins Unmenschliche zu wenden.

Die Verkehrung der *condition humaine*, der Bedingtheit menschlicher Existenz im Ganzen, in das Potential zu unmenschlichem Verhalten beginnt in der

Zerstörung des je eigenen Doppelgängertums, als ließe sich tierische Instinktsicherheit künstlich herstellen und als wäre sie der Maßstab. Die elementare Wirförmigkeit des eigenen Ichs, zwischen der leiblich unvertretbaren Individualität und der körperlich vertretbaren Personalität zu leben, gewährt alle nötigen Ambivalenzen, eindeutig und mehrdeutig spielen und dieses Spielen am Ungepielten des Lachens und Weinens begrenzen zu können. Das Spielspektrum der Phänomene zwischen solchem Lachen und Weinen zu durchlaufen erneuert das Potential, aus dem für einen selber Unbestimmten, Unbedingten und Unendlichen ins Bestimmen, Bedingen und Verendlichen des Lebensvollzuges zurückkommen zu können. Die Perspektivenwechsel bleiben innerhalb dieses Phänomenspektrums an die Positionswechsel des eigenen Körperleibes lebbar gebunden. Wer dieses Spektrum aber jenseitig überschreitet, respektiert sich nicht mehr als letztlich unausdrücklichen und unergründlichen Menschen, anerkennt sich selbst nicht als *individuum ineffabile*. Der Kategorische Konjunktiv des eigenen Lebens verschwindet so in dem Kategorischen Imperativ, das je eigene Unendliche, Unbedingte und Unbestimmte endgültig bedingen und bestimmen zu müssen. Wer sich selbst nicht mehr für noch bestimmbar und bedingbar hält, bringt die Wirform des eigenen Ichs zum Erlöschen. Wer sich Gewalt antut, kann anderen gegenüber gewalttätig werden. In der Gewalt beginnt das künstliche Sterben.

Im Unterschied zu diesem Phänomenenspektrum, das exemplarisch eine gelingende oder scheiternde Individualisierung der Person verdeutlichen sollte, geht es in dem folgenden Kapitel endlich um die Ausdifferenzierung der bislang als elementar unterstellten Rolle, eine *persona* zu spielen. Wir können fortan voraussetzen, dass es im Rollenspiel zur Ausbildung individueller Rückbezüge auf die eigene Körper-Leib-Differenz kommt, um uns nun einerseits mehr dem Selbstlauf der Interaktionen zu überlassen, ihrer Pluralität also Rechnung zu tragen, um aber andererseits auch wieder Rückschau darauf zu halten, welche soziokulturellen Formen der Personalisierung von Individuen deren Individualisierungsprozess eher fördern oder behindern. Anderenfalls hielten wir nicht an Plessners These vom Doppelgängertum der Angehörigen personaler Lebensformen fest.

12.2 Drei Rollenbegriffe: Das privat-öffentliche Doppelgängertum der Würde bricht die Individualisierung, Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung der Person

Dass ein jeder „sich nur im Umweg über andre und anders als ein Jemand hat, gibt der menschlichen Existenz in Gruppen ihren institutionellen Charakter“: Die Mitwelt begegnet nun als „ein Geflecht aus Person und Sache, eine Welt des Wir, in der jeder zu jedem in der ersten, zweiten, dritten Person Rückbezüglichkeit und Gegenseitigkeit seiner Verhältnisse zu beachten hat“ (Plessner 1983e, 194). Die historisch gewachsene Mitwelt erscheint der in sie Hineingeborenen zunächst als das unmittelbar Selbstverständliche. Erst im Maße nachträglicher Besinnung auf Grund von Konfliktsituationen tritt die Mitwelt thematisch hervor. Das soziale Gefüge, der Außenhalt, von dem her wir uns exzentrisch erleben können, inkorporiert uns „als Jemanden mit Namen und Status“ (ebd., 196f.): Durch den Namen werden wir für uns selber wie für die anderen zu einem ansprechbaren Individuum, dessen Selbst am Namen nach außen wie nach innen Halt findet. Der Status betrifft „die weite Spannung des Rollenbegriffs“ zwischen einerseits dem *ascribed status*, also dem, „was einer durch Geburt und Umstände im sozialen Felde ist“, und andererseits dem *achieved status*, also dem, „was er aus sich macht“ (ebd., 201).

„Elementare Rollenhaftigkeit“ nennt Plessner, so zur Erinnerung, den „fundamentalen Zug leibhafter Existenz, die eines Namens bedarf, woran sie zur Person wird“ (Plessner 1983e, 198). Unter der im Verhaltensspiel erlernbaren, die Personalität auszeichnenden dreifachen Positionalität war verstanden worden, sich selbst, also personal, von außerhalb seines eigenen Körperleibes, eben exzentrisch, als die Differenz zwischen unvertretbarem Leib, der uns einschließt, und vertretbarem Körper, der anderen Körpern gleicht, gegeben zu sein. Demgegenüber unterstellt die Rolle „als theatralischer Begriff“ bereits, „dass es einen Rollenträger gibt, der seine Existenz wechselt, um die Rolle zu spielen“ (ebd.). Damit wird das Spielelement freigesetzt, wobei jetzt aber nicht wie im 11. Kapitel die leiblichen Rückbezüge aufs Individuum im Vordergrund stehen, sondern die sozialen Selbstbezüge der Verkörperung für und über andere Personen. Das Spielelement gestattet „nun einer Person, eine andere zu sein. Sie tritt an ihre Stelle.“ Die im ersten Schritt erfasste „Konstitution der Person“ wird im zweiten Schritt verdoppelt zur Grunderfahrung des „Doppelgängertums“, für das sich „das Bild von Rollenspieler und Maskenträger“ anbietet, und das in repräsentativen Zusammenhängen zu einer „gesellschaftlich-politischen Kategorie“ (ebd., 199) wird. Während im 11. Kapitel die privat-

öffentliche Verdoppelung als die Spannung zwischen (mindestens privatem) Individuum und (wenigstens öffentlicher) Person thematisiert wurde, geht es jetzt darum, diese Verdoppelung interaktiv als eine von Personen zu begreifen. Die sich durch die Differenz von Privatem und Öffentlichem konstituierende Doppelgängerin kann sich darin zugleich – ihrerseits mit dieser Differenz schauspielernd – in Interaktionen als verschiedene Personen aufführen.

Die dritte Bedeutung des Rollenbegriffs, die häufig in den Sozialwissenschaften unterstellt wird, kommt erst durch eine – nach dem repräsentativem Rollenspiel – erneute Formalisierung in modernen Gesellschaften auf. Das Doppelgängertum (in privater und öffentlicher Person) wird dann als eine reine Funktion verstanden, ohne noch an besondere Persönlichkeiten und ihr besonderes Verhalten gebunden zu sein: Indem die Leute, wie man sich darüber zu sprechen angewöhnt hat, ihren persönlichen Halt mehr mit einer „nebelhaften Privatexistenz“ als mit ihrer Rolle verknüpfen und ihre Leistungen von der Rolle ablösen und auf eine gesellschaftliche Funktion übertragen, machen sie sich „selber zu Funktionären“ (Plessner 1983e, 202). Der moderne Mensch als Funktionär von ihm vor- oder übergeordneten Verhältnissen privatisiert seine Trägerschaft der Rolle und veröffentlicht seine Rollenfigur, bis es zur Entkopplung von Privatem und Öffentlichem kommt, die elementare Lebensrolle also zerreißt. Damit wird die Zuordnung zwischen privater Motivation und öffentlich verwertbarer Leistung kontingent gesetzt und lebensgeschichtlich verwischt. Der Job ist keine Berufung mehr, nicht einmal mehr ein Beruf (könnte man in Anspielung auf Max Weber 1992 sagen).

Die Geschichte der westlichen Moderne ist aber ein Streit darüber, inwiefern diese Ablösung der sozial funktionalen Leistungen von den Personen, die sie erbringen bzw. empfangen, inwiefern also die Ablösung, hinter der bereits eine Ablösung der Person von der Individualität der Persönlichkeit steht, schmerzlos, problemlos und grenzenlos sein kann. Während die *Liberalismus*formen dazu tendieren, diese Frage zu bejahen, weil sie die Gewinne aus dieser Affirmation für höher als die Verluste veranschlagen, tendieren die *Komunitarismus*formen wegen umgekehrter Bewertung dieser Bilanz zu ihrer Verneinung.¹ Die

¹ Statt Individualität, Personalität und Funktionalität vollständig voneinander zu entkoppeln, gibt es verschiedene Möglichkeiten ihres Zusammenhangs. Vgl. im Anschluss an Hegel und George Herbert Mead zu drei Formen der wechselseitigen Anerkennung von Personalität und Individualität, denen allerdings die naturphilosophische Fundierung fehlt, Honneth 1992 u. 1994. Selbst wenn man eine Anhängerin von J. Rawls liberaler Theorie der Gerechtigkeit ist, muss man diese inzwischen in historisch-kommunitäre Narrative einbetten, um sie noch als geschichtlich-wirklich vertreten zu können (Nussbaum 2014). Es genügt hier, auf die Komunitarismusformen von M. Sandel, Ch. Taylor und M. Walzer zu verweisen, um einzusehen, dass

Philosophische Anthropologie darf durch keine begrifflich-methodische Vorentscheidung dieses Problem eliminieren, sondern muss es für den anthropologischen Vergleich mit anderen Modernisierungsformen offenhalten.

Für die Philosophische Anthropologie ist der mittlere Rollenbegriff, die These vom Doppelgängertum, spezifisch und der springende Punkt. Diese These schließt elementare Rollenhaftigkeit ein, ohne Personalisierung mit soziokulturellem Dasein kurzzuschließen. Die moderne Funktionalisierung führt zur Entkopplung von Rollenträger und Rollenfigur.² Aber diese Entkopplung fällt im anthropologischen Vergleich erst auf, wenn man sie mit dem Doppelgängertum kontrastiert. Erst die Verdoppelung der Person in eine private und in eine öffentliche Person führt in dasjenige Grenzverhältnis hinein, in welchem Personalisierung das soziokulturelle Dasein der Interaktionen ermöglicht und umgekehrt nach Interaktionen gefragt werden kann, die Personalisierung ermöglichen bzw. behindern oder gar verunmöglichen. Die *persona* eröffnet sowohl den Zugang zur Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung der Interaktionen als auch den Rückbezug zur Individualisierung der Personen, die interagieren. Als seine Möglichkeit gibt sich der Mensch sein Wesen erst

kraft der Verdoppelung in einer Rollenfigur, mit der er sich zu identifizieren versucht. Diese mögliche Identifikation eines jeden mit etwas, was keiner von sich aus ist, bewährt sich als die einzige Konstante in dem Grundverständnis von sozialer Rolle und menschlicher Natur. (Plessner 1983e, 204)

Auf diejenige Grenze von Interaktionen, die es ermöglicht, dass die *sozial* Handelnden gleichwohl noch ihren *personal* nötigen Positionswechsel ausführen können, zielte Plessner schon in seinem Buch *Grenzen der Gemeinschaft* von 1924 ab, wenngleich in teilweise anderer Terminologie: „Was aber ist der Sinn des Spieles, wenn nicht die Irrealisierung des natürlichen Menschen zur Träger-

man sich in jeder neuen Gegenwart auch erneut der Widerspruchslösung zwischen Liberalismus- und Kommunitarismusformen stellen muss, wenn man nicht den Kontakt zur geschichtlichen Wirklichkeit der Zukunft verlieren möchte.

2 Natürlich besteht die Gesellschaft nicht aus Menschen, sondern aus deren Interaktionen, insbesondere Kommunikationen. Für Luhmann war aber die selbstreferentielle Ablösung der funktionalen Sozialsysteme von den Personen und Individuen so weit fortgeschritten, dass er jeden semantischen Rückbezug der Funktionen auf Menschen als „alteuropäischen Vernunftglauben“ ablehnte. Dadurch übernehme die moderne Gesellschaft die Rolle Gottes, werde Hybris zum Normalfall: „Die moderne Gesellschaft ist, wie der Gott des Aristoteles, mit sich selber beschäftigt. Sie tut, wie der Gott der Christen, alles, was sie tut, um ihrer selbst willen“ Luhmann 1997, 1127. Vgl. dagegen zur kommunitaristischen Gesellschaftsauffassung, die durch liberale Formen erweitert werden könne, Hans Joas 1997.

schaft irgendeiner Bedeutung, irgendeiner Rolle“ (Plessner 1981b, 94)? Er verstand in diesem leidenschaftlichen Plädoyer für Gesellschaft (im Unterschied zur Gemeinschaft) *Würde* (im Unterschied zur Ehre) als die minimale Idee der Harmonie von Aktivitätsrichtungen, die „das Ganze der Person, den Einklang ihres Inneren und Äußeren“ (ebd., 75) betrifft.³ Die Personalisierung muss nicht nur Interaktionen und deren Ablösbarkeit von den Personen im Lauf der Geschichte ermöglichen, sondern im sensomotorischen Rückbezug auf den Personenspieler auch dessen Individualisierung, was schwer zu erreichen ist und daher leicht um den Preis der Lächerlichkeit misslingt.

Wenn man sich fragt, welche Bedingungen Interaktionen zwischen Personen auf die elementarste Weise einhalten müssen, um mit der Individualisierung der Personen verträglich zu sein, ist man ganz schematisch auf Formfragen verwiesen. Solche Formen bewahren einerseits der Person den für ihre Individualisierung nötigen Spielraum und ermöglichen andererseits gegebenenfalls eine bis zur Funktionalisierung fortschreitende Formalisierung. Auf den ersten Blick könnte Plessners Antwort auf die Formfrage altmodisch anmuten: *Zeremonie* und *Prestige*, aber sobald man sich auf interkulturelle Interaktionen einlässt, ohne in diesen die Anderen einem Assimilationszwang an das je Eigene zu unterwerfen, wird einem sein Ausgangspunkt plausibel.

Zeremoniell nannte er dasjenige Schema von Interaktionen, welches das personal nötige Spiel zwischen Gesicht (Offenbarung seines Innenlebens im äußeren Ausdruck) und Maske (Verhüllung des Innenlebens durch Verallgemeinerung und Objektivierung für den Blick von außen) statisch ermöglicht. Die Frage der Wahrung des Gesichts, wie man sagt, ist nicht nur aus asiatischen Kulturen bekannt, sondern sofort auch in anderen Kulturen resonanzfähig (Goffman 1967, 12). Wenn im sozial-interaktiven Auftritt nicht auf minimale Weise die Würde der Person gesichert wird, ist die freiwillige Fortsetzung der Interaktion und (selbst nur funktional gesehen) Erbringung personaler Leistungen unwahrscheinlich. Die Minimalbedeutung der Interaktion, dass an sie angeschlossen werden kann, wodurch sie sozial relevant wird, entfiele dann. Unter *Prestige* verstand Plessner die personenbezogene Dynamik des Interaktionschemas (Plessner 1981b, 75, 85–91). Dieser dynamische Aspekt kehrt später in dem oben zitierten Unterschied zwischen dem *achieved status* und dem *ascribed status* wieder. Der Grundgedanke einer Verdoppelung der Person durch ihre darstellerische Verkörperung in eine private und öffentliche war hingegen auch schon 1924 hervorgehoben worden:

3 Zur systematischen Problemgeschichte von Plessners Würdeverständnis siehe Haucke 2003.

Der Mensch verallgemeinert und objektiviert sich durch eine Maske, hinter der er bis zu einem gewissen Grade unsichtbar wird, ohne doch völlig als Person zu verschwinden. Eine Zweiteilung entsteht zwischen Privatperson und Amtsperson, Amt hier noch in einem ganz umfassenden [...] Sinne genommen. (Ebd., 82f.)

Zeremonie und Prestige werden heutzutage leicht für altmodisch gehalten, was zivilisationsgeschichtlich auch stimmt. Daraus folgt aber gerade ihre Aktualität, sobald man sich ein interkulturelles Zusammentreffen zwischen Angehörigen einer westlichen und einer außerwestlichen Kultur vergegenwärtigt. Man kann nicht alle soziokulturell möglichen Interaktionspartner vorab in die Rolle des Du derjenigen Gemeinschaft hineinzwängen, der man selber wie selbstverständlich angehört und die man daher zentristisch für den Weltmaßstab hält, zumal die Du-Rolle heutzutage die übliche Werbetechnik globaler Konzerne darstellt, ihre Konsumenten in Mitarbeiter zu verwandeln. Auch jede Kindesentwicklung, insbesondere in der Jugendzeit, spricht erneut auf Zeremonien und Prestige der Fellows und der Angehörigen anderer Gangs an, nicht zuletzt in den über das Internet massenhaft verbreiteten Serien und *games*.

Man wird durch die viel beschworene Verabschiedung von Zeremonie und Prestige nicht das Problem einer *elementaren Schematisierung und Dynamisierung von Personalität* los. Wenn Rollenhaftigkeit die Fortsetzbarkeit der Interaktionen zu Gesellschaft und Geschichte hin und gleichzeitig die Individualität der Person ermöglicht, dann kann sie nur höchst formal ausfallen, dann muss also in ihr von den Inhalten der immer gerade hier und jetzt ausgeübten Tätigkeiten der Person und den Inhalten der Tätigkeiten ihrer möglichen Interaktionspartner andernorts und zu anderer Zeit abstrahiert werden können. Dieses anthropologische Problem der *basalen Sicherung einer formalen Würde* taucht in allen Frühkulturen im hohen Stellenwert der Riten auf, die sich in gewisser Weise – allen antiautoritären Idealen zum Trotz – in der Kinder- und Jugenderziehung wieder einstellen. Dieses Problem hat aber auch die neuere ethnologische und Verhaltensforschung gerade an noch nicht modernisierten Kulturen gezeigt, wodurch deutlich wird, dass es sich bei der Frage nach elementarer oder formaler Würde um keine moderne Erfindung handelt, sondern eher um eine moderne Verlusterfahrung, die mit der tendenziell grenzenlosen Funktionalisierung im Westen zusammenhängen könnte.

Eibl-Eibesfeldt unterscheidet im Anschluss an interkulturelle Vergleichsstudien drei „Superstrategien“, die als schematisch-dynamische Muster in längeren Interaktionsketten immer wieder auftauchen. So untersuchten Brown und Levinson

höfliche verbale Anfragen (Bitten) in Tamil (Südindien), Tzeltal (Mexiko) und Englisch mit zusätzlichen Sprachproben in Malagasy und Japanisch. Sie stellten übereinstimmend fest,

dass kleine Bitten durch Betonung der Gruppenzugehörigkeit und/oder unter Berufung auf soziale Ähnlichkeit – also der Betonung einer Gemeinsamkeit – vorgetragen werden (Superstrategie der intimen Höflichkeit). Größere Bitten erfordern formelle Höflichkeit durch konventionelle indirekte Sprechakte und Entschuldigung (Superstrategie der formellen Höflichkeit). Bitten, die so groß sind, dass sie eventuell auch abgeschlagen werden können, trägt der Bittsteller indirekt, also verblümt vor (Superstrategie des indirekten Hinweises). Aber nicht nur die Größe der Bitte, auch der soziale Abstand der Interakteure bestimmt entscheidend mit, welche der drei Superstrategien gewählt wird. Und das zentrale Bedürfnis, um das es in allen Fällen geht, besteht darin, das Gesicht zu wahren. Keiner will sich etwas vergeben, niemand will sein öffentliches Selbstbild gefährden, aber auch das seines Ansprechpartners nicht. (Eibl-Eibesfeldt 1995, 693f.)

Plessners große Entdeckung, unser Doppelgängertum im Sinne des mittleren Rollenbegriffs, der Differenz zwischen privater und öffentlicher Existenz also, ermöglicht es der Philosophischen Anthropologie, der häufigen Verwechslung der Individualisierung der Person mit der Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung des Individuums aus dem Wege zu gehen. Habermas sprach zum Beispiel unglücklich von einer „Individualisierung durch Vergesellschaftung“ (Habermas 1988, 189f.). Auch die Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung betrifft nicht das Individuum, sondern die Person in dem Medium ihrer Rollen, die sich dank ihrer Verdoppelung mindestens privat von dem öffentlichen Anspruch freihalten können muss. Die Individualisierung von Persönlichkeit überhaupt ist keine Frage bloßer Willkür oder subjektiver Gespreiztheit. Sie ist auch keine Verinnerlichung (Internalisierung, Interiorisation) des Sozialen oder der Kultur durch einen Trichter. Diese falschen Vorstellungen von der Individualisierung folgen aus der bewusstseinsphilosophischen Erwartung, das Menschenwesen als das Bewusstseinswesen ließe sich dressieren. Indem man Individualisierung ans Bewusstsein hängt, obgleich sie biotisch doch längst im genetischen Code angelegt ist und in jedem spontanen Handeln hervortritt, lässt sie sich als eine moderne Erfindung feiern und gleichzeitig als avantgardistische Bewusstseinsindustrie betreiben. Die Behauptung, der Westen habe die Individualität erfunden, ist lächerlich, wenn man sich die Zeugnisse anderer Achsenkulturen angesehen hat, zum Beispiel die hochindividualisierten Darstellungen von Offizieren in der Terrakotta-Armee des chinesischen Kaisers in Xian.

Individualisierung setzt vielmehr in allen Kulturen leibseitig an den sensorischen Rückbezügen der Rolle auf den eigenen Körperleib, etwa an eine Sucht oder Leidenschaft, an und hat mindestens privaten Spielraum. Sie kann auch sprachlich bis in die Antinomie der beiden Ichs im Kategorischen Konjunktiv hinein explizit gemacht werden, muss mindestens aber implizit in der leiblichen Unvertretbarkeit des Ichs und in der körperleiblichen Ganzheit des

antinomischen Ich durch raumzeitliche Bewegungen behauptet (eben: positioniert) werden (siehe hier 11. Kap.). In der Differenz zwischen privater und öffentlicher Person kann jede Bewegungsrichtung nur gebrochen, also indirekt wirken. Ob *Individualisierung*, *Vergemeinschaftung* oder *Vergesellschaftung*, sie stellen *Aspekte des Rollenmediums der Personalität* dar, also der dreifachen Positionalität, dass Personen in Relationen zu anderen Personen Körper haben und Leib sind. Personen leben in dieser Differenz, indem sie zwischen ihrer öffentlich zugänglichen und ihrer privaten Existenz zu unterscheiden und beide zu integrieren bemüht sind. Individualisierung, Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung beziehen sich alle nur auf Personalität, die zumindest in allen Achsenkulturen in den gebildeten und Ober-Schichten bekannt und ausgelegt wird, also seit Jahrtausenden (Joas 2017, 5. Kap.).

Personalität im Sinne des mittleren Rollenbegriffes heißt, die Würde der Person dadurch zu wahren, dass ihr der Spielraum zwischen ihrer privaten und öffentlichen Existenz erhalten bleibt. In diesem Spielraum kann ich mich nicht nur (privatissimo) gegenüber mir als (öffentlicher) Person individualisieren, sondern mit mir selber als einer anderen Person interagieren. Gewiss hat die Pluralisierung des eigenen Ichs, die nun nicht mehr nur das leiblich individuelle und soziokulturell verkörperbare Ich meint, sondern in die Wirform des eigenen Ichs auch die Interaktion mit anderen Personen qua Schauspiel einbegriff, je persönliche Grenzen, die letztlich auf das ungespielte Lachen und Weinen zurückverweisen.

12.3 Das *persona*-Spiel führt aus dem Dualismus zwischen Handeln und Verhalten heraus und in den Kommunikationszusammenhang zwischen Interaktion und Medium hinein

Man könnte besser, als auf nackten Zugriffen auf das Individuum durch Gemeinschaft oder Gesellschaft zu bestehen, sagen, dass Personalität das Medium darstellt, dem gegenüber sich Menschen individualisieren, indem sie sich auf eine indirekte Weise vergemeinschaften und vergesellschaften, also auf verschiedene Weise interagieren können. Man darf dann nur nicht unter Medium ein Mittel des instrumentellen Handelns verstehen, das ein Bewusstsein vom Zweck der Handlung voraussetzt. Vielmehr schließt der Medienbegriff an den Begriff der Inter-Aktionen an, in dem gerade das thematisiert wird, was zwischen den Handlungen einerseits und dem Verhalten andererseits liegt. Der Medienbegriff hebt dann den semiotisch-pragmatischen Aspekt, also den Auf-

führungscharakter der Interaktionen, hervor, wodurch sie Kommunikationen werden.

Es ist sehr wichtig, diese grundbegrifflich andere als gewöhnliche Weichenstellung der Philosophischen Anthropologie zu verstehen, auch für das Terrain der Sozial- und Kulturanthropologie. Plessner hat früh und überzeugend mit Buytendijk zusammen den Behaviorismus, d. h. die Versuche einer ausschließlich physiologischen Kausalerklärung des äußerlich beobachtbaren Verhaltens durch dessen Konditionierung im Sinne bedingter Reflexe, kritisiert, weil sie dem Spielraum und der Spielzeit im Verhalten von Lebewesen nicht gerecht werden kann (siehe Plessner 1983a). Aber er hat diese Kritik geleistet, ohne umgekehrt in einer ausschließlich sprach-hermeneutisch, d. h. am Selbstverständnis der Akteure ansetzenden Handlungstheorie den Ausweg zu sehen. An die Stelle des alten Dualismus zwischen einerseits *Handeln*, das man nur sprach-hermeneutisch aus dem Selbstverständnis der Akteure verstehen könne, und andererseits dem *Verhalten*, das man nur von außen beobachten, beschreiben und kausal erklären könne, tritt in der Philosophischen Anthropologie die begriffliche Umstellung auf *Interaktion* und *Medien*. Ob Gemeinschaft oder Gesellschaft, sie werden als Arten des Inter-Agierens begriffen. Ob Geschichte oder Kultur und Technik, sie werden, wie wir noch sehen werden, als Medien verstanden. Diese Umstellung beginnt bereits innerhalb der Naturphilosophie, nach der Lebewesen dank ihrer Selbstorganisation in ihrer Umwelt den Spielraum haben, mit Medien zu interagieren (Plessner 1975, 103f., 334–341). Zudem lebt das phänomenologische Aufschließen selber davon, dass dank eines Mediums Phänomene sich kundtun können, eine bislang praktizierte Annahme, die wir jetzt konzeptionell einholen. Der Zusammenhang zwischen Interaktion und Medien befreit uns auch von dem (insbesondere durch Arnold Gehlen artikulierten) Denkwang, die biologische Sicherheit instinktiven Verhaltens soziokulturell wiederherstellen zu müssen, nämlich durch die bewusste Rekonstruktion des Verhaltens im Handlungsaufbau und durch autoritär stabilisierte Institutionen.⁴ Stattdessen können wir Plessners konzeptionelle Umstellung auf Verhaltensspiele zwischen Lachen und Weinen für soziokulturelle Phänomene konturiert fortsetzen.

In dem Wort „Inter-Aktionen“ schwingen Aktionen mit, wodurch man an Handeln denkt, das im Unterschied zum Verhalten als intentional geleitet gilt. Dafür spricht auch das Präfix „Inter“ im Unterschied zu „in“ (lateinisch). Han-

⁴ Zum Gegensatz zwischen Plessners Philosophischer Anthropologie und Gehlens empirischer Anthropologie Wunsch 2018. Zur falschen Leugnung dieses Gegensatzes in den Arbeiten von Joachim Fischer siehe Krüger 2016d.

deln ist zwar etwas, das im Äußeren sichtbar wird, aber gerade nicht im Verhalten aufgeht. Man unterstellt beim Handeln eine Sinnorientierung der Äußerung, die vom Akteur auf etwas in seiner Umwelt weist, der Außenrichtung des Körperleibes und seines nach außen gerichteten Bewusstseins folgend. Intentionalität kann auch eine spontane Sensibilität bedeuten, z. B. für die Umwelt, wie Jakob von Uexküll sagt, oder eine Orientierungsrichtung, wie Husserl meint, die vor der durch Zeichen artikulierten Bewusstheit liegt, oder eine Stimmung, wie es Heidegger und Bollnow nennen. Intentionalität kann auch, wie etwa Freud und an ihn Anschließende es tun, auf aktual Unbewusstes oder Unterbewusstes erweitert werden, das sich dann spontan in der Äußerung zeigt, etwa in Form von Versprechen, unbewusst gegenläufiger Mimik und Gestik, hysterischem Verhalten etc.

Man sieht, wie durch diese für unser Jahrhundert typischen Erweiterungen von Intentionalität über Bewusstheit hinausgehend, noch stärker im Kontrast zum Selbstbewusstsein, langsam der Handlungsbegriff diffus wird. Der Handlungsbegriff entgleitet zu Äußerungen einer Intentionalität, für die letztlich doch das Bewusstsein der Maßstab bleibt. Oder das Handeln wird zu einem von außen beobachtbaren Verhalten, dem intern kein klarer Sinn mehr zugeordnet werden kann. Deshalb ist einerseits die Lebensphilosophie auf den Begriff des Ausdruckes zurückgegangen, der Intentionalität im weitesten Sinne annimmt, nicht speziell und aktual Bewusstes oder gar Selbstbewusstes meint. Demnach sind Lebewesen solche Wesen, die *sich* ausdrücken. Und deshalb haben sich andererseits in den Beobachtungsmethoden zunächst einmal Verhaltensbegriffe durchgesetzt, die die Binnenhermeneutik des beobachtbaren Verhaltens ausklammerten, was nicht immer so reduktionistisch wie in Pawlows Theorie bedingter Reflexe oder Skinners Behaviorismus erfolgen musste. Umso näher lag und liegt angesichts dieser Grenzen des Handlungsbegriffes seither der Wechsel zu dem Begriff der Interaktion.

Der Begriff der Interaktion schließt nicht aus, dass es eine intentionale Binnenhermeneutik der am Interagieren Beteiligten gibt. Intentionalität kann bei Aktionen mitlaufen, aber sie muss nicht das „Inter“ der Aktionen betreffen, geschweige dieses Inter selbst ausmachen. Auf jeden Fall hat Interaktion aber Grenzen. Was „in“ ist, ist nicht „inter“. *Inter* ist wortwörtlich, was dazwischen oder unter ist, jedenfalls nicht innen ist. Aber es ist auch ein Dazwischen im Äußeren, das von dem Innen der Inter-Agierenden begrenzt wird. Die Grenze nach innen wird nicht ausgeschlossen, wie im Behavior, sondern als eben die Grenze von Äußerungen nach innen anerkannt. Nur muss es keine umkehrbar eindeutige Zuordnung zwischen dem Innen der Agierenden und dem Dazwischen ihrer Äußerungen geben. Der Sinn des Interaktionsbegriffes besteht gera-

de darin, die *Zuordnung* zwischen dem *Innen* und dem *Dazwischen* der Agierenden im Spielen zu lockern, bis im Extremfall eine völlige Entkopplung zwischen Innen und Dazwischen eintritt, sich also der Verhaltensbegriff wieder einstellt. Das *Inter* der Interaktion ist auch nicht einfach das Äußere gegenüber dem Inneren der Interaktionspartner. Was den Interagierenden äußerlich ist, ist nur in den seltensten Fällen auch zwischen ihnen, noch seltener das Dazwischen ihrer Aktionen oder das, was den Aktionen der Beteiligten unterliegt, sie fundiert.

Was hat nun dieser bislang eingekreiste, vom Verhalten und vom Handeln abgesetzte Begriff der *Interaktion* mit *Kommunikation* zu tun? – Das philosophische Problem in den Alltagssprachlichen Verwendungsweisen von „kommunizieren“ und bedeutungsverwandter Ausdrücke liegt in dem Präfix „Ko“ – bzw. „So“ – „co“, in einer Art von Mit-Gemeinsamem, das mitläuft, aber von niemandem der an der Kommunikation Beteiligten privatistisch, also andere ausschließend, angeeignet werden kann (Krüger 1990a u. 1993). Dieses Mit-Gemeinsame der Kommunikation begegnet uns im Interaktionsbegriff als das Dazwischen der Aktionen wieder. Insofern haben beide Begriffe eine Gemeinsamkeit, gehen sie problemlos ineinander über, ist Kommunikation Interaktion, und ist umgekehrt Interaktion Kommunikation. Beide Begriffe heben auf etwas ab, das den Bewusstseinen der Beteiligten vorhergehen, neben diesen Bewusstseinen laufen und diese Bewusstseine auch übersteigen kann, ohne Intentionalität ausschließen zu müssen. Nur ist nicht sie, die Intentionalität, der Punkt, auf den es in erster Linie ankäme, und von dem her alles aufgeklärt werden könnte. Die Pointe zielt vielmehr auf das *Dazwischen* oder das *Mit* ab, das sich in kein Epiphänomen einer beteiligten Intentionalität auflösen lässt. Es ist nicht Folge, Konsequenz oder bloßes Mittel von Intentionalität. Auch was die semiotische Weite angeht, sprachliche und nicht-sprachliche Zeichenrepertoires, können sich der allgemeine Kommunikationsbegriff und der allgemeine Interaktionsbegriff vollständig überlappen. Beide treffen auf Lebewesen überhaupt zu und können über die Selbstreferenz der Sprache für Menschen spezifiziert werden, ohne dass das natürliche Kontinuum zwischen allen Lebewesen gelehnet werden müsste (siehe den Überblick über Handlungstheorien bei Joas 1992).

Indessen ermöglicht nun aber der semiotische Aspekt, der dem Kommunikationsbegriff eigen ist, einen anderen Vergleichspunkt, nämlich die Einführung des Medienproblems in unsere Erörterung. Kann man das Dazwischen der Interaktion, da es doch dem Mit-Gemeinsamen der Kommunikation zu entsprechen scheint, als Medium fassen? – Auch hier will ich vom Umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes Medium und seiner Wortgeschichte aus starten.

Man versteht unter einem „Medium“ ein Mittel oder einen Mittler, wobei beides sowohl stofflich als auch personal gemeint sein kann. Seit dem lateinischen Ursprung wird jedenfalls darunter etwas in der Mitte Stehendes verstanden, das als Adjektiv *medius* heißt und in neutraler Form zu *medium* substantiviert worden ist, insofern es eben als Mittel oder Mittler taugt. Ein Medium kann etwas ablenken, brechen oder überbrücken, sei es als Stoff, Welle oder Person, etwa Versuchsperson oder spiritualistisch gedacht, wodurch etwas in Erscheinung tritt oder eine Verbindung hergestellt wird.

Aus dem Umstand, dass ein Medium ein Mittel sein kann, folgt nicht, dass wir den Ausdruck „Medium“ mit „Instrument“ oder „Werkzeug“ im weitesten Sinne gleichsetzen könnten. Selbst wenn ein Medium ganz unlebendig vorgestellt wird, nicht also als personenhafter Mittler, verbinden wir doch mit diesem Wort die Erwartung, dass es uns etwas sehen, hören, fassen lassen möge. Es ist dann eine Art Kontrastmittel, wie etwa die Röntgenstrahlen, die uns etwas sehen lassen, was ansonsten unsichtbar bliebe. Im Medium des Wassers sieht alles gebrochen aus. Im Medium der Luft wird alles gebremst. Die Mittelfunktion eines Mediums ist schon immer eine semiotische. Es geht primär nicht um andere Gebrauchs- oder Nutzenaspekte, sondern um ein Mittel, durch das sich etwas zeigt, wahrnehmbar wird. Selbst ein nur stoffliches oder im weiten Sinne materielles Medium hat einen lebendigen Bezug zu unseren Sinnen, dem Visuellen, dem Auditiven, dem Taktilem.

Es handelt sich hier um die Technik der *Semiosis*, der Zeichengebung, aber nicht in dem trivialen Sinne, dass ein Zeichen einen Träger braucht, wobei man dann den Träger wieder als Werkzeug oder Instrument ansehen könnte. Zwischen dem Bezeichneten und dem Bezeichnenden kann ja Arbitrarität herrschen, d. h. eine Willkür in der Zuordnung beider, wie bei den meisten sprachlichen Zeichen. Bei ihnen gibt es keinen inhärenten Zusammenhang zwischen Lauten, Buchstaben und sogar ganzen Worten einerseits und dem dadurch Bezeichneten, d. h. dem semantischen Inhalt oder der pragmatischen Konsequenz andererseits, es sei denn, man verwendete sie dichterisch, symbolisch, analogisierend oder magisch.

Ein Medium hat indessen etwas Dichtes, vielleicht sogar Dichterisches. Es ist nicht einfach arbiträr zu dem, was es ans Licht, zu Gehör oder zu fassen bringt. Es gibt einen viel stärkeren als nur zufällig konventionalisierten Zusammenhang zwischen dem Medium und dem, was es strahlen, hören, fühlen oder sonst wie erscheinen lässt. Der Effekt des Mediums und das Medium des Effekts sind sich keineswegs gleichgültig. Man kann sie nicht voneinander ablösen, wie man etwa Instrumente und deren Produkte voneinander ablösen kann. Der und der Effekt kommt durch kein anderes Medium zustande. Und das und das Medi-

um zeitigt keinen anderen Effekt als den, der ihm zugehört. Man kann versuchen, zwischen Medien und ihren Effekten zu übersetzen, aber die Übersetzung wird immer unvollständig sein und einer gewissen Art von Interpretation, von Nachdichtung, bedürfen. Man denke an die Bemühungen, Romane zu verfilmen, Theaterstücke als Fernsehspiele zu übertragen, oder wortwörtlich Gedichte von Ezra Pound auf Deutsch zu bringen, um nicht noch Schwierigeres anzuführen, etwa Musik oder Gemälde in Worte zu fassen. Es gibt beides, das Medium und seine Effektart, auch nur gleichzeitig, in gleichzeitiger Aktion. Medium ist eine Art von Materialität, die Aktualität ermöglicht. Aus vielen möglichen Sinnzuweisungen wird eine bestimmte tätig realisiert, in Aktion versetzt, eben aktualisiert, tatsächlich gemacht.

Man kann nicht einzelne Sprachzeichen ein Medium nennen, wohl aber das Ganze der Sprache, das *in actu* verschieden proportioniert wird. Überhaupt scheint es beim Medium nicht einfach um eine Bezeichnungsfunktion zu gehen, die man sich instrumentell zu erfüllen denken kann. Die Mediatisierung, d. h. das Medium in Aktion, hat etwas von einer Zeigehandlung, *Deixis*, während der die semiotischen Elemente nicht voneinander abgekoppelt werden können. Ein *Medium ist eine Kopplung in Aktion, eben die Ermöglichung einer Verbindung*, die es anders überhaupt nicht gäbe. Dies ist übrigens der Grund, warum die phänomenologische Philosophie im Gefolge Husserls von der Fundierung durch Medien spricht, die an die Stelle der transzendentalen Analyse von Ermöglichungsbedingungen bei Kant tritt. Schon Hegel meinte, wenn er gegen Kant von Vermittlung sprach, die Mit-Teilung zwischen etwas Substantiellem und etwas Subjektivem, zwischen etwas Lebendigem und etwas Reflexivem. Hölderlin hatte das Vermittlungspotential von Geist metaphorisch den Äther genannt (siehe Krüger 2014).

Dies leitet schon über zu der zweiten Bedeutungsdimension von Medium, das nun nicht mehr nur als Kontrast-Mittel im semiotischen Sinne der Ermöglichung des Aufzeigens, sondern als Mittler firmiert, der über noch mehr Eigensinn oder Brechkraft als das Mittel-Medium verfügt, weil er als personenhaft gilt. Die primär semiotische Zeigefunktion bleibt auch jetzt noch erhalten, wenn unter Medium ein personenhafter Mittler verstanden wird, sei es, dass wir durch diese Person mit Geistern in Kontakt kommen sollen, sei es, dass wir sie als Versuchsperson im psychologischen Labor oder in einer magischen Aufführung erleben wollen, sei es, dass wir alltagssprachlich diese Person als Mittler zu Mitmenschen einsetzen möchten oder wie ein Regisseur einen Schauspieler, oder wie ein Dirigent ein Orchester als Medium einsetzen möchten, um etwas vorführen, aufführen, zeigen, sichtbar, hörbar, fühlbar machen zu können. So oder so soll das Medium im Sinne einer personenhaften Vermittlung eine Per-

formance, eine Vorführung oder Aufführung von etwas ermöglichen. Es geht nicht um internalisierte Kompetenzen, die im Handeln geäußert werden, sondern um die Vorführung, wie im Äußeren zwischen allen wahrnehmbar, für alle beobachtbar dank dem Medium durch Kopplung etwas Neues ermöglicht wird. Gleichwohl gilt die Person, die als Medium fungiert, nur in dieser ihrer medialen Eigenschaft, d. h. als semiotische Ermöglichung vom Aufzeigen einer Verbindung, vom Wahrnehmbarwerden einer lebendigen Kopplung zwischen Person und Sinn.

Man könnte sagen, dass ein Medium dasjenige im Äußeren sichtbar, hörbar, fassbar werden lässt, was man sich ansonsten nur erschließen kann. Zwischen Innen, den intentionalen Zuständen, und Außen, dem Ausdrucksverhalten eines Individuums, muss es hin- und hergehen. Aber wir kommen da nicht hinein, jedenfalls nicht, ohne das Individuum zu zerstören. Wir können seine Wechsel zwischen innerer und äußerer Aktivität nicht wahrnehmen, sondern nur erschließen aus seinem – möglicherweise falschen oder gefälschten – Ausdrucksverhalten. Ein personenhaftes Medium nun hat die Funktion, etwas ansonsten Inneres im Äußeren sichtbar werden zu lassen. Statt uns direkt im Innern des Anderen zu verhakeln, dort den Analytiker zu spielen, statt uns dort zu verlieren, taktlos in die Tiefe zu bohren, sich dem Gewissen aufzudrängen, lassen wir uns dieses vermeintlich Innere durch das Medium einer dritten Person als Kontrast entstehen, aufzeigen, wahrnehmbar machen. Durch das Medium geht man also den indirekten Weg. Das vermutete innere Zentrum soll dank des Mediums in der Mitte des Äußeren aufleuchten, eine Art von Hirn- und Herzröntgen, aktueller gesprochen ein MRT oder CT beider Organe, wenn man so will. Das macht das Phänomenale am Medium aus. Es ermöglicht den Sinnen ein Phänomen, eine Art von Gestaltsprung, den es so bisher noch nicht gab. Man stelle sich den Einsatz von Ultraschall und Infrarotkameras vor oder denke an Tänze, an die ersten Fotografien, Stumm- und Tonfilme (seinerzeit eine wirkliche Revolution der Wahrnehmung), an die Geschichte der modernen Malerei und Musik zwischen Impressionismus und Expressionismus.

Dies bedeutet aber auch, dass wir mit dem Begriff des Mediums, ob als semiotisch-deiktisches Mittel oder als personenhafter Mittler für Performances, immer die dritte Person verbinden, die einen semiotischen Effekt aufzuführen oder vorzuführen ermöglicht. Eine Person kann natürlich ein einzigartiges Ich und ein unvertretbares Du sein. Aber gerade diese Eigenschaften sind nicht gefragt, wenn diese Person als Medium fungiert, das nicht selber unvertretbar und einzigartig sein soll, sondern umgekehrt diejenige dritte Person sein mag, die Unvertretbares oder Einzigartiges im Kontrast sichtbar werden lässt. Der Prototyp des Mediums ist semiotisches Kontrastmittel, des Mediums als Mittel

also, sind Wasser, Luft, Sonne, Erde, wenn man an Mythen und kulturgeschichtliche Anfänge denkt. Nicht nur Homer, die ganze griechisch-antike Philosophie ist voll davon. Der Prototyp des personenhaften Mediums, des Mittlers also, ist der Schauspieler, und zwar genauer gesagt: seine Maske als der Kontrast, der das seelisch Innere als Äußeres hervortreten lässt. Die *persona* ist, etymologisch betrachtet, zunächst die Maske, ehe sie dann auch als die Verkörperung vergleichbarer Rechtstitel zählt.

Genau hier, in der Maske der dritten Person, setzt die Philosophische Anthropologie an. Die Maske der dritten Person fungiert als die exzentrische Mitte, also als die Mitte außerhalb des eigenen Leibkörpers, die Mitte im Äußeren zwischen den Individuen, von der her als Kontrast wir uns wahrnehmbar werden. Von der dritten Person als dem Medium her lernen wir unser intentionales Erleben erleben, aber nun dank des Mediums im Äußeren. Damit ist der Zirkel christlicher Reflexion, wie er seit Thomas von Aquino bis in die Existenzphilosophie unseres Jahrhunderts vorangetrieben worden ist, immer tiefer in die eigene Seele hinabsteigen zu müssen, durchbrochen zugunsten der Mit-Welt, nun der *persona* als *medium*.

Nach dem bisher Gesagten scheint die folgende Zusammenfassung sinnvoll zu sein: Das Dazwischen der Interaktion und das Mit- bzw. Ko-Gemeinsame der Kommunikation lassen sich wohl als ein Medium qualifizieren. Während der Interaktionsbegriff auf das Dazwischen im Äußeren der Akteure und damit auf das Dazwischen zwischen Handeln und Verhalten verweist, thematisiert der Kommunikationsbegriff dieses Dazwischen semiotisch. Das Ko- wird als die Koordinierung durch die Aktualisierung von Zeichenpotentialen verstanden. Der Medienbegriff qualifiziert nun diesen Koordinierungseffekt als eine aktuelle Semiosis in der Form einer Deixis. Die Bezeichnungen, die Zuordnungen zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem, werden nicht einfach vorausgesetzt, sondern vorgeführt wie ein Phänomen. Ein Medium ermöglicht die Vorführung semiotischer Unterscheidungen, indem es als das Kontrastmittel (Neutrum) oder als der Mittler/die Mittlerin (personenhaft) der dritten Person fungiert. Der Unterscheidung zwischen sprachlicher und nichtsprachlicher Kommunikation entspricht jetzt auf Seiten des Medienbegriffs der Unterschied zwischen ganzer Sprache (nicht ihren Elementen) und der Maske als dem Medium der Verkörperung von Leiblichem. Diese, die Sprache und die Maske der dritten Person, sind anthropologisch gesehen die beiden Grundmedien, die als Kontrast alles andere erst hervortreten, sehen, hören, fassen, für wahr nehmen lassen, darunter insbesondere das Wechselbad zwischen der kulturellen Entfremdung der Nachwachsenden und der Erzählung einer eigenen Geschichte. Sprache und Masken können einander davonlaufen, so dass die spezifisch geistigen Wirkungspoten-

tiale nicht mehr den Körperleibbewegungen entsprechen. Die Perspektiven und Positionen werden dann gleichsam entkoppelt voneinander. Oder die Körperleib-Positionen und die sprachlich möglichen Perspektivannahmen werden wieder in dem Sinn einer Geschichte zusammengeführt, sozusagen aneinander gekoppelt. Alle weiteren Differenzierungen von Medien müssen hier ansetzen, falls denn überhaupt ein philosophisch gehaltvoller Medienbegriff für soziokulturelle Phänomene Verwendung finden soll, also nicht nur eine Analogie zum Instrument oder Werkzeug (näher in Krüger 2006b).

12.4 Persönlichkeit als das Medium gemeinschaftlicher Interaktionen: das Familien- und Sachmodell der Gemeinschaft und die Grenzen der Vergemeinschaftung von Personen

Wir können nun an ausgewählten Phänomenen derjenigen Differenzierung nachgehen, die das elementare Doppelgängertum des Unterschiedes zwischen privater und öffentlicher Person in soziokultureller Hinsicht erfährt. Der privaten Person können die leiblichen Rückbezüge des unvertretbaren Ichs vorbehalten bleiben, während die öffentliche Person als Interaktionsmedium fungieren kann. Dabei erscheinen die *gemeinschaftlichen* Interaktionen dank ihrer Wertorientierung wie Antworten auf das Problem, die Kontingenzen der persönlichen Lebensführung überhaupt durch eine Bindung gestalten zu können. Eine Gemeinschaftsbindung ermöglicht der Doppelgängerin, sich endlich bestimmbar und bedingbar zu werden, wodurch diese Bindung oft wie eine Verlängerung der privaten Existenz erscheint. Gleichwohl ist sie dies nicht, wie es spätestens Pubertierenden klar wird. Die gemeinschaftlichen Interaktionen nehmen zwischen Personen bereits die öffentliche Existenz der Personen in Anspruch, was oft erst in einer – gemessen an der ursprünglich gemeinsamen Werteorientierung – schmerzlichen Ablösung hervortritt. Demgegenüber erscheinen die *gesellschaftlichen* Interaktionen von vornherein als eine Ausgestaltung der Ambivalenzen, die dem öffentlichen Leben eigen sind, und die in das der Person Unbestimmte, Unbedingte und Unendliche führen können. Gesellschaftliche Interaktionen bedürfen eines Äquivalentes für die ihnen fehlende gemeinschaftliche Wertbindung, um mit dem Doppelgängertum verträglich bleiben zu können (worauf ich in 12.5. eingehen werde).

Die öffentliche Person ist die soziokulturelle Ausgestaltung der exzentrischen Positionalität in Form einer bestimmten soziokulturellen Position. Von dieser her kann der Rollenspieler die Differenz zwischen seinem Leibsein und

Körperhaben verschränken. Die soziokulturelle Positionalität wird über Interaktionen mit Bezugspersonen der zweiten (Du) und dritten Person (Er/Sie/Es) Singularis erlernt, bis sie in der Form der ersten Person Pluralis, in der Perspektive eines Wir, als soziokulturelle Mitwelt geteilt werden kann. Diese Mitwelt wird vom Ihr der zweiten Person Pluralis, die eine andere Mitwelt teilt, unterscheidbar und in der Perspektive der dritten Person Pluralis (Sie) mit anderen Mitwelten vergleichbar. Während die Interaktion mit einem Du die motivierende Identifikation vom Rollenträger auf die Rollenfigur übertragen kann, werden in der dritten Person Singularis die Träger vor der Figur austauschbar und entsteht eine Vergleichsnot möglicher Träger für die betreffende Figur. Die Wir-Perspektive umgrenzt die „wertnahen“ Interaktionsarten, die Plessner (in Variation auf Ferdinand Tönnies' berühmte Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft: Tönnies 1979) unter dem Begriff der *Gemeinschaft* zusammenfasst. Dies bedeutet zunächst einmal nur, dass die sozial Handelnden diejenigen Werte teilen, nach denen sie ihre Interaktionen bewerten, insofern also einer Wir-Perspektive angehören.

Die motivationale Nähe der Werte zu den Interaktoren kann sich eher affektiv gestalten, d. h. nach dem Modell der im weiten Sinne familiären „Liebe“ (nicht speziell nach dem Muster der im 11. Kapitel erwähnten Leidenschaft) und deren symbolischer Übertragung. Man gewinnt hier den weiten Fächer von Verwandtschaftsbeziehungen (nach Geschlechter-, Generationen- und Lebensalter-Rollen), der insbesondere von der französischen strukturalen Anthropologie entfaltet worden ist, und der symbolischen Übertragbarkeit von Familienähnlichkeiten, auf die der späte Wittgenstein in seiner Beschreibung von Sprachspielen angespielt haben könnte. Seit Goethe spricht man auch von *Wahlverwandtschaften*.

Oder die motivationale Nähe der Werte stellt sich eher objektiv dar, d. h. nach der Art einer überhaupt rationalen Lösungsform für Sachprobleme, wie sie sich außerhalb der affektiven Bindungen an personale Raumzeiten darstellen lassen, z. B. in wirtschaftlichen Unternehmungen oder solchen der Bildung von *scientific communities*. Im ersten Fall der Familiarität oder der Familienähnlichkeit wird die Gemeinschaftsbildung eher an das personale Problem, Leib zu sein, diesen ausdrücken und anderes rezentrisch verleiblichen können zu müssen, angeschlossen. Der zweite Fall der Lösung sachlicher Aufgaben setzt eher bei dem personalen Problem an, einen Körper haben, ihn exzentrisch ausrichten und anderes verkörpern können zu müssen.

Im ersten Fall spricht Plessner vom Typus der „Existenzgemeinschaft“: Sie braucht der Affektwerte willen eine „Personmitte“ und tendiert insofern unter ihren Teilnehmern zur Hierarchie bezüglich dieser Person. Zeithistorisch nannte

man solche Existenzgemeinschaften in den 1920er Jahren auch verengend Blutsverwandschaften, was auch metaphorisch gemeint sein konnte, dann aber von den Nationalsozialisten wortwörtlich verstanden werden sollte. Den zweiten Fall kann man den einer „Sachgemeinschaft“ (wie z. B. der Wissenschaft oder einer politischen oder wirtschaftlichen Sache) nennen, die den rationalen Werten entsprechend eine exzentrische „Sachmitte“ (idealiter von einem Nirgendwo/Nirgendwann her) braucht. Insofern tendiert sie langfristig zur „Gleichberechtigung“ ihrer Gemeinschaftsmitglieder vor der Sachlösung (siehe Plessner 1981b, 45–52).

Alle Interaktionen, die sich durch motivationale Wertnähe auszeichnen, sei diese eher existentiell zentrischer oder mehr rational exzentrischer Art, bilden eine gemeinschaftlich geteilte „Vertrautheitssphäre“, von der sich die „Nicht-vertrautheitssphäre“ der „Gesellschaft“ unterscheidet. „Gemeinschaft ohne diese Grenze ist keine Gemeinschaft mehr“ (ebd., 56). Plessner hat erkannt, dass diese Grenze der Gemeinschaft, die ihr durch die gesellschaftliche Öffentlichkeit gezogen wird, mit der individuellen Grenze von Gemeinschaftlichkeit korrespondiert. In der Konfrontation der beiden Ideale des Gemeinschaftsethos, der Unendlichkeit der Liebe des Herzens und der Unendlichkeit des Vernunftglaubens an die geistige Sachbestimmung, „zeigen sich die Wesensgrenzen, die jeder Panarchie der Gemeinschaft hindernd im Wege sind: *die Unaufhebbarkeit der Öffentlichkeit und die Unvergleichlichkeit von Leben und Geist*“ (ebd., 55). Zur ersten Grenze der Unaufhebbarkeit von Öffentlichkeit:

Öffentlichkeit beginnt da, wo Liebe und blutsmäßige Verbundenheit aufhören. Sie ist der Inbegriff von Möglichkeitsbeziehungen zwischen einer unbestimmten Zahl und Art von Personen als ewig unausschreitbarer, offener Horizont, der eine Gemeinschaft umgibt. Sie ist gerade in dieser Negativität eine sozialformende Macht ersten Ranges. (Ebd.)

Und zur zweiten Grenze der Unvergleichlichkeit von Leben und Geist:

Das Leben ist kurz, schnell, beengt, und für die Wurfbahn, in der es sich von Geburt an befindet, sind wir nicht verantwortlich. Von Anfang an ist unserer Freiheit vom Schicksal ein höchst begrenzter Spielraum gelassen. Hier gilt es sich zu bewähren, was aber mit Argumenten nur zu einem sehr geringen Teil geschehen kann und geschehen darf. Von einer Mitte aus muss freilich alles geordnet sein, von der Wesensmitte der ganzen Person, nicht von einer Schicht ihrer Existenz [...]. (Ebd.)

Beide Gemeinschaftsgrenzen, die zum Individuum und die zur Gesellschaft als Öffentlichkeit hin, führen aus der Transparenz, Eindeutigkeit und Bestimmtheit heraus, die in einer Sphäre vertrauter Interaktionen dank des Werterepertoires und der Wertepriorität einer Gemeinschaft möglich sind. Sie führen, vom Standpunkt einer jeden schon immer bestimmten Gemeinschaft, hinaus in In-

transparenz, in Ambivalenz bis in unüberschaubare Polyvalenz, in eine Unbestimmtheit als der Ermöglichung von Bestimmung (Bestimmbarkeit) hinein, damit aber auch in die Gefahr der Unbestimmbarkeit. In der Konsequenz gelangt man also auf beiden Grenzen der Gemeinschaft zur Unergründlichkeit des Menschen zurück, zum *homo absconditus* also, jetzt aber einmal in seiner Uerschöpflichkeit *innerpersonaler* Positions- und Perspektivenwechsel als *individuum ineffabile* genommen, und andererseits in der Uerschöpflichkeit *interpersonaler* Positions- und Perspektivenwechsel zwischen dem Wertegefüge nach *unverbundenen* Menschen, also als gesellschaftliche Öffentlichkeit verstanden.

Beginnen wir mit der Grenze, die sich aus den intrapersonalen (innerpersonalen) Aktivitätsrichtungen zur Individualisierung hin ergibt. Die Personalisierung dank der Verkörperung einer soziokulturellen Rolle, mit der man sich identifiziert, wird zwei- und mehrdeutig. Wie ist dies zu verstehen? – Die Ambivalenz der Individualisierung besteht darin, dass die Individualität einerseits der Wir-Perspektive als eines Verhaltenszentrums außerhalb ihres Körperleibes bedarf, um überhaupt in eine Selbstbeziehung gelangen zu können. Andererseits lernt man, indem die Individualität zu sich selbst kommt, sich zugleich von der gemeinschaftlich geteilten Wir-Perspektive zu unterscheiden. Man erfährt sich in der Konsequenz des Maßstabes und am Maßstab der Gemeinschaft als unvertretbar und einzigartig. Es ist diese Zweideutigkeit der Individualisierung, die dem Bestimmungsversuch der Gemeinschaft, die personale Perspektive in der Wir-Perspektive aufgehen zu lassen, zuwiderläuft. Würde der innerpersonale Positionswechsel auf die Wir-Perspektive eingeschränkt, entstünde ein im Sinne der Gemeinschaftswerte durch und durch „authentischer“ und „transparenter“, „eindeutig festgestellter“ und „bestimmter“, also eine Art gläserner Mensch. Der Vergemeinschaftung der Person entspricht zwar die personale Tendenz, die Realität exzentrisch bestimmen und sich als anerkennenswert zeigen und offenbaren können zu müssen. Aber ihr widerspricht die für die Balancegewinnung des individuierten Selbstes nicht minder wichtige Gegen-tendenz, frei von der Anpassung an gemeinsam geteilte Werte Illusionen imaginieren und sein Innenleben gegen außen verhüllen können zu müssen, was eine Schamgrenze auch gegenüber der Gemeinschaft erfordert (siehe Plessner 1981b, 60, 66–75).

Der Vergemeinschaftung der Person ist die Grenze der Individualisierung der Person gesetzt, nicht nur, weil eine Person ihr Verhaltenszentrum verschieden exzentrieren und damit auch verschieden rezentrieren kann. Die Person kann sich überhaupt auf ihre einmalige leibhafte Existenz rückbeziehen, was man in unserer aristotelisch-christlichen Tradition die Entdeckung ihrer Seele (*anima*) nennt, im Unterschied zu ihren Verkörperungen, in denen sie sich ver-

tretbar, austauschbar und ersetzbar wird. Was in dieser Kulturtradition den Menschen „wirklich erst individualisiert, von innen heraus unteilbar und einzigartig macht, ist das Bewusstsein vom Besitz einer Seele, das Leben im Zentrum einer empfindenden, wollenden, denkenden, der Umwelt und dem eigenen Leibe gegenüber eigenwilligen, an Tiefe und innerer Eigenschaftsfülle unvergleichlichen Innerlichkeit“ (ebd., 61f.).

Im Prisma der Sprachpragmatik der Personalpronomina als unserem Kommunikationsmedium, in dem wir Perspektiven verschränken, ist die Individualisierung wie folgt zu fassen:

Die Position des Menschen lässt sich durch Personalpronomina deklinieren, die [...] ein doppeltes Verständnis des Wortes Ich möglich machen. Ich kann mich zu anderen in ein konstantes Gegenüber bringen, in dem mir eine ausgezeichnete Stelle reserviert bleibt, die eben nur durch mich hic et nunc ausgefüllt wird. Insofern sind ‚Ich‘ und ‚Hier‘ äquivalent. ‚Ich‘ bezeichnet den Ort, von dem meine Impulse ausgehen und auf den hin alle Perspektiven konvergieren. Dieser abstrakte Tatbestand kommt dem Menschen [...] konkret aber durch die eigene leibhafte Existenz zum Bewusstsein [...]. (Plessner 1983b, 338)

Setzt man psychogenetisch die Einbettung in ein intersubjektives Milieu voraus, begegnet die

ausgezeichnete Position des eigenen Ichs im *doppelten* Sinn der Stellen, die Ich hier ausfüllt (d. h. als eine Leerstelle, die auch ein anderer ausfüllen kann [...]), und in einer Binnendimension [...], welche ich einfach bin und habe als Rückzugsmöglichkeit in mich. (ebd., 339)

Demnach artikuliert sich Einzigartigkeit nur „vor einem Hintergrund, der sie nicht kennt. Individuelle und generelle Subjektivität, d. h. Intersubjektivität, implizieren einander. Als Individuum unersetzbar, steht jeder Mensch in seiner möglichen Ersetzbarkeit. Er könnte, aber er kann nicht“ (ebd., 340).

Die „strukturelle Antinomie, Individuum nur in dem Maß des Eingeständnisses seiner generellen Ersetzbarkeit durch einen anderen zu sein“, ermöglicht, mit Kant gesprochen, beide Tendenzen, die zur Geselligkeit und die zur Ungeselligkeit, die den Ausgleich zu ungeselliger Geselligkeit herausfordern (ebd., 342). Das Individuum *hat* sich auf dem Wege über andere und anderes, insofern aber auch auf eine vertretbare und ersetzbare Weise. Und es ist unvertretbar und unersetzbar im Unterschied zu diesem Weg seiner Vermittlungen durch andere und anderes. Die Affekt- oder Sachwerte einer bestimmten Gemeinschaft geben ein vertrautes Maß für Vertretbarkeit und Ersetzbarkeit an, das von Gemeinschaft zu Gemeinschaft ein anderes ist. Die inhaltliche Fülle an Interpretationen, was vertretbar/unvertretbar respektive ersetzbar/unersetzbar bedeuten, wird durch die strukturelle „Antinomie zwischen Ichsubjekt und

Intersubjektivität, am puren Faktum: Wo ich bin und stehe, kann (könnte) jeder stehen“ (ebd., 346), historisch in Gang gehalten. Sie wird nicht nur im Indikativ realisiert, sondern auch im Konjunktiv irrealisiert. Und in ihr werden nicht nur Perspektiven sprachlich verschränkt, was das Übersetzungsproblem zwischen Sprachen aufwirft, sondern auch Positionswechsel an der Grenze zum Nichtsprachlichen zum Ausdruck gebracht (ebd., 347ff.).

Ob seelen-phänomenologisch auf die Anschauung der Positionen oder sprachpragmatisch auf die Besonderheit der Ichperspektive bezogen, die Feststellung der Individualposition und -perspektive auf eine bestimmte Gemeinschaftsperspektive stellt sich als problematisch heraus: Insofern nämlich, als die Benamung und Statuierung der Person, die also für die Betreffende passive Inkorporierung in ein Gemeinwesen, durch die Identifikation mit Gemeinschaftsrollen hindurch die Eigendynamik der doppeldeutigen Ich-Position erfährt, bis sich die Individualität von sich selbst, der bloßen Personalität, abheben und aktiv davon unterscheiden kann. Der verliehene Name und der mitgegebene Status werden zum Ausdrucks- und Handlungspotential des *Ich selbst* im Wechsel der personal möglichen Positionen und Perspektiven.

Die Philosophische Anthropologie zeigt also nicht nur die Notwendigkeit der Vergemeinschaftung von Personen anhand der – die Aktivitätsrichtungen des Körperleibes motivierenden – Affekt- und Sachwerte auf, als das Zuhause der Personen, das ihnen vertraut ist und sie mindestens zunächst motiviert. Die Philosophische Anthropologie ermöglicht auch umgekehrt diese Rückfrage: Welche Interaktionsformen begünstigen oder behindern die Individualisierung von Personen? – Diese Grenzfrage liegt einerseits im Hinblick auf die psychopathogenen Folgen der Feststellung einer Person durch eine und ausschließlich eine Gemeinschaftsperspektive nahe, andererseits hinsichtlich der konfliktuären Konsequenzen, die solche Feststellungen in der betreffenden Gemeinschaft selber zeitigen können. Der Gemeinschaft werden durch die genannte Feststellung von Personen alle personalen Leistungen entzogen, die durch die innerpersonalen Positions- und Perspektivenwechsel ermöglicht würden. Was die elementare Schematisierung von Würde in den wertbestimmten Interaktionen angeht, so entsteht in der Evaluierung der Personen eine Tendenz dazu, die evaluativ Begünstigten zeremoniell und dem Prestige nach überzubewerten und die evaluativ Benachteiligten hier und jetzt bis zur Würdelosigkeit zu behandeln.

Das personale und soziale Problem kann durch eine den Personen zugängliche Pluralität von Gemeinschaften gemindert werden, da sich dann die „Platzierungsmöglichkeiten“ und „Auffangmöglichkeiten“, z. B. in Subkulturen der Imagination, erhöhen (Plessner 1983b, 343, 348f.). Aber dann entsteht per-

sonal und sozial noch immer, wenngleich potenziert, die Frage danach, ob wir nicht erst durch Gesellschaft im Unterschied zu der Gemeinschaft von Gemeinschaften die Grenzen der Vergemeinschaftung übertreten können. Plessner geht so weit, die Erfindung der Gesellschaft – notfalls auch aus nur einer einzigen Gemeinschaft heraus – zu denken. Selbst die Festlegung aller personalen Exzentrierungs- und Rezentrierungspotentiale auf den Wertekanon einer einzigen Gemeinschaft verhindert in der Generationenfolge nicht, dass die von der Gemeinschaft in Anspruch genommenen Resultate personaler Aktivitäten von ihr abgelöst werden, handele es sich dabei um die materiell verkörperten Resultate zur leiblich-körperlichen Befriedigung oder – und mehr noch – um den Spieltrieb der Nachwachsenden, ohne den die gemeinschaftlich definierten Rollenerwartungen nicht einmal erlernt werden können.

Die Ermöglichung von Gesellschaft kann aus dem Überschuss menschlichen Trieblebens verstanden werden, aus der „Überfülle nicht ausgenutzter Kraft“, die sich „vornehmlich im Spiel entlädt“ und mit den nachwachsenden Generationen von neuem entbunden wird, was schon Friedrich Schiller hervorgehoben hat. Das Spielpotential des Umgangs mit Ambivalenzen, der Übertretung des Geregeltens, muss von neuem entbunden werden, selbst wenn damit nur die gemeinschaftsbestimmte Bannung der Ambivalenzen beabsichtigt wäre.

Mithin kann man sagen, gäbe es keine Zivilisation schon aus den einfachsten Zweckmäßigkeitsgründen, so müsste sie um des Spieltriebes willen erfunden werden und würde auch erfunden. Zeigt doch die Analyse der zivilisatorischen Grundhaltungen, Zeremoniell und Prestige, unbeschadet ihrer tiefen Notwendigkeit den ausgesprochenen Charakter der Künstlichkeit, mit der der Mensch sich umgibt [...]. Die Gesellschaft lebt allein vom Geist des Spieles. (Plessner 1981b, 93f.)

12.5 Personalität als das Medium gesellschaftlicher Interaktionen: Gesellschaft im Alltag, in der Zivilisation und im funktionalen Sinne

Im Unterschied zu den gemeinschaftlichen Interaktionen beruhen gesellschaftliche Interaktionen nicht auf einer gemeinsamen Bindung an die gleichen Werteprioritäten. Die damit verbundene Verhaltensunsicherheit steht jedem plastisch vor Augen, wenn er an Kinder denkt, die, plötzlich mit Fremden konfrontiert, bemerken, dass sie mit diesem nicht wie mit einem Du interagieren können. Man kann solche Situationen so interpretieren, dass das Kind auf ein Er/Sie/Es (3. Person Singular) trifft, das wohl einer anderen Wir-Gemeinschaft (einem Ihr: 2. Person Plural) angehört, von der es die Vergleichbarkeit (im Sie

der 3. Person Plural) noch nicht erfahren hat. Pubertierende und Halbstarke verlieren sich nicht selten in Bandenkriegen, in denen erst nach Gewaltausübung die Erfahrung dieser Vergleichbarkeit im Plural dämmert. Aber auch als Erwachsener hat man irritierende Erfahrungen, sobald man etwa in fremden Kulturen vom üblichen, touristisch gepflasterten Weg abkommt, die Schriftzeichen nicht versteht und die Einheimischen keine westliche Sprache beherrschen, weshalb sie einen fliehen, um nicht ihr Gesicht zu verlieren.

Wenn man Gesellschaft als die *wahrscheinliche* Möglichkeit versteht, mit – der jeweils eigenen Werteorientierung nach – Anderen und Fremden gleichwohl interagieren zu können, muss die Persönlichkeit in diesem Falle anders als Medium zur Geltung kommen (vgl. 12.3.). Kann man im Falle *gemeinschaftlicher* Interaktion die gemeinsame Wertebindung unterstellen, weshalb sie oft auch dem Verhalten implizit bleibt oder nur mimisch-gestisch aktualisiert wird, muss im Falle *gesellschaftlicher* Interaktion für sie, die gemeinsame Wertebindung, erst ein Äquivalent an gegenseitiger Orientierung gefunden oder erfunden, eben: erspielt werden. Die Entkopplung der gesellschaftlichen Interaktion von einer bestimmten und implizit vorgegebenen Semantik verlagert das Orientierungsproblem in den Prozess der Pragmatik des äußeren Verhaltens. Unter gesellschaftlichen Bedingungen gilt es, durch Medieneffekte dasjenige im Äußeren zur Erscheinung zu bringen, was man nicht als die intentional zu aktualisierende Semantik voraussetzen kann. Die Semantik muss in der Vorführung erst erzeugt und immer wieder explizit gemacht werden. Und es ist nicht von vornherein sicher, ob daraus eine gemeinsame Aufführung wird, wenn ich hier mit den beiden Übersetzungen von *performance* spielen darf.

Schauen wir uns aber phänomenal an, wie Gesellschaft in diesem Sinne uns heutigen Angehörigen einer westlichen Kultur auffällig wird. Sie begegnet uns zumeist auf drei Weisen, im großstädtischen Alltag, im Resultat einer politisch anhaltenden Zivilisationsgeschichte und im Sinne von funktionalen Wertsphären, deren Eigengewicht für westlich modernisierte Gesellschaften als charakteristisch gilt.

Wir heutige Städter erfahren bereits im Alltag Gesellschaft, nämlich „zwischen den Polen der Gemeinschaft, Blut und Sache, spannt sich das ungeheure Gebiet einer noch nicht politisch oder ökonomisch fassbaren, gewissermaßen unbestimmten Öffentlichkeit“: Zwischen der Familiarität und Objektivität liegt ein Zwischenreich „zwar nicht wertloser, wohl aber moralisch *wertäquivalenter*, nicht nach einer Alternative so oder so entscheidbarer Situationen, in denen Seele mit Seele in unvermittelten, d. h. liebefreien und sachfreien, weder durch Sympathie noch durch Überzeugungen regulierbaren Kontakt gerät“. Nicht für jede Kollision und Konstellation gibt es vorbildliche Verhaltensmuster, wie

gewöhnlich im Regionalverkehr des Massentransportes oder an der Kasse eines Supermarktes. Aber auch dort kommt etwas dazwischen, ein unfreundliches Wort, ein Vordrängeln, eine schöne Frau, jemand scheint etwas zu stehlen und so fort. Die Alltäglichkeit gilt als der „Inbegriff *lauter einzelner Fälle*“ (Plessner 1981b, 80), die gemeistert werden müssen:

Dieses Reich der Alltäglichkeit, der wertäquivalenten Situationen kennen wir alle: es ist die Gesellschaft im Sinne der Einheit des Verkehrs unbestimmt vieler einander unbekannter und durch Mangel an Gelegenheit, Zeit und gegenseitigem Interesse höchstens zur Bekanntschaft gelangender Menschen. Und wir kennen auch diesen tänzerischen Geist, dieses Ethos der Grazie: das gesellschaftliche Benehmen, die Beherrschung nicht nur der geschriebenen und gesetzten Konvention, die virtuose Handhabung der Spielformen, mit denen sich die Menschen nahe kommen, ohne sich zu treffen, mit denen sie sich voneinander entfernen, ohne sich durch Gleichgültigkeit zu verletzen. (Ebd.)

Was uns Städter, zumal Großstädter, im Alltag an Gesellschaft, an wertäquivalenten Interaktionen, begegnet, erfordert spielerische Formen der Bewältigung von Polyvalenz, die historisch im Prozess der Zivilisation herausgebildet worden sind. Nicht zufällig entstand das Problem der Gesellschaft geballt und wiederkehrend im Außenkontakt verschiedener Gemeinwesen, wofür im politisch-diplomatischen und wirtschaftlich-kulturellen Austausch Verkehrsformen entstanden. Zeichnet sich Öffentlichkeit, als der „Ort der unverbunden sich begegnenden Personen“, durch „Wertferne“ aus, die keine „Wertfreiheit“ bedeutet, entsteht in ihr eine „zweifache Gebrochenheit“. In der gesellschaftlichen Öffentlichkeit herrscht „die Unausgleichbarkeit des Gegensatzes von Situation und Norm“ und die Unausgleichbarkeit des Gegensatzes von „Privatperson und Amtsperson“ vor. Während man in einer bestimmten Gemeinschaft dank des gemeinsamen Werterepertoires die Ausgleichsvarianten beider Gegensätze kennt und erwarten darf, gibt es diese Sicherheit in der gesellschaftlichen Interaktion mit der Werteorientierung nach Anderen oder Fremden nicht. Sollen die Personen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nicht gleichsam ständig ins Lachen oder Weinen geraten, muss die Situation künstlich vermittelt werden. Da der Rückgang auf eine im Vorhinein gemeinsam bestimmte Existenz oder Sache nicht weiterhilft, muss im äußeren Interaktionsgeschehen selber ein künstlicher Ausgleich gefunden werden. Plessner nennt „zweckverfolgende Handlungen von solcher Künstlichkeit“, deren Konstellation und Resultante „wesensmäßig nur *ungefähr* bestimmbar sind“, und die eine „Wertgerechtheit“ für beide Seiten einschließen, „Geschäftskunst“ und politische Kunst der „Diplomatie“ (ebd., 96f.). Was also in einer bestimmten Gemeinschaft durch wertekonformes Verhalten gelöst werden kann, kann in der Gesellschaft nur durch diplomatisches Verhalten erreicht werden, eben wegen des Mangels an einer

gemeinsamen Bindung an die gleichen Wertorientierungen. Man kennt dies von jedem Basar oder einer plötzlichen Auseinandersetzung auf öffentlichen Straßen und Plätzen.

In der gesellschaftlichen Sphäre ohne Liebe und ohne Überzeugung „als bindende Weisen von Mensch zu Mensch gibt es keinen Ausgleich der Gegensätze, sondern nur ihre Vermittlung im Wege des Übereinkommens. Dieser Weg führt hart am offenen Konflikt vorbei, in dem die physische Macht entscheidet“ (Plessner 1981b, 98). Will man die Gewaltentscheidung, die im konsequenten Selbstlauf die Verkehrung des Allzumenschlichen ins Unmenschliche bringen kann, vermeiden, braucht man Diplomatie als das „Spiel von Drohung und Einschüchterung“. Diplomatie kann als diejenige „Kunst“ entfaltet werden, die „die Würde des anderen unangetastet lässt“, indem sie „die Unterlegenheit des Gegners aus seiner freien Entscheidung hervorzaubert oder die belastende Siegerrolle objektiven Gewalten zuschiebt“. Ihr Element ist das der „Geschichte“ (ebd., 99). Die sich in ihr als der Prävention des Umschlags in Gewalt ausbildenden Prinzipien sind das des egoistisch „größtmöglichen Vorteils“ und das der „Gegenseitigkeit“. Beide Prinzipien sind aber situationsabhängig zu vermitteln, da es „keine Logik der Öffentlichkeit“ gibt (ebd., 101f.).

Begegnet uns im Alltag Gesellschaft als situativer Spielzwang, so in der Diplomatie als situationsgebunden ernsthafte Schauspielerei, die es erlaubt, die Verdoppelung der Person zur vollen Entfaltung zu bringen. Diese Entfaltung gestattet es, nach Diplomatie als dem Geschäftsphänomen und Takt als dem Phänomen der Geselligkeit (ebd., 112) auch im gesellschaftlichen Alltag zu fragen, ohne beide in ihren sozialhistorisch elitären Ursprung aufzulösen. „Diplomatische Situationen entstehen und lösen sich zwischen unrealisierten Funktionären oder Geschäftsträgern nach den Gesetzen der Taktik und Strategie, Zug um Zug. Taktsituationen entstehen und lösen sich zwischen natürlichen Personen auf Grund außerrationaler, unmerklicher Vorfühlung und unter sorgfältiger Innehaltung der Distanz“ (ebd., 110). Wo es weder um Logik noch um Familiarität gehen kann, wo es sich vielmehr um „grundlose Zwischenspiele unseres gesellschaftlichen Lebens“ handelt, da situativ eine „so nie wiederkommende, unvertretbare und unrubrizierbare Lage“ entstanden ist, zählt die „Weisheit des Taktes“: „Schonung des anderen um meiner selbst willen, Schonung meiner selbst um des anderen willen“ (ebd., 109f.).

Plessner erschließt diese „Hygiene größtmöglicher Schonung“ der Seelen respektive Leiber als „die erste und letzte Tugend des menschlichen Herzens“ (ebd., 107): Takt ist das

Vermögen der Wahrnehmung unwägbarer Verschiedenheiten, die Fähigkeit, jene unübersetzbare Sprache der Erscheinungen zu begreifen, welche die Situationen, die Personen

ohne Worte in ihrer Konstellation, in ihrem Benehmen, ihrer Physiognomie nach unergründlichen Symbolen des Lebens reden. Takt ist die [...] willige Geöffnethet, andere zu sehen und sich selber dabei aus dem Blickfeld auszuschalten, andere nach ihrem Maßstab und nicht dem eigenen zu messen. (Ebd.)

Er ermöglicht die „Kultiviertheit der Andeutung“, eine „Kultur der Verhaltenheit“: „Im Indirekten zeigt sich das Unnachahmliche des Menschen“ (ebd., 106).

Schließlich begegnet uns Gesellschaft in dem modernen funktionalen Sinne (wie ihn Max Weber eröffnet hat). Die Gesellschaft qua Öffentlichkeit, d. h. als „das offene System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen“ (Plessner 1981b, 95), taucht nicht nur als heute alltägliches und als zivilisationsgeschichtliches Phänomen auf, sondern auch als ein funktionales, für die Ordnung der Moderne bestimmendes Phänomen. Es ist der Überschuss des Spieles, der, sofern er in der diplomatischen Geschäftskunst bewältigt und von ihr ablösbar wurde, eine Art Rechtsgrund für die Logik ausdifferenzierter Handlungssphären ermöglicht. Die Öffentlichkeit, zivilisatorisch einmal erkämpft, gerinnt dann funktional zu einer Vielheit von Bestimmungen:

Dieses offene System des Verkehrs besondert sich zu je eigenartigen Sphären nach Maßgabe bestimmter Wertklassen, zur Sphäre des Rechts, der Sitte und Erziehung, des Staates, der Wirtschaft und des ‚Verkehrs‘ im engeren Sinne. Werden also die von Person zu Person unverbundenen Menschen auf diese Weise wieder unter eine gemeinsame Wert- und Sachbindung gebracht, so kann doch daraus keine echte Vergemeinschaftung mehr kommen. Denn es handelt sich hier nicht wie in der Sachgemeinschaft der Kultur um gegenseitige Durchdringung mit Hilfe der Werte, um ihre Erkenntnis, ihre Verinnerlichung, sondern um Ordnung des Verkehrs auf Grund der Werte, die jedoch dafür selbst nicht mehr in den Gesichtskreis des einzelnen zu treten brauchen. (Ebd.)

Hier hat der oben genannte dritte Rollenbegriff seinen Platz, die Funktionalisierung der Person zu Leistungen, die den ausdifferenzierten Wertsphären entsprechen. Man könnte – im Unterschied zu den Gemeinschaftswerten – von den Funktionswerten der modernen Gesellschaft sprechen.

Was in der Zivilisationsgeschichte am Rande der Gewaltentscheidungen in Geschäftskünsten und diplomatischen Spielformen instabil als Öffentlichkeit errungen wurde, bildet in der Moderne zugleich die Ordnungsfunktion eigenartiger Wertsphären, eine bereits bestimmte und bestimmende Öffentlichkeit, die den Alltag schon vorstrukturiert. Diese institutionell stabilisierte Vorherbestimmung des Alltags eröffnet ein Spektrum von Gleichgewichten und Ungleichgewichten, zunächst einmal unter den Formen gesellschaftlicher Öffentlichkeit selber, jener nämlich, die noch immer nur geschichtlich stets von neuem als Zivilisation errungen werden kann, jener, die bereits im Gefolge his-

torischer Auseinandersetzungen am Rande der Gewalt in Wertsphären inkorporiert worden ist, und dieser im Alltag unbestimmten Öffentlichkeit, in der die Urteilskraft für lauter einzelne Fälle zu entbinden ist. Diplomatisches und taktvolles Benehmen „bezeichnen die Weisen des Verhaltens des Menschen in der Öffentlichkeit, je nachdem, ob es Geschäfte zu machen oder nur einfachen Verkehr ohne Zweck, Unterhaltung um der Entspannung und Erhöhung des Lebens willen zu pflegen gilt“ (ebd., 112). Was an *gesellschaftlicher Öffentlichkeit geschichtlich errungen, institutionell inkorporiert und alltäglich entbunden* wird, wird seinen negativen Hintergrund, von dem es sich abhebt, den möglichen Ausbruch von Gewalt, nicht los.

Die Gefahr der Gewalt geht konstitutiv in ihre gesellschaftlich-öffentliche Vermittlung ein, weshalb Plessner entschieden für die „Pflicht zur Macht“ plädiert und sich gegen die „Utopie der Gewaltlosigkeit“ wendet, die suggeriert, das Gewaltproblem durch Auflösung der Gesellschaft in eine Gemeinschaft lösen zu können. Es ist dieser Kampf zwischen verschiedenen Gemeinschaften um die Ersetzbarkeit von gesellschaftlicher Öffentlichkeit, der, aufgerüstet zum Weltanschauungskrieg, Europa nach den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts in die Weltkriege unseres 20. Jahrhunderts gestürzt hat. Was hier gefehlt habe, war nicht das „teure Experiment der Revolution“, die „radikal“ alle auf die gleiche Weise durch eine Wertegemeinschaft bestimmen würde, sondern waren die Grenzen der Vergemeinschaftung durch Vergesellschaftung und Individualisierung:

Wie dann, wenn die Psyche Gewaltmittel als Schutzmittel der Distanz und Verhaltenheit, Vornehmheit und Künstlichkeit zu ihrer Entwicklung braucht, weil sie durch allzu große Nähe, durch restlose Aufrichtigkeit und Unverhülltheit leidet und Schaden nimmt? Wie, wenn die Seele des Menschen als das absolut Mehrdeutige, das undurchsichtig, verborgen, geschont, also, selbst wenn es eindeutig bestimmbar wäre, mehrdeutig bleiben soll, damit es seine schöpferische Kraft im Geiste behält, die Gewalt in irgendeinem Sinne bejahte? Dann müsste der Mensch um des Höheren willen in ihm die Systeme der Öffentlichkeit, von den einfachsten Höflichkeitsformen zwischen Person und Person bis zu den großen Künstlichkeiten des Staates dieser neuen Möglichkeit zuliebe auf die Utopie der Gewaltlosigkeit verzichten und mit der Welt des Kampfes, eines freilich in den Mitteln kultivierbaren Kampfes, der nicht ums Dasein, sondern ums Sosein ausgefochten werden soll, einen Frieden machen. (Plessner 1981b, 132f.)

Die Philosophische Anthropologie Plessners hat früh und energisch den ideologischen Aufrüstungen zum sog. Europäischen Bürgerkrieg (zwischen dem rein kapitalökonomischen Liberalismus, internationalem Bolschewismus und Nationalsozialismus) in den 1920er Jahren widersprochen. Dieser Ideologiekrieg hat die Welt ein Jahrhundert gekostet und den europäischen Kontinent bis 1989 welthistorisch zurückgeworfen. Ein neuer Ideologiekrieg zeichnet sich ange-

sichts der nun dreißigjährigen neoliberalen Globalisierung in Europa und auf allen Kontinenten ab. Die gemeinsame ökologische Krise könnte ein Kooperationsgrund sein, aber auch Egoismen und Gewalt wecken. Die gemeinsame Lösungsrichtung bräuchte eine Zivilisierung der gesellschaftlichen Auseinandersetzung am Rande der Gewalt, ohne einerseits alle jeweils Anderen oder Fremden dem Assimilationszwang an eine Gemeinschaftsform auszusetzen, und ohne andererseits alle Gemeinschaftlichkeit in eine, die kapitalökonomische Gesellschaft aufzulösen. Die Individualisierung der Personen benötigt sowohl Gemeinschafts- als auch Gesellschaftsformen von der regionalen bis zur globalen Ebene.

12.6 Das Problem der Balance zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft durch die Kunst, das Verfahren und die juristische Methode der Politik

Die Ideologien des Radikalismus opfern alle möglichen Unterscheidungen dem Schema eines exklusiven Gegensatzes, einer Entweder-oder-Strategie, der alles in letzter Konsequenz untergeordnet wird. Ihnen zufolge muss entweder die Gemeinschaft in Gesellschaft oder die Gesellschaft in Gemeinschaft aufgelöst werden. Plessners Philosophische Anthropologie eröffnet demgegenüber eine Art von kommunitärem Liberalismus, in dem die Pluralität der Sozialformen zugunsten der Individualisierung von Personen integriert werden kann. Sie plädiert für die Vermittlung zwischen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen durch die Kunst der Politik, durch das Verfahren des Staates und durch die Methode des Rechts.

Die Gesellschaft läuft nicht „außen um die Sphäre der Gemeinschaft herum, sondern durch sie hindurch“: Diese Einsicht fällt einem leicht, sobald man sich vergegenwärtigt, dass beide Formen – Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen – Interaktionen von sich individuierenden Personen darstellen: „In uns selbst liegen neben den gemeinschaftsverlangenden und gemeinschaftsstützenden die gesellschaftsverlangenden, distanzierenden Mächte des Leibes nicht weniger wie der Seele, in jeder Sozialbeziehung wartet die eine, wenn noch die andere gilt, auf ihre Erweckung“ (Plessner 1981b, 115). Die „extremistische Geisteshaltung“ verspricht in den üblichen Dualismen die Erlösung von der Wurzel allen Übels dadurch, dass man *Tabula rasa*, so etwas wie reinen Tisch mit dem jeweils anderen Gegensatzpol mache. Sie entspricht so nur der „Dissoziierung der modernen Gesellschaft“: „Die moderne Welt lebt in der Isolierung ihrer eigenen Komponenten den Radikalismus, die Entgeistung der Wirklichkeit und

hat darum zu ihrer Apologie wie zu ihrer Opposition radikalistische Theorien nötig“ (ebd.,18).

Aus dem Radikalismus der sich zauberhaft alles subsumierenden Einheitsformeln führt erst die Anerkennung des Heteronomen verschiedener Sphären heraus. „Jede Sphäre hat ihre spezifischen Entscheidungsinstanzen, die Gemeinschaft regelt sich nach Einsicht und Liebe, die Gesellschaft nach spielgerechtem Kampf und Takt. *Zwischen* den Sphären führt keine Brücke, sie gehorchen nicht wieder einer dritten übergeordneten Gesetzmäßigkeit“ (ebd., 116). Wir kommen nicht um unsere urteilskräftige Teilnahme an der Politisierung der nötigen Verschränkung, an dem staatlichen Verfahren und der juristischen Methode der Vermittlung zwischen beiden Sozialformen hier und heute herum, weil nichts Geringeres als die Koexistenz im Menschsein auf dem Spiele steht.

Es gab im 20. Jahrhundert furchtbare, weil der Möglichkeit des Menschseins zerstörerische Fehlpolitizierungen, denkt man an den nationalsozialistischen Rassenkrieg und den stalinistischen Klassenkrieg, an Auschwitz und den Archipel Gulag. Die Auflösung des Privaten und des Öffentlichen in eine einzige Bewegungspolitik bringt den Springquell der menschlichen Existenz zum Versiegen. Das anthropologisch elementare Doppelgängertum muss von jeder solchen politischen Bemächtigung freigehalten werden. Das Politische entspringt dem Öffentlichen und gewinnt erst an dem Problem, welche Verschränkung von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung hier und heute die angemessenste ist, sein gewichtiges Thema, das der öffentlichen Partizipation aller bedarf. Es ist diese Frage „einer Ethik des Ausgleichs, der wahren Mitte“ (ebd., 126), die zu Recht im Mittelpunkt der Phänomene des Politischen steht. Dies sei auch gegen die ständigen Scheinpolitizierungen drittklassiger Themen gesagt, die von dem Problem der gerechten Proportion gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Güter ablenken.

Unter Politik als Tätigkeit kann man die Kunst verstehen, „aus Gelegenheiten Ereignisse zu machen und im Element einer unausgesetzten Willkür mit den tatsächlichen Mächten, Triebkräften, d. h. in den Grenzen des Möglichen, einen Sinn hervorzubringen“ (Plessner 1981b, 125f.). Der Staat ist „keine Substanz“, sondern ein „Verfahren“ (ebd., 115): Diese Prozedur beginnt in der unbestimmten Öffentlichkeit des Alltäglichen, die die Urteilskraft für lauter einzelne Fälle braucht, und konsultiert die schon nach spezifischen Funktionswerten bestimmten Öffentlichkeiten mit ihrem je eigenen Sachverstand. Dieses Verfahren endet auf Revision durch eine neue Bestimmung in der Rechtssetzung, die gewaltenteilig von statten geht.

Dieser Verfahrensweg ist nötig, um die Forderungen der Öffentlichkeit aus ihrer Unabsehbarkeit und Unbestimmtheit herauszuheben und dem Gemein-

schaftsverlangen jedes Menschen, seinem Naturrecht auf Wärme und Vertrauen anzugleichen und die Gefahr beständiger Reibungen und Beeinträchtigungen der beiden Sphären zu bannen“ (ebd.):

Staat ist systematisierte Öffentlichkeit im Dienste der Gemeinschaft, Inbegriff von Sicherungsmaßnahmen der Gemeinschaft im Dienste der Öffentlichkeit. Die Methode dieses Ausgleichs zwischen den von der menschlichen Natur gleichmäßig getragenen Forderungen nach Rückhaltlosigkeit und Verslossenheit ist das *Recht*, in dessen Idee das Billige, was einem natürlichen Ausgleich durch Überzeugung, Stimme der Einsicht, Stimme des Herzens entspricht, und das Gerechte, das Ausgewogene, was einem Übereinkommen aus verschiedenen Kräfterichtungen als schließliche Resultantenlage äquivalent ist, vereinigt werden. (Ebd.)

Recht ist das Medium der Übersetzung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, zwischen der intrinsisch evaluativen Motivation und dem fairen Interessenausgleich mit Anderen und Fremden. Auf der „imaginären Schnittgeraden von Gemeinschaftskreis und Gesellschaftskreis liegt das Recht als die ewig in Wandlung begriffene Einheit von Gesetzgebung und Rechtsprechung“ (ebd., 116).⁵

Werden die einander gegenläufigen Interaktionsformen von Vergemeinschaftungen oder Vergesellschaftungen auf dem öffentlichen Wege der Politik (als der Kunst des Möglichen), des Staates (als dem gewaltenteiligen Verfahren) und des Rechts (als der methodischen Übersetzung) je neu verschränkt, entsteht ein konstruktives Potential, das im Gegensatz zu den ideologischen Praktiken des Ausschlusses oder der Bemächtigung des jeweils anderen, sei es einer exklusiven Vergemeinschaftungsart (Existenz- oder Sachgemeinschaft) oder einer ausschließlichen Vergesellschaftungsart (Wirtschafts- oder formaler Rechtsliberalismus), den Prozess des Menschseins für historische Revisionen offenhält, statt ihn in letzter Instanz abschließen zu wollen. Nicht entweder dieses Vergemeinschaftungsniveau oder jenes Vergesellschaftungsniveau wird zum transzendenten Maßstab der ganzen Entwicklung genommen, sondern die Infragestellung bestimmter Maßstäbe hält den Prozess der geschichtlichen

⁵ In der Gegenwartsphilosophie versteht Habermas, allerdings ohne Bezug auf Plessner, das Recht als Verfahren und „als Transformator im gesellschaftsweiten Kommunikationskreislauf zwischen System und Lebenswelt“ (Habermas 1992, 108, vgl. 78). Plessners Vermittlung zwischen der Bindung an die Wertäquivalenz oder an die Wertnähe der Interaktionen durch das Recht entspricht bei Habermas: „Die Rechtsgültigkeit einer Norm – und darin besteht ihr Witz – besagt nun, dass *beides zugleich* garantiert ist: sowohl die Legalität des Verhaltens im Sinne einer durchschnittlichen Normbefolgung [...], wie auch die Legitimität der Regel selbst“ (ebd., 49).

Neubestimmung in Gang. Die Verallgemeinerung einer Sozialform zur alles Bestimmenden provoziert ihre Begrenzung durch einerseits Individualisierungsprozesse der Personenrollen, durch das *individuum ineffabile*, und andererseits durch das *Verfahren der Öffentlichkeit*.

Die Ambivalenzen des leiblich unvertretbaren Lebens der Individuen korrespondieren mit den Ambivalenzen der Öffentlichkeit, dort freilich bereits in verkörperter Gestalt, zu der sich das Leibliche immer erst erlösen muss. Wird hier durch die Kunst der Existenzführung Lebensgeschichte gestaltet, so dort durch die Kunst der Politik Geschichte der Zivilisation so gut als möglich nicht nur erlitten, sondern auch gemacht. Entsteht das Potential zur Neubestimmung hier im innerpersonalen Positions- und Perspektivenwechsel, durch den sich die Person individualisiert, also im Unterschied zu den Formen ihrer Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung ihrem Leben unvertretbar einzigartigen Ausdruck zu geben versucht, entsteht es dort im interpersonalen Wechsel zwischen verschiedenen Gemeinschafts- und Gesellschaftsperspektiven, um eine zivilisationsgeschichtliche Individuation zu ermöglichen. Die „wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen“ erfolgt nicht vor einer universalistischen Regel (eine solche Metaregel für Heteronomes gibt es nicht), sondern „in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund“, weshalb sie „von Individuation zu Individuation“ fortschreiten kann (Plessner 1981d, 186). Da es keine einzige Metaregel (außer in einer totalitären Ordnung) für alle Sozialformen gibt, sondern nur deren historische Pluralität, muss man in dieser mit dem „Widerstreit“ zwischen den Sozialformen rechnen, statt auf einen „Widerspruch“ setzen zu können, für den es eine innersystemische Lösungsform gäbe (Lyotard 1987).

12.7 Die dynamische Fassung der soziokulturellen Mitwelt: Kulturelle Entfremdung und Geschichtlichkeit in der Generationenfolge

Die Unterscheidung zwischen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Interaktionsformen von Personen ist zwar die erste komplexe Ausführung der soziokulturellen Mitwelt in der Philosophischen Anthropologie, aber diese Fassung hat noch eine gewisse Statik, bedenkt man das Problem der Generationenfolge in einem soziokulturellen Sinne. Die Differenzierung zwischen Vertrautem und Unvertrautem gerät durch die Generationenfolge in eine Dynamik hinein, aus der sich nicht zwangsläufig Brüche ergeben müssen (die von näheren Bedingungen abhängen). Aber die dynamische Fassung ermöglicht zumindest Ver-

änderungen in der Generationenfolge. Jede Generation durchläuft die Phänomene menschlichen Daseins von neuem, ohne dass sie von vornherein entweder auf die einfache Reproduktion der Tradition oder auf den totalen Bruch mit der Tradition festgelegt werden könnte. Die Nachwachsenden teilen sich zwischen diesen Extremen auf, je nachdem, wie sie mit ihren Freiheits- und Grenzerfahrungen zu leben verstehen und je nachdem, wie sie neue Umstände zu nehmen lernen. Hört der Nachwachsende wie Hamlet die Stimme des väterlichen Geistes, dem er verpflichtet ist, oder tut er sie von vornherein als Spuk ab? Wie soll man mit dem Erbe umgehen, nimmt man es an, wodurch man sich auch auf einen Rahmen festlegt? Wieviel von der Tradition wird ausgeschlagen, um freier zu werden oder auch nur in bekannter Manier sich neuen Umständen anzupassen?

Die Philosophische Anthropologie, die die Körper-Leib-Differenz hoch veranschlagt, muss daher auch der Generationenfolge große Aufmerksamkeit schenken. Jede Person hat nur ihren, diesen einen Körperleib, bestenfalls in einer Reihe von Lebensaltern. Wir mögen kulturell noch so viel sublimieren und symbolisch anhand von Leibesmetaphern auf andere übertragen, wir mögen noch so intensiv ein Leben lang in den sprichwörtlichen Mutterleib zurück wollen, von dem uns nun auch noch die neuen Reproduktionstechnologien befreien könnten: Von unserer leiblichen Bewegtheit bleibt für andere, auch die Nachwachsenden, nichts anderes übrig als eine kulturelle Verkörperung. Der Lebenszyklus ist nicht auf das Format einer Schwangerschaft, die innerleibliche Interaktion, oder auf einen orgiastischen Liebesakt, die zwischenleibliche Interaktion, zu bringen.

Umgekehrt, die Überorientierung aufs Inner- und Zwischenleibliche ist eine Flucht vor der Einsamkeit des je einmaligen Körperleibes. Als ließe sich dessen Körper-Leib-Differenz dualistisch aufspalten, der er aber doch seinen lebendigen Charakter verdankt! Diese Flucht steht schon selber im Zeichen des Todes und vermag ihn so nicht zu verstehen. Für die Individualisierung ist die leibliche Sinnbildung primär, aber soziokulturell überlebt die Verkörperung in ihrer praktischen Bedeutung. Unsere zentrische Organisationsform lebt schon immer auf die exzentrische Positionalität hin, von der her sie sich als Leib und Körper zu differenzieren vermag. Und umgekehrt „braucht“ diese Positionsform weltlicher Bewegungsmöglichkeiten eine Organisationsform, die Bewegungen ausführt. Diese Organisationsform und diese Positionalitätsform sind füreinander „notwendige Möglichkeiten“, nicht aber zwei Möglichkeiten ein und derselben Notwendigkeit, von der allein Gott reden könnte. Die Anlässe, die zur Eingespeltheit beider aufeinander führen, sind „Gelegenheiten“ (Plessner 1975, 151), die sich nicht nochmals einer Metaregel von kausaler Notwendigkeit fügen.

Insofern muss uns die Eingespieltheit der Organisations- und Positionsform aufeinander, in der die Mitwelt gleichsam gestiftet wird, und dies mit jeder Generation, letztlich mit jedem Körperleib erneut, eine in letzter Konsequenz wunderliche Grenze für unser Handeln bleiben. Sie erscheint, bei allem, was wir tun, hinaus- und verschieben, befördern und verhindern können, als ein „Schicksal“, weder in dem spezifisch griechisch-antiken noch christlichen Sinne, sondern einfach in der Bedeutung, dass auch jede medizinische Kunst – von der Hebamme bis zum Pathologen – einmal an ihr Ende gelangt. Es gibt unerwartet plötzlich Herztode, mit denen kein Kardiologe gerechnet hat. Es gibt Krebspatienten, die Jahrzehnte lang ihr Todesdatum überleben, das ihnen ein Dutzend Spezialisten längst ausgestellt hatte.

Gleichwohl setzt sich eine von solcher therapeutischen Erfahrung und kausalen Erklärung verschiedene Koinzidenz der aktuellen Einspielung und ihres Zusammenbruchs durch, für die die wahrscheinlichkeitstheoretischen Aussagen der Versicherung im Einzelfall nicht viel besagen.

Jugend, Reife und Alter sind die Schicksalsformen des Lebens, weil sie dem Entwicklungsprozess wesentlich sind. Schicksalsformen sind nicht Formen *des* Seienden, sondern *für* das Seiende; das Sein tritt unter sie und erleidet sie. Neben die wasgesetzliche (wesensmäßige) und die vorgangsgesetzliche (folgemäßige) tritt als dritte Art der Notwendigkeit das Schicksal. Nach der ersten Art ist alles, was Etwas ist, bestimmt. Nach der zweiten Art ist alles, was in der Zeit verläuft, bestimmt. Nach der dritten Art sind nur die lebendigen Dinge bestimmt. (Ebd., 154)

Ja, die Nachwachsenden stammen von unserem genetischen Code ab, aber der ist der biotische Code der Verkörperung, nicht der Verleiblichung des Menschen. Jemand mag genau unseren Körper noch einmal haben, also nicht unser gewöhnliches Kind, sondern unser Klon sein: Daraus folgt nicht, dass er lebensgeschichtlich den leiblich gleichen Sinnhorizont aufbauen wird, lebensgeschichtlich gesehen die gleichen Leibesmotivationen und Ausdrucksformen wie unsereins haben wird. Das Genom wird epigenetisch ausgelesen und die Epigenese hängt von den lebensgeschichtlichen Interaktionsweisen ab. Dies fällt nicht nur bei fremderzogenen Kindern, insbesondere getrennt lebenden eineiigen Zwillingen auf, sondern auch den Eltern bei den zu Hause und betont gleich erzogenen eineiigen Zwillingen. Selbst wenn die neuen Reproduktionstechnologien biotisch die Differenz zwischen Körper und Leib in der Generationenfolge verschieben werden, bleibt die soziokulturelle Dimension dieser Differenz zu beachten. Kinder mögen von uns abstammen und von uns noch erzogen worden sein, was aber die Erziehung angehend in der Zivilisation relativ zurückgeht, während die Gruppenbildungen mit Gleichaltrigen wichtiger werden. Kinder sind selbst dann anders als wir, wenn sie uns am ähnlichsten scheinen.

Ein Kind mag die Redeweise und das Selbstbewusstsein der Mutter imitieren. Gerade dadurch, dass es diese imitiert, hat es sie nicht selber wie die Mutter ausgebildet, ist also nicht sie. Dieser Mutter ähnelte mehr ein sich von ihr emanzipierendes Kind. Aber ein emanzipiertes Kind ähnelte ihr wieder nicht in anderer Hinsicht. Die größte Empathie von Kindern in Eltern verzögert die Emanzipation von den Eltern oder bedeutet diese Emanzipation, wenn die Eltern wenig Empathie hatten.

Kinder sind nicht unser Leib, wie vielleicht die Redeweise vom eigenen Fleisch und Blut nahelegt, oder auch die symbolische Übertragung beim Abendmahl. Kinder sind anders, weil sie dazu bestimmt sind, sich dahin zu entwickeln, dass sie ihren eigenen Körper haben können. Deshalb, ihren eigenen Körper zu haben erlernend, machen sie auch Anleihen bei unserer leibgeschichtlichen Motivation, aber nicht nur bei uns, sondern bei allem, was ihnen begegnet. Und selbst dann, wenn die Anleihe bei uns, den Eltern am größten ist, können sie unsere lebensgeschichtliche Sinnmotivation nicht ungebrochen, d. h. nur unmittelbar als Leib, sondern indirekt, d. h. auch mittelbar durch die Verkörperung unseres Leibesausdrucks hindurch, erfahren.

Der Hauptweg in der Kulturtradierung von einer Generation zur nächsten geht über die Verkörperung, nicht über die Verleiblichung:

Existentiell bedürftig, hälftenhaft, nackt ist dem Menschen die Künstlichkeit wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur. Sie ist der mit der Exzentrizität gesetzte Umweg zu einem zweiten Vaterland, in dem er Heimat und absolute Verwurzelung findet. Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt schafft sich die exzentrische Lebensform ihren Boden. (Plessner 1975, 316)

Was bleibt, im Extremfall von ausgestorbenen Kulturen besonders deutlich, sind bestenfalls die Verkörperungen, von den Werkzeugen und Gebrauchsgegenständen über die Unterkünfte und Gräber bis zu den Bildern und Masken, dem Spielzeug.

Es sind die „Monumente“ und „Dokumente“ (Plessner 1982j, 461f.) der soziokulturellen Ausführung exzentrischer Positionalität, die am ehesten überdauern, weshalb die Nachkommen nicht von vorne anfangen müssen. Aus den Verkörperungen heraus kann man indirekt, also nicht eindeutig, auf die Intentionen und Motive derer rückschließen, die sich in diesen Verkörperungen ausgedrückt haben. Die Verkörperungen sind Medien, die Motive und Intentionen brechen, also gerade keine Eins-zu-Eins-Zuordnung zwischen den möglichen Motiven und Intentionen der Schöpfer und den uns beobachtbaren Verhaltensmedien ermöglichen. In der lebendigen Traditionsübernahme werden sich die Kinder der Körper-Leib-Differenz ihrer Eltern wohl sicherer sein als bei ferner

Stehenden oder gänzlich Fremden. Gleichwohl, irgendein Geheimnis nimmt jeder mit ins Grab, und Nahestehenden fehlt häufig gerade jener verfremdende Blick, der es noch aufgedeckt hätte. Immer sind wir zu nah oder zu fern dran, um ein für alle Mal eindeutig zu enträtseln. In der westlichen Moderne ist man geneigt, auf Wahrscheinliches zu vertrauen, wo man früher auf Götter oder Dämonen sah.

Noch immer mögen wir annehmen, dass die Kinder vor allem von ihren eigenen Eltern erzogen werden, weil diese Annahme es plausibel machen könnte, dass die Tradierung zur Reproduktion des Gleichen schon führen wird. Es kommt der These von der einfachen Tradierung des Gleichen nicht nur der Leib im Unterschied zur genetischen Reproduktion des biotischen Körpers und im Unterschied zur soziokulturellen Verkörperung durch Medien dazwischen. Das Hauptargument von Plessner hatte ich schon unter den Grenzen der Gemeinschaft (oben 12.4.) angeführt: Es ist das Spielen in und mit den Verkörperungen, das überhaupt aus dem Kind einen Erwachsenen werden lässt. Das Spielen hat aber bei aller gegenseitigen Bindung an Gegensinn eine Freiheitsdimension, die man schwer berechnen kann, etwa um narzisstisch die Reproduktion des Gleichen, von einem selbst im Kinde, zu sichern. Man mag das Spielen autoritär eingrenzen und wird sich doch nicht sicher sein können, ob das Kind seine Folgsamkeit nur spielt und seine Opposition oder sein Weggang demnächst erfolgen wird. Man mag das Spielen antiautoritär entgrenzen wollen und kann sich doch nicht sicher werden, ob das Kind nicht autoritär folgt, wenn nicht den eigenen Eltern, so längst anderen Bezugspersonen, gerade weil es das erfahrene Haltungsdefizit intuitiv ausgleichen will.

Das Spielen als wichtigster Lernmechanismus lässt so oder so deutlich werden, dass eine einfache Tradierung des elterlichen Ebenbildes der mit Abstand unwahrscheinlichste, gleichsam schon pathologische Fall ist. Die Tradierung wird umso mehr aber zusätzliche Variationsbreite gewinnen, je mehr wir zugeben, dass Kinder letztlich nicht durch ihre eigenen Eltern erwachsen werden. Dies ist nicht nur so gemeint, dass sie schließlich nur selbst erwachsen werden können, sondern auch, dass sie dafür anderer Selbstbeziehungen bedürfen, schon in Naturvölkern zu anderen Kindern und zu anderen Erwachsenen, zu anderen Dörfern und Stämmen, sei es im Handel oder durch Verwandtschaft, oder sei es gar im Krieg⁶, umso mehr in unserer Zivilisation, wo sie verschiedene

⁶ Die vergleichende Verhaltensforschung bietet ein reiches Material auf gegen die beiden verbreitetsten Selbstschmeicheleien der westlichen Moderne, erst sie hätte die Kindheit und die Interaktion mit Fremden entdeckt. Siehe dagegen zu „vorindustriellen Gesellschaften“ Eibl-Eibesfeldt 1995, 498f., 589f., 820.

Gemeinschaften durchlaufen, im Internet kennen lernen können und umso mehr vor dem Problem der Gewinnung gesellschaftlicher Selbständigkeit stehen.

Wie immer die kulturgeschichtlichen Besonderheiten dieser oder jener Gesellschaft aussehen mögen, für die philosophisch-anthropologische Hypothese ist das folgende entscheidend: In der Tradierung zur nächsten Menschengeneration wird diejenige kulturelle Zuordnung, die die Elterngeneration zwischen Leibsein und Körperhaben errungen hat, brüchig. Für die Tradierung ist eine deutliche Asymmetrie zwischen Verkörperungen und Verleiblichungen charakteristisch, nämlich zugunsten der Verkörperungen. Primär übertragen und von den Nachfolgenden angeeignet werden die Verkörperungen in dem weitesten Sinne, dass etwas auch für andere Bedeutung haben kann. Sekundär bleiben hingegen die Verleiblichungen in dem weitesten Sinne, dass etwas für mein oder unser Leibsein Sinn macht. Diese Asymmetrie ist nur ein anderer Ausdruck für die Hypothese von der Individualisierung der soziokulturellen Rolle des Doppelgängers. Tradiert wird die Rolle; ihre Individualisierung kann man dem Nachwachsenden nicht abnehmen, weil seine Nachahmungen ihm dabei nicht helfen. Die Asymmetrie in der Tradierung von Körper und Leib korrespondiert auch mit dem Status des Spielens: Spielen ist kein inner- oder zwischenleibliches Geschehen, was die Freiheit zur Selbstbindung gerade nehmen würde. Spielen ist eine Interaktion in, aber eben auch mit Verkörperungen, die nur indirekt, als sächliches oder personenhaftes Medium, mit Brechung also, leiblich-sinnliche Motivationen zum Ausdruck bringen und insofern auch erschliessen lassen können.

Natürlich gilt es auch, die Kehrseite des postulierten kulturellen Bruchs zwischen den Generationen zu bedenken. Die Kehrseite bedeutet nicht nur, dass die Elterngeneration ihre leiblich-sinnlichen Motive und Projektionen entwertet findet und insofern den üblichen Undank als der Welten Lohn erntet. Man kann das Problem auch unabhängig von den Eltern formulieren, ob nämlich die Nachwachsenden das, was hier als das Defizit in der Tradierung in Erscheinung tritt und offenbar nur von ihnen selbst überwunden werden kann, auch wirklich beheben werden. Einerseits eröffnet der kulturelle Bruch zwischen den Generationen für die folgende Generation die Freiheit zur Fortsetzung und/oder zum Abbruch. Andererseits ist gerade durch ihn nicht einmal die einfache oder auch nur quantitativ erweiterte Reproduktion des Tradierten sicher, ja, könnte die nachwachsende Generation Gefahr laufen, das Tradierte überhaupt zu verspielen, sei es durch Überwältigung von außen, sei es, weil sie nicht ihre eigenen, leiblich sinnvollen Motive und Intentionen ausbildet und somit auch den überkommenen Verkörperungen kein Leben einhauchen kann.

Darin besteht ja die Asymmetrie: Die Elterngeneration gibt in exemplarischer Praxis Fähigkeiten zur Verkörperung weiter, die auch für andere, nicht zuletzt die Kinder, Bedeutung haben können: Arbeitsfähigkeiten, Spielfähigkeiten, Interaktionsfähigkeiten, kurz: Arten des Könnens werden tradiert. Welches Können man aber ausbildet, in welchem Maße und in welcher Proportion der verfügbaren Könnensarten, hängt davon ab, welches Motiv man hat, es zu betreiben, letztlich davon, ob die mögliche Verkörperung leiblich Sinn macht.

Für den einzelnen Menschen erfolgt die Ausbalancierung von Verkörperungen, etwa der Rolle, durch leiblich-sinnliche Motivation, indem er sich individualisiert. Entsprechend selektiv nimmt die Nachwachsende die Rolle in ihrer Imagination an und wahr. Das vergleichbare Problem haben nun aber nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Generationen. Durch den kulturellen Bruch zwischen den Generationen kann es Erschütterungen der tradierten Rollen selbst geben, zugespitzt in für die Nachwachsenden ungerechten und folgenreichen Kriegen bis in die soziokulturelle Elementarrolle hinein. Der generationenweise Kulturbruch ist die Herausforderung, durch die unsere Körperleiber immer wieder in Frage gestellt werden. Menschen sind damit der Geschichte bedürftige Wesen. Ihre Geschichtlichkeit antwortet auf die Not des Bruchs, wenn überhaupt etwas dieser Not genügt. Das kulturelle Selbstverständnis der Elterngeneration wird in dem Maße historisiert, als die nachfolgende Generation erwachsen wird, d. h. den tradierten Verkörperungen einen Sinnhorizont in ihrer Vergenwärtigung verleiht. Dadurch wird günstigstenfalls das Defizit, das in der kulturellen Tradierung primär der Verkörperungen entstanden ist, in neuen leiblich-sinnlichen Ausdrucksformen ausgeglichen. Natürlich ist dieser neue Sinnhorizont unter den Jüngeren selber umstritten, nicht zuletzt in Abhängigkeit von ihren jeweiligen Individualisierungen und soziokulturellen Schichtzugehörigkeiten. Es kann und muss sich erst durch Expressivität zeigen, wer repräsentativ, randständig, exklusiv etc. für die Jüngeren sich auszudrücken vermag.

Für die Philosophische Anthropologie sind also der kulturelle Bruch (mit seiner Asymmetrie in der Körper-Leib-Tradierung von Generation zu Generation) und die Geschichtlichkeit der Generationen zwei Seiten einer Medaille. Sie sind eben wie die Frage nach der exzentrischen Positionalität und wie die Antwort zur exzentrischen Positionalität, von der her der nötige körperleibliche Ausgleich gelingen könnte. Der kulturelle Bruch führt in die Not hinein, der Tradierung von Verkörperungen der vorangegangenen Generation einen lebensmotivierenden Ausdruck zu verleihen. Der Not dieses Ungleichgewichts zwischen Verkörperung und Verleiblichung antworten die Selbstausrücke der Nachwachsenden. Die Geschichtlichkeit erwächst aus der spontanen Expressi-

vität, bis es zu Verstärkungen, Überlagerungen und Resonanzbildungen zwischen Generationenteilen der Jüngeren kommt, diese zu ihrer Geschichte und ihrer Sinnbelegung der tradierten Verkörperungen gelangen.

Indessen sind diese Formulierungen des Problems noch zu stark von der Elterngeneration her gedacht, insofern mit deren kulturellem Erbe gebrochen wird. Es muss nicht erst die Infragestellung da sein, die wir in der westlichen Moderne strukturell schon begünstigt haben, eben als unsere fortlaufende Absetzung vom Alten, und sei es durch Scheininnovation. Die Infragestellung macht auch umgekehrt erst insoweit Sinn, als eine andere Antwort expressiv bereits dämmert.

Denn das Erfragte hängt – nicht von der Frage (bzw. an der Frage) ab, sondern von der Antwort ab. Genauer: auch von der Antwort ab. Das, was der Mensch ist *oder* ich bin oder wir sind, bestimmt die Antwort *und* wird von der Antwort bestimmt. (König/Plessner 1994, 192f.)

Das Phantasma des Ausdrucks besteht in dem Paradox eines „wahren Regenbogens, der keine Rückseite hat, als echtes Quale“, das das faktische Fragen und Antworten in einem „moralontischen ‚Als‘“ vor dem Unterschied zwischen Theorie und Praxis erscheinen lässt (ebd., 193), und sei es zunächst auf einem Rockkonzert. Die Nachwachsenden versuchen, es durch geschichtliche Zuschreibungen zu lösen, die im ersten expressiven Anlauf noch nicht gelingen. Der Mensch ist „durch seine Expressivität“ ein „Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurücklässt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz“ (Plessner 1975, 338).

12.8 Der utopische Charakter unserer Eingespieltheit und seine Verdeckungen: die Schrift und die Verselbständigung des Bewusstseins

Die bislang entwickelten soziokulturellen Unterscheidungen, vom personalen Doppelgängertum, dem Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, zwischen den Generationen und damit zwischen kultureller Entfremdung und geschichtlicher Expressivität, befreien die nachwachsenden Generationen nicht davon, nach der Legitimität ihrer Selbstermächtigung dafür zu suchen, alle möglichen Zuschreibungen oder Zuordnungen geschichtlich vorzunehmen, um ihre eigenen geschichtlichen Aufgaben freilegen zu können. Und sei es nur in

der Bedeutung, dass sie die behandelten oder ähnliche Unterscheidungen inhaltlich neu belegen und ausfüllen wollten. Umso mehr aber dann, wenn den Nachwachsenden diese Unterscheidungsrichtung der Philosophischen Anthropologie zu plural und zu kontingent gerät. Es handelt sich in dem oben genannten Sinne (12.7.) um *notwendige Möglichkeiten der Eingespieltheit unserer zentrischen Organisationsform und unserer exzentrischen Positionalitätsform* aufeinander. Möglichkeiten, die zur Eingespieltheit notwendig sind, ergeben keine einzige und zugleich alles übergreifende Notwendigkeit der Einspielung in der Lebensführung. Wer für seine Lebensführung das „Bewusstsein“ von einer „unerschütterlichen Gewissheit“ braucht, das eine höhere Notwendigkeit zu vermitteln vermag, wird die notwendigen Möglichkeiten der Eingespieltheit des menschlichen Lebens, die die Philosophische Anthropologie erschließt, als die „Nichtigkeit“ des Nihilismus verkennen, die durch „Transzendenz“ aufgewogen werden muss (Plessner 1975, 341f.).

Man kann die Suche nach letztinstanzlicher Legitimität zur geschichtlichen Selbstermächtigung bewusstseinsphilosophisch missverstehen, nämlich als eine letzte Entscheidungsschlacht, für die man das Bewusstsein rüsten müsste. Das Entscheidungsproblem nimmt dann die Form der Frage entweder nach einer letzten Metaregel als dem rationalistischen Entscheidungsgrund an, oder es bleibt dem Menschen nur „der Sprung in den Glauben“, „will er die Entscheidung so oder so“ (ebd., 342). „Bewusstsein der Individualität des eigenen Seins und der Welt und Bewusstsein der Kontingenz dieser Gesamtrealität sind notwendig miteinander gegeben und fordern einander“ (ebd., 345).

Verselbständigt man das Bewusstsein gegenüber seiner Funktion im Verhaltenskreis, die Eingespieltheit des Menschen auf die Mitwelt und damit auf die Differenz zwischen Innen- und Außenwelt zu aktualisieren, wird diesem Bewusstsein alles zufällig und möglich. Ohne Verhaltensbezug verliert es allein auf sich selbst bezogen jeden Boden unter den Füßen. Es entfremdet sich selbst in bloßer Kontingenz. Es wird sich befremdlich bis zum „Verhängnis“, wie der Selbsttöter Alfred Seidel schrieb (Seidel 1927).

Zu dieser Verselbständigung des Bewusstseins verleitet die Verschriftlichung der Sprache. Sprache *in actu* als Rede unter Anwesenden gebraucht, bleibt allen Beteiligten im gegenseitigen Blickkontakt ihr Verhaltenskontext gegeben: Das Schaubild der Rollen und die Rollensprachen werden ineinander übersetzt. Demgegenüber kann Sprache in der Schrift ihren Charakter verlieren, als personales oder sachliches Medium der kommunikativen Interaktion zwischen Personen zu dienen. Was Medium war, indem es Ausdruck und Handlung personal verschränkte, wird dann wie ein Handwerkszeug Denk- oder Schriftzeug, das Verhalten nur noch bezeichnet, sei es zu seiner Instrumentierung

oder sei es zu seiner Ersetzung. Was Medium des rückbezüglichen Stimmungskreises der Personen war, wird so zum Objekt und Instrument im Auge-Hand-Sehfeld, von dem man sich distanzieren und etwas ablösen kann. „Sprechend hebt die Sprache ihr eigenes Werk, den physischen, durch Tradition bekräftigten *Ausdruck* wieder auf. Ihre Vermittlung dient immer der Einsicht in die Sache selbst, die nicht anders zu erreichen ist als eben durch die Brücken schlagende Sprache“ (Plessner 1983o, 405). Die Freisetzung des Sachgehalts der Sprache vom noch aktual zu lebenden Verhaltenskontext der Rede erfolgt in der Schrift:

Der Zauberstab, der Sprachschranken in überschreitbare Sprachgrenzen verwandelt, ist die Versachlichung. Eine Gefahr ist für den Menschen allerdings mit diesem seinem Monopol verbunden: Die Gleichsetzung von Sache und Ding. Denn über *beide* verfügt der Mensch nun einmal. Verdinglichung im Zeichen der Versachlichung ist überall dort gegeben, wo der Mensch in seiner Zwiennatur den Menschen als Mittel gebraucht. Diese Instrumentalisierung allerdings lässt sich nicht nur nicht vermeiden, sondern ist Grundlage menschlicher Gesellschaftsbildung und damit gesellschaftlichen Entwicklungen ausgeliefert. Da letztere in fortschreitendem Maße mit der Technisierung verbunden sind, ist es zu einer Verdinglichung im Zeichen des Fortschritts gekommen.“ (Ebd., 408)

In gewisser Weise wird die obige Unterscheidungsreihe von der Personalität bis zur geschichtlich legitimen Selbsterkundung an der Verschriftlichung der Sprache entdeckt. In der frühen Neuzeit wird oft die Freilegung der exzentrischen Positionen gegenüber der soziokulturellen Tradition noch metaphysisch reintegriert oder in positiven Ausmalungen des utopischen Standorts, des Nirgendwo und Nirgendwann, vorgenommen. Gegenüber diesen frühen Versuchen, das Nirgendwo und Nirgendwann der Utopie in die gemeinschaftliche Tradition einzuholen, setzen sich nach den klassischen Ausgleichsversuchen (Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts) ab Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts die Versachlichungen und Verdinglichungen der schriftlich zur Ambivalenz der Gesellschaft emanzipierten Sprache durch. Diese Versachlichung qua Verdinglichung der Gesellschaft hat seit der Romantik entsprechend expressionistisch-symbolistische Gegenbewegungen ausgelöst.

Die Philosophische Anthropologie kritisiert solche Gegenbewegungen nicht, weil sie die Verdinglichung der Versachlichung bejaht, sondern weil sie die „*Öffentlichkeit*“ als den „*Realisierungsmodus* des Menschen nachweisen will“ (Plessner 1975, 346). Die Frage nach dem Absoluten müsse *gesellschaftlich* offen bleiben, um eine *Pluralisierung des „utopischen Standortes“*, um eine *Pluralisierung der „Exzentrizität seiner [des Menschen: HPK] Lebensform, sein[es] Stehen[s] im Nirgendwo“* (ebd.) und *Nirgendwann bejahen* (Krüger 1998b) zu können!

Es müsste sich – und so zeigt es die Geschichte der metaphysischen Spekulation – dem Absoluten gegenüber der gleiche Prozess wiederholen, der zur Transzendierung der Wirklichkeit [in den Monotheismen: HPK] führt: wie die exzentrische Positionsform Vorbedingung dafür ist, dass der Mensch eine Wirklichkeit in Natur, Seele und Mitwelt fasst, so bildet sie zugleich die Bedingung für die Erkenntnis ihrer Haltlosigkeit und Nichtigkeit. (Plessner 1975, 346)

Durch dieses existentielle Paradoxon wird die Frage nach dem Menschen wieder offen und ihm überantwortet, aber nicht in dem Sinne des Entscheidungsdramas für das verselbständigte Bewusstsein.

Statt also die exzentrische Mitte des Lebendigen zu aktualisieren, statt im Spielraum der dualen Aspekte des Lebendigen die hier und jetzt für die Körperleiber angemessene Verschränkung zu finden, statt sich dafür auf die Kommunikation individueller und soziokultureller Urteilskraft einzulassen, wird dem Standpunkt des verselbständigten Bewusstseins alles nichtig und daher einer Transzendenz bedürftig. Im Verhältnis der Unbestimmtheit zum eigenen Körperleib zu stehen – weshalb man an der Kommunikation individueller und soziokultureller Urteilskraft teilnimmt – ist den Philosophien des reflexiv verselbständigten Bewusstseins unerträglich. Sie pendeln in dem von ihnen inszenierten Entscheidungsdrama des Bewusstseins zwischen nihilistischer Desillusionierung und dualistischer Aufrüstung hin und her. Statt den existentialistisch, naturalistisch oder idealistisch schon immer vorentschiedenen Strategien der Selbstermächtigung zu folgen, führt erst die *gesellschaftlich plurale Öffentlichkeit* in die Öffnung der Frage nach dem Menschen, in das ihm Unbestimmte, Unbedingte und Unendliche hinein, wodurch sie unter den geschichtlich endlichen Bedingungen erneut bestimmbar wird. *Demgegenüber zelebrieren die Bewußtseinsphilosophien den Kult der schon immer vorgängigen Entschiedenheit.*

Die Philosophische Anthropologie unterscheidet sich mit ihrem dynamischen Differenzierungsversuch der Mitwelt zwischen kulturell brüchiger Gefahr und Geschichtlichkeit wagender Antwort scharf von anderen Konzeptionen. Plessner kritisiert einerseits die Fortschrittsmetaphysiken, die auf eine Akkumulation oder einfache Kumulation von Verkörperungen über die Generationen hinwegsetzen. Diesen Fortschrittsmetaphysiken nach sollen sich das Universalisierbare und Objektivierbare durchsetzen, in Form von Vernunft, von Wirtschafts- und Militärstärke, von erhöhter Lebenserwartung und Bildungsniveau (Plessner 1985d). Die Fortschrittsmetaphysiken knüpfen an ausgewählte Verkörperungs- und Könnensarten an, als ob es deren leibliches Ausdrucks- und Motivationsproblem nicht gäbe, und als ob sich die historische Balance von allein einstellen würde oder durch autoritär-institutionelle Tradierung sichergestellt werden könnte.

Für Metaphysiken mit solchen Fortschrittskriterien bleibt es immer verwunderlich, wenn sogar Großmächte (vom Römischen Imperium bis zur Sowjetunion), die solche Fortschrittskriterien *par excellence* zu erfüllen scheinen, nicht nur aus Effizienzgründen, sondern aus Sinn- und Motivationsproblemen zusammenbrechen oder zumindest historisch zurückfallen und im Vergleich zu anderen Mächten peripher werden. In dekadenten Zeiten kommt die Sinnbelegung nicht mehr den verkörperten Bedeutungen nach, in wilden Perioden halten die Verkörperungen nicht mit der Expressionskraft Schritt. Nur in klassischen Epochen scheint sich ein Gleichgewicht herzustellen. Um solche Phänomene längerfristiger Ausgleichsbewegungen in den Blick zu bekommen, muss man nochmals von einem Generationenwechsel durch mehrere Generationenwechsel hindurch und zudem sehen, wie dabei die Differenz zwischen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Interaktionsarten driftet.

Plessner grenzt das Projekt der Philosophischen Anthropologie andererseits aber auch von dem umgekehrten Fehlschluss ab, für den J.-J. Rousseau und K. Marx wirkungsgeschichtlich stehen (Plessner 1974, 9., 10. u. 12. Kap.). Beide kritisierten die gesellschaftliche Entfremdung, als ob es diese kulturell nicht schon in einem einzigen Generationenwechsel gäbe, und als ob man die anthropologische Norm der Vergegenständlichung und der Aneignung von Gegenständen mit dem Privateigentum abschaffen könnte. Rousseaus Konzeption steht für den ästhetischen Leib einer kleinstädtisch überschaubaren Gemeinschaftlichkeit und für die Individualität ihrer Mitglieder, woran gemessen alles andere als die Entfremdung durch Zivilisation gilt. Marx erweiterte diese Gemeinschaft durch Assoziationen und wissenschaftliche Selbstkontrollen zu einer komplexeren Gemeinschaft von Gemeinschaften. Gleichwohl wollte auch er die Gesellschaft durch ihre Fehlidentifikation mit dem Kapitalismus in Gemeinschaftlichkeit aufheben und mit der kulturellen Not der Entfremdung auch die darauf antwortende Geschichtlichkeit erübrigen. Nach dem Sieg des Kommunismus sollte das Ende der Vorgeschichte der Menschheit eintreten, wobei unklar blieb, ob damit die Geschichtlichkeit des Menschen selber abgeschafft werden müsste.

Für die Philosophische Anthropologie ist das, was Rousseau, oder auf komplexere Weise auch Marx, in ein geschichtsphilosophisches Nacheinander zerlegt haben, eine anthropologische Gleichzeitigkeit im Generationenwechsel, die aus der Not kultureller Entfremdung und deren geschichtlichem Lösungsversuch besteht. Plessners Bejahung der Entfremdung, die er oft und immer wieder mit Hegel – im Sinne der Vergegenständlichung des Geistes – gegen Rousseauisten und Marxisten vorgetragen hat (Plessner 1985b u. 1985f), kann man nur in ihrem anthropologischen Zusammenhang verstehen, der da besagt: Die Ge-

schichtsbedürftigkeit von Menschen kann schwerlich um Generationen zugunsten der einen großen Lösung vertagt werden und darin gleichzeitig mit einem nicht zu haltenden Gewissheitsversprechen befriedigt werden. Die Moderne entfaltet sich durch solche ungedeckten, nur geschichtsphilosophisch suggerierten Kredite auf die Zukunft. Sie ist erborgt von dem, was menschenmöglich ist, und haushaltet eben nicht damit.

Die Philosophische Anthropologie fundiert die ständige und erneute Geschichtsbedürftigkeit menschlicher Generationen, indem sie dazu einlädt, das Verhältnis zur eigenen Unbestimmtheit frei und realistisch einzugehen, ohne die notwendigen Möglichkeiten des menschlichen Daseins durch eine es transzendierende Notwendigkeit zu verdecken. Sie ist gerade keine Festschreibung eines historisch invarianten Wesens von Menschen. Demgegenüber erscheint die traditionelle Geschichtsphilosophie gerade nicht als eine Würdigung der geschichtlichen Offenheit von Menschen, sondern als der Versuch, die Menschen auf eine einzige bestimmte Geschichte festzulegen, etwa eine bestimmte Art von Fortschritt oder Rückschritt. Diese Moderne-Projekte führen aber gerade im Namen nur einer einzigen Geschichte in die Geschichtslosigkeit, in das Ende dieser so bestimmten Geschichte, die als das Ende der Geschichte überhaupt ausposaunt wird: die übliche eitle Selbstüberschätzung.⁷

Plessners Philosophische Anthropologie versteht nicht nur alle Kulturen als wertedemokratisch gleich zu stellende, sondern auch die kulturelle und historische Aufgabe aller Generationen. Sie bejaht die Pluralisierung des utopischen Standortes und die Bewährung des Utopisierens in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, wodurch wir uns fragwürdig bleiben. Dies bedeutet dann aber auch für die jeweils Heutigen, derart Geschichte zu machen, dass die Nachkommen ihrerseits ihr Geschlecht geschichtlich erneuern können. Dieser Verantwortung für die künftigen Generationen, ihre *condition humaine*, widersprechen Projekte, die sich die *Realisierung* des Unbedingten anmaßen. Wir stehen hier also vor einem geschichtlichen Problem der *begrenzten* Selbstermächtigung der Lebenden, der Legitimität ihrer Machtbildung und Machtausführung im Kontext der Erinnerung von Vergangenem und der Antizipation des Zukünftigen. Verantwortung dafür zu übernehmen, dass Kinder und Enkel in der Zukunft einen

7 Odo Marquard kommt in der Geschichte der Philosophie der alten Bundesrepublik das Verdienst zu, Motive der Philosophischen Anthropologie Plessners wiederbelebt zu haben, wenn gleich dabei das, was Plessner die „notwendigen Möglichkeiten“ nannte, zeitgeschichtlich in die Provokation durch Negativa geriet, die schon die Titel verraten: „Abschied vom Prinzipiellen“ (Marquard 1981) und „Apologie des Zufälligen“ (Marquard 1986). Siehe zur Krise der nachabsolutistischen Lesart von Geschichtsphilosophie Angehrn 1991.

Handlungsspielraum haben, schließt die heute weit verbreitete Lebenshaltung „Nach mir die Sintflut“ aus. Auf Plessners Machtphilosophie, die „verantwortungsethisch“, nicht „gesinnungsethisch“ (Weber 1992) angelegt ist, bin ich ausführlich in früheren Büchern eingegangen (Krüger 1999, 6. Kap.; Krüger 2001, 1. Kap.; Krüger 2009a, I. Teil). Auf die geschichtsphilosophische Frage komme ich im dritten Teil des vorliegenden Buches zurück.

13 Liebe. Bewegt werden in der Erfüllung des Kategorischen Konjunktivs

13.1 Einführung in das Thema der Liebe

Die Liebe steht nicht vor uns im Vordergrund, wohin ein Gegenstand gestellt werden kann, um ihm bestimmte Eigenschaften zu präzisieren, durch die er sich von einem anderen Gegenstand unterscheiden lässt. Sie ist überhaupt kein lebloser Gegenstand. Bei der Redeweise von der *Anziehung* und der *Abstoßung* unter Elektronen handelt es sich um eine Übertragung aus unserer Lebenswelt. So machen wir uns etwas Fremdes verstehbar, das sich selbst nicht als Liebe verstehen muss. Wir können es dahin gestellt sein lassen, ob es Liebesbeziehungen unter Elektronen wirklich gibt. Jedenfalls gehören sie nicht zu unserer Lebenswelt.

Aber in dieser Übertragung, von Anziehung und Abstoßung zu sprechen, kommt zum Vorschein, was wir im Lebendigen mit dem Ausdruck *Liebe* assoziieren. Es geht um die Verbindung mindestens zweier selbständiger Lebewesen in ihrem Verhalten zur Umwelt. Diese Relation stellt qualitativ ein Mehr dar, das sich nicht auf die Verhaltensmöglichkeiten jedes einzelnen Gliedes dieser Beziehung einschränken lässt. Als biologisch aufgeklärte Naturlaien stellt man sich z. B. ein Paarverhalten von Tieren vor, die sich mögen und bevorzugen, miteinander spielen, sich raufen und streiten, sich in Ruhe lassen, sich bei der Nahrungssuche und im Verteidigungsfalle helfen, die sich vereinigen und gegebenenfalls fortpflanzen, denen etwas fehlt, wenn die Partnerin gestorben ist. Der Nachwuchs ist das sichtbare Resultat dafür, dass diese Relation in der Generationenfolge zu einem Eigenleben führt. Aber über die Fortpflanzung hinaus gibt es das Paarverhalten auch unter gleichgeschlechtlichen Tieren, sei es, dass sie zusammen jagen oder zusammen den Nachwuchs hüten, sei es, dass sie in Spielen untereinander die Kompetenzen Erwachsener erwerben, Allianzen und Freundschaften zu bilden scheinen. Als Naturromantiker bleibt uns ein unerklärlicher Rest in den Verbindungen von Tieren, insbesondere dann, wenn sie verschiedenen Arten angehören und keinem erkennbarem Zweck folgen, aber als biologisch aufgeklärte Zeitgenossen neigen wir dazu, die meisten Liebesphänomene unter Tieren biologischen Funktionen zuzuordnen, wie der Ernährung und der Fortpflanzung.

Im ersten Schritt der Annäherung an das Thema der Liebe haben wir einen Szenewechsel vorgenommen. Wir erwarten im Vordergrund keinen leblosen Gegenstand, dem man empirisch Eigenschaften zuschreiben müsste, um ihn

von anderen Gegenständen unterscheiden zu können. Wir Angehörige einer modernen Lebenswelt würden uns aber auf das Thema einlassen, wenn wir an der Beobachtung von Tieren teilnehmen dürfen. Es geht unter den Tieren im Vordergrund um eine Beziehung zwischen mindestens zwei Lebewesen, die sich in einer bestimmten Umwelt zu bewähren hat. Es handelt sich dabei um eine besondere Verbindung in dem Verhalten der beteiligten Lebewesen, die qualitativ zu etwas Anderem führt, als wenn sie keine Verbindung hätten. Es entsteht so etwas wie ein Kooperationseffekt zumindest hier und heute, womöglich in der Generationenfolge. Es scheint einen ebenso verhaltensauffälligen Gegensatz zu solchen Verbindungen zu geben, eine aktive Trennung im Verhalten von Tieren, die aggressiv wirkt, Gewalt mit sich führt und einer Konkurrenz unter endlichen Überlebensbedingungen geschuldet zu sein scheint. Umso deutlicher heben sich Liebesbeziehungen von diesem Kontrast und dem des gegeneinander gleichgültigen Verhaltens von Tieren ab.

Die Frage ist nun aber, ob wir nicht ein weiteres Mal eine Wendung der Szenerie brauchen. Vielleicht beruhte nicht nur der erste Szenewechsel von leblosen Gegenständen zur Verbindung im Verhalten der Tiere auf einer Übertragung. Womöglich interpretieren wir auch die besonderen Verbindungen im Verhalten der Tiere nach unserem Selbstverständnis. Wir können uns lebensweltlich gesehen nicht täuschen über die Erscheinung von Liebe unter Tieren, wenn wir ihrer Zärtlichkeit, ihrer Fürsorge füreinander und ihrer leiblichen Vereinigung gewahr werden. Dies alles kennen wir auch unter uns. Es handelt sich um eine Gemeinsamkeit von Tieren und Menschen. Trotzdem werden wir schnell unsicher in unserem Urteil, ob diese Gemeinsamkeit wirklich besteht, wenn wir uns fragen, was davon für die Betroffenen angeboren und erlernt ist, was davon bewusst und selbstbewusst werden kann oder unbewusst bleibt, worin für die Lebewesen selber die Maßstäbe bestehen. Die Art und Weise zu lieben, könnte einerseits unter Tieren und andererseits unter Menschen auch unvergleichbar sein.

Die Primatologen streiten sich darüber. Frans de Waal behauptet, dass wir die Mitgefühle mit den Menschenaffen, nicht aber mit anderen Affen teilen, wodurch nur der *Diskurs* über die Liebe allein Menschen zukomme. Michael Tomasello rekonstruiert, dass schon die zweitpersonale Moral zwischen Ich und Du den Menschen von Menschenaffen unterscheidet, erst recht eine kollektive Intentionalität in kulturell und sprachlich konventionalisierter Form, die durch Institutionen stabilisiert wird (siehe im vorliegenden Buch 8. Kap.). Bei allem Streit besteht der Minimalkonsens doch darin, dass nur Menschen einen sprachlich verfassten Geist miteinander teilen können, der so immer ein überindividuelles Phänomen darstellt.

Aus der bisherigen Einführung folgt: Menschen können lieben, und zwar auf eine Art und Weise, die es ihnen gestattet, ihr Lieben *als* Liebe zu thematisieren. Für diese sprachliche oder vergleichbar symbolische Thematisierung nehmen sie einen Abstand zum Lieben in einem überindividuell geteilten Geist in Anspruch. Thematisieren sie sich selbst als Lebewesen, liegt auf der Inhaltsebene die Parallelisierung mit tierlichen Lebensformen nahe. Die Spezifik des menschlichen Liebens bestünde dann darin, dass den Gliedern der Relation insofern ein geistiger Abstand zu ihrer Verbindung und ihrem Kooperationseffekt zukommt, als sie als Personen an einem Geist teilnehmen. Aus dieser Distanz heraus wird das Lieben als Lieben bewertet und beurteilt, z. B. kultiviert oder tabuisiert. Es entsteht ein Spektrum, in dem die Arten und Weisen zu lieben differenziert werden, warum sie aus Gründen zu bejahen oder zu verneinen seien.

Die geistige Distanz in der Lebensführung von Menschen wird in der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners dadurch markiert, dass die Personen als Lebewesen begriffen werden, die nicht wie Tiere eine Umwelt, sondern eine Welt teilen können. Personale Lebewesen teilen eine exzentrische Distanz von der Überlappung ihrer konzentrischen Verhaltensweisen. Unter Konzentrik wird die Einheit im Verhalten zwischen einem Organismus und etwas Anderem, darunter einem anderen Organismus, in der Umwelt verstanden. *Exzentrisch* bedeutet, dass die Personen als Teilnehmer an einem Geist aus dieser *Konzentrik* herausgesetzt sind. Gleichwohl bleiben die Personen aber Lebewesen, die auf die Ausübung ihrer Konzentrik nicht verzichten können. Personen führen ihr konzentrisches Verhalten im *Vordergrund* aus einem exzentrischen *Hintergrund* auf. Sie stehen vor der Aufgabe, sich die ihnen nötige Konzentrik aus einem exzentrischen Standpunkt einrichten zu müssen, was sie auf kulturelle, symbolische, technische, stets vermittelte Weise tun. Die Nachwachsenden erlernen die historisch akkumulierten Vermittlungen durch eine Habitualisierung in ihrer bereits soziokulturellen Umwelt. Was durch die Habitualisierung der Nachwachsenden selbstverständlich und unmittelbar geworden ist, bereitet neue Probleme und erfordert erneute Exzentrierungen im geschichtlichen Prozess der Zukunft (siehe ausführlich im 3. Kap. des vorliegenden Buchs).

Nachdem sich das Thema der Liebe als etwas komplexer herausgestellt hat, denn auf die Schnelle einen Gegenstand von anderen zu unterscheiden, bitte ich um etwas Geduld für die im Folgenden nötigen Umwege, auf denen man sich doch dem Thema nähern kann. Ich lese nun im nächsten Unterkapitel Max Schelers Phänomenologie der Liebesbewegungen im Rahmen der angesprochenen exzentrischen Positionalität von Plessner (Sydow 2013). Schelers Platzie-

rung der Liebe in der Sinnordnung des Gefühlslebens von Personen beugt der vorschnellen Auflösung von Liebesbeziehungen in Zustände, Handlungsarten, Stimmungen, Mitgefühle und Affekte vor. Im dritten Unterkapitel werde ich dann diese Einordnung von Liebe im Sinne des kategorischen Konjunktivs bei Helmuth Plessner erläutern. Die Antinomie personalen Lebens zwischen dem unvertretbaren Ich und dem vertretbaren Ich brauche unbedingt einen Konjunktiv, in dem sie ausgelebt werden könnte. Gleichwohl wird auch diese Richtung der Verwirklichung einer Irrealität keine endgültige Lösung der Frage nach der Liebe erbringen, denn wir bleiben in ihrer Fraglichkeit am Leben.

13.2 Ortung der Frage nach dem Phänomen der Liebe in der Sinnordnung des Gefühlslebens von Personen bei Max Scheler

Der übliche Dualismus von entweder Emotionalität oder Rationalität verdeckt die dem menschlichen Gefühlsleben eigene sinngemäße Ordnung. Rationalisten haben häufig angenommen, das Gefühlsleben sei ungeordnet, weshalb es von außen, aus dem Sprachhandeln in und mit Gründen, geordnet werden müsse. Umgekehrt haben Empiristen das Gefühlsleben oft so aufgefasst, als ob es aus festen Basiseinheiten, gleichsam Gefühlsatomen, bestünde, die nur oft genug wiederholt und miteinander assoziiert werden müssten, um größere lebensgeschichtliche Kombinationen zu ergeben, die sich dann symbolisch verdichten lassen. Bevor man vorschnell entweder der rationalistischen oder der empiristischen Erklärungsstrategie folge, so Scheler, sollte man aber erst einmal fragen, um welche Phänomene es sich in der Lebensführung handelt. Stelle man sich nicht als fremder Beobachter außerhalb des Lebens auf, sondern nehme man an der Lebensführung teil, könne man die emotionalen Regungen als geistige Sinnrichtungen verstehen. Es empfehle sich, die Vielfalt der Menschen möglichen Gefühle in der folgenden sechsfachen Unterscheidung zu beschreiben und zu deuten.

13.2.1 Gefühlszustände

Es gibt Gefühlszustände, die man besser oder schlechter räumlich lokalisieren kann (z. B. Herzklopfen) und deren Mindestintervalle andauern müssen, um überhaupt bewusst werden zu können, z. B. die sog. p-Welle von 300 Millisekunden. Aber diese Zustände sagen allein aus sich überhaupt nichts aus. Man

kann ihre neurophysischen Korrelate durch non-invasive Methoden der Hirnforschung messen und darstellen, d. h. ihren leiblichen, an die 1. Person gebundenen Erlebensgehalt in der Methode einer erfahrungswissenschaftlich 3. Person verkörpern. Aber die Schwierigkeit sowohl für den Betroffenen als auch z. B. einen Arzt besteht in etwas anderem, falls es sich überhaupt um problematische Zustände handelt: In welchem Kontext von Handhabbarem oder nicht Handhabbarem gehören diese Gefühlszustände? Handelt es sich bei dem Herzklopfen um ein Zeichen für das Verliebtsein in einer bestimmten Situation der Annäherung oder um eine klinisch relevante Herzrhythmusstörung?

13.2.2 Die Kontextualisierung der Zustände in einem für einen selbst Handhabbarem an Strebungsgefühlen respektive Handlungsmotiven

Die meisten Gefühlszustände sind uns vollkommen unproblematisch, weil wir sie in diesem oder jenem Handlungszusammenhang mehr oder minder erwarten können. Sie sind in diesem Sinne erlernt und handhabbar in einer zielintendierten Struktur zwischen Mitteln und Zwecken, die durch Gefühlsstrebungen, heute meist „Motivationen“ genannt, verbunden werden. Der Jogger weiß aus Erfahrung, dass seine Gefühlszustände nach 150 Stufen auf einer Bergtreppe andere sind, als er sie davor unten im ebenen Rosengarten noch hatte. Dabei spielen jetzt die Gefühlszustände eingeordnet in den Handlungszusammenhang eine klare Rolle. Hätte er die gleiche hohe Pulsfrequenz und das gleiche Keuchen im Fernsehsessel, ohne auf den Berg gelaufen zu sein, sollte er vielleicht doch einen Notarzt bestellen. Es ändert sich aber nicht nur die Bedeutung der Gefühlszustände je nach Handlungszusammenhang. Auch das Erstreben der Erfüllung einer bestimmten Handlungsart ist selbst eine hochemotionale Unternehmung. Der exemplarische Jogger kann aus Vernunftgründen Laufen gehen, weil die Diagnose seines Belastungs-EKGs ihm keine andere Wahl mehr lässt. Vielleicht ist ihm aber sein Pensum auch eine gelungene Mischung aus Entspannung, Freude an seiner Einheit mit der Parknatur und an der Aussicht auf ein erotisches Kennlern-Abenteuer. Der ganze Handlungszusammenhang selbst ist emotionsgeladen, nicht nur seine Zustände, die dem Kontext gemäß verkettet werden und an dessen Erwartungen die zuständigen Abweichungen bemerkt werden.

13.2.3 Die Kontextualisierung der Zustände in einem für einen selbst nicht Handhabbaren an Stimmungen respektive Gemütsbewegungen

Es gibt nicht nur die Gefühlsstrebungen oder Motivationen, die die Gefühlszustände in der Richtung von Handlungskontexten ordnen. Es gibt auch Stimmungen (wie Heidegger, Binswanger und Plessner sagten, siehe die Zusammenfassung in Bollnow 2012) oder Gemütsbewegungen, wie das schon länger hieß, die aber Scheler nicht gesondert behandelt hat. Stimmungen ordnen einerseits zwar Gefühlszustände in Kontexte ein, aber andererseits nicht in Kontexte einer bestimmten Art und Weise, tätig zu werden oder auch nur, eine Handlungsweise bewusst zu unterlassen, worin man auch noch tätig ist. Wie viel davon, gestimmt oder ungestimmt zu sein, oder in seinem Gemüte bewegt zu sein, auch vererbt oder erworben sein mag: Es geht um eine längere, Stunden oder gar Tage anhaltende und womöglich über Jahrzehnte wiederkehrende *Gefühlslage*, die *Gefühlszustände* deutlich überschießt, ohne in dem bestimmten Etwas einer Handlungsweise Befriedigung finden zu können. Stimmungen tönen anhaltend Situationen in einer emotionalen Farbe, die wohl Musik am besten zum Ausdruck zu bringen vermag. Der wichtige Punkt hierbei ist, dass bei Stimmungen keine bestimmte Art von Gerichtetheit auf einen bestimmten Gegenstand, d. h. keine bestimmte Intentionalität, vorliegt, wie wir das aus Handlungszusammenhängen kennen. Es wird nur beiläufig oder gar nichts Bestimmtes von einem Gegenstand erwartet, weshalb auch die daran gemessene Erfüllung oder Enttäuschung die Stimmung nicht umstimmt. Sie setzt sich anders fort, mag so zwar abgelenkt und unterbrochen werden, kommt aber bei anderem Anlass und anderer Gelegenheit doch wieder zum Vorschein.

Mit Plessner könnte man sagen: Das Zu-Mute- oder Zu-Unmute-Sein betrifft die *Szenerie* selber, in deren Tönung und Belichtung überhaupt etwas oder jemand erscheinen kann, so wie vor Husserls Horizont, an dem etwas dem Sinne nach auftauchen oder hinter dem etwas verschwinden kann. Das wirklich philosophische Problem besteht hier nicht in der Bestimmtheit eines Etwas oder Jemand, sondern in dem *Rahmen*, in dem etwas oder jemand sich zeigen kann. In der Stimmung wird der Rahmen gefühlt, in dem etwas und jemand auftreten können. Einerseits macht sie uns unlustig, auf bestimmte Weise zu handeln, wodurch wir in ihr auch diese Erfüllungsart entbehren und zu keiner Handlungssicherheit gelangen. Andererseits ist doch jede Stimmung verschieden von einer anderen Stimmung. In ihr liegt gleichsam ein leeres Bühnenbild vor, das auf die Aufführung noch wartet. Man fühlt, ob diese Bühne leer bleibt oder in welchen Fokussierungsrichtungen sie sich noch bevölkern könnte. Die Stimmungen gehen also in eine andere Richtung, aus dem Kontext des Handhabba-

ren hinüber in den Kontext des für einen selbst nicht mehr Handhabbaren. Ihre rückbeugende Gegenbewegung erfühlt gleichsam die Grenze, an der für einen selbst die Handlungskontexte erst sinnvoll oder sinnlos werden können, sie aufflackern und abflackern, sprudeln und versiegen. Da es sich um die Grenze des für einen selbst nicht mehr Handhabbaren handelt, lassen sich Stimmungen auch nur begrenzt manipulieren, d. h. nicht handhaben ohne wiederzukehren. Dies führt in der westlichen Kultur oft zu unglücklichen Kaskaden medikamentöser Selbstmanipulation.

13.2.4 Die phänomenologische Reihe zum spezifisch menschlichen Mitgefühl

Sowohl Handlungsmotive als auch Stimmungen unterstellen bereits den Unterschied zwischen eigenem und anderem Ich, der aber keineswegs selbstverständlich ist. Diese Differenz kommt erst in einer anderen Phänomenreihe zur expliziten Anschauung, nämlich in der Reihe zum spezifisch menschlichen Mitgefühl. Scheler unterscheidet in dieser Phänomenreihe zwischen 1. der *Gefühlsansteckung*, 2. der *Einsfühlung*, 3. der Einfühlung oder *Empathie* und 4. dem Mitgefühl oder der *Sympathie*. Bei der Gefühlsansteckung geht es um situative Gefühlszustände, die unter den Beteiligten ansteckend wirken auf deren vegetative, also weitgehend anonyme Vitalzentren, ohne dass sich deren bewusstes Ich einschalten muss. Bei der Einsfühlung (zum Beispiel von Kleinkindern) kann der Beobachter zwischen mindestens zwei bewussten Ich-Instanzen unterscheiden, nicht aber der Betroffene. Der Betroffene saugt entweder das andere Ich ins eigene Ich auf (ideopathischer Fall) oder verliert das eigene Ich im anderen Ich (heteropathischer Fall, zum Beispiel in der Hypnose). Beim Ein- und Nachfühlen, auch Empathie genannt, fühlen schon die Betroffenen selber – im Sinne einer emotiven Kognition – den Unterschied zwischen Eigenem und Anderem. Der Unterschied ist raumzeitlich verteilt auf das Ein- und Ausfühlen bzw. das Vor- und Nachfühlen. Es muss aber nicht mehr – wie bei der Gefühlsansteckung – derselbe Gefühlszustand (z. B. Herzklopfen) bei mir aktual entstehen, damit ich mich in ihn ein- oder ihn nachfühlen kann. Dafür muss ich den Zustand mir nur aktual vorstellen können. Es gibt beim Ein- und Nachfühlen auch keine Verschmelzung des eigenen und anderen Ichs mehr (wie im Einsfühlen).

Schließlich besteht die Spezifik der erwachsenen Mitgefühle, auch Sympathie genannt, wie z. B. Mitleid oder Mitfreude, in einer unvermeidbaren Ambivalenz. Die Gefühlslage des anderen Ichs wird in meinem Ich mitvollzogen, aber *als* das Gefühl eines Anderen, nicht als mein eigenes Gefühl. Es wird in mir

nicht derselbe Gefühlszustand aktualisiert, aber doch verstanden. Es erlischt in diesem Mitfühlen nicht der Unterschied zwischen eigenem und anderem Ich. Ich bin nicht das andere Ich, vollziehe aber gleichwohl seine Lage mit (zur Aktualität von Schelers reichem Spektrum an differenzierten Mitgefühlen Schloßberger 2005 u. Decety/Ickes 2009).

Es braucht Zeit, aus dem Mitvollzug des Anderen auf sich zurück zu kommen. Das Selbst bildet sich im Rückbezug vom Anderen auf Eigenes aus, indem es sich an einen Vorrang in dieser Relation bindet. Scheler nennt diesen Vorrang „Wert“: Hat die eigene oder andere Lage in dieser Relation den Vorrang? Gehen beide Lagen in ein differenziertes Wir auf? Oder wird die Verbindung einer Trennung vorgezogen, um aus dem Mitvollzug des Anderen herauszukommen oder ihn wenigstens für einen selbst neutralisieren zu können? – Die Sympathie ist also bei Scheler keine feste Antwort, sondern eine Frage nach dem Vorrang in den Rückbezügen von Anderem auf Eigenes, mithin nach dem Primat in der Selbstbildung.

13.2.5 Die Liebesbewegung

Erst der Unterschied zwischen den Kontexten des Handhabbaren und des nicht mehr Handhabbaren, und zwar dies für ein Selbst, das zwischen Eigenem und Anderem differenzieren kann, wirft die Frage nach den Wertebindungen des Selbst auf. Das Selbst, d. h. die Person, ist nicht entweder Eigenes oder Anderes, sondern entsteht immer wieder von neuem in der Rückbeziehung von Anderem auf Eigenes. Das Selbst identifiziert sich in Grenzen mit Handlungsweisen anderer, um eine bestimmte Person werden zu können. Es kommt auch aus Stimmungen mit Anderen als seiner eigenen zu sich. Was gibt im Konflikt den Ausschlag für das Vorziehen und Nachsetzen dieser oder jener Handlungsweisen und dieser oder jener Stimmungen als deren Rahmen für eine bestimmte Person? Wo liegt schließlich die Grenze dieser und keiner anderen Person für ihr Selber-sein-Können im Unterschied zu ihrem Nicht-mehr-selber-sein-Können?

Scheler fehlt noch Plessners Lösungsstrategie für diese Frage nach den Grenzen der Verhaltensbildung, diese Grenzen nämlich im *ungespielten* Lachen und im *ungespielten* Weinen erfahren zu können. Bollnow hat das Spektrum der Stimmungen zu diesem Lachen aufsteigend und zu diesem Weinen absteigend dargestellt (Bollnow 2009). Aber Scheler hatte bereits die Spezifik der Liebesbewegungen in der Beantwortung der Frage nach den letzten Bindungen eines Selbst, d. h. des Rückbezugs von Anderem auf Eigenes, verortet. In den Stimmungen ging es um Szenarien, in denen bestimmte Arten von Gegenständen

und Personen auftreten können. Im Wechsel der Stimmungen potenziert sich dieses Problem des Rahmens: In welcher Welt, als dem Rahmen der Rahmungen, lässt sich mein Leben im Ganzen führen?

In der Liebe geht es um eine Bewegung, weil sich das Selbst erst in dem Wechsel der Zustände und Kontexte für Eigenes und Anderes aus den Rückbezügen aufbauen kann. Das Selbst ist nicht wie etwas da und spult sich dann nur noch ab, sondern erschließt sich als Rückbezug aus der Differenz von Anderem auf Eigenes. Es resultiert erst und stets erneut aus den Rückbezügen in der Bewegung durch die Gefühlszustände und die Kontexte des für ihn Handhabbaren und nicht Handhabbaren hindurch. Es genügt nicht, allein Handlungskontexte zu erlernen. Sie passen besser oder schlechter in Rahmen der Einstimmung mit der Welt. Die Selbstbeziehung von mir zu mir baut sich *auf und ab*, je nachdem, was sie davon zu tragen vermag. Die Liebesbewegungen stellen keine Verlängerung der Kontexte des Handelns in die Handlung der Handlungen dar. Vielmehr stellen sie die Handlungskontexte in eine Szenerie von Welt, in der sie als wertvoll erscheinen. In den Liebesbewegungen handelt es sich *nicht* um die *Selbstbestimmung* und *Selbstverwirklichung aus eigener Hand*. *Vielmehr geht es um die Ermöglichung der Rückbezüge auf mich von Anderem her, das nicht in der eigenen Hand liegt*. Die Person erschließt sich aus der Grenze zu demjenigen, welches sie überschreitet, d. h. von dem ihr Selbst, dieses Bündel von Rückbezügen, getragen werden kann. Die Relation des Selbst gibt sich in der Liebesbeziehung etwas oder jemandem hin, in der sie über sich hinaus in eine Welt geführt wird. Liebe ist eine *ekstatische Bewegung über sich selbst hinaus in Bindung an das Geliebte*.

Scheler zitiert zustimmend Karl Jaspers' Bemerkung über die in die Liebe Involvierten: „Es sind nicht Werte, die entdeckt werden in der Liebe, sondern in der Liebe wird alles wertvoller“ (Scheler 1985, 157; siehe Jaspers 1919, 107f.). Letztlich, so Scheler, sind die Akte von Liebe nicht zu vergegenständlichen, sondern nur in der Beziehung „mitzuvollziehen“ und „nur erschaubar zu machen, nicht definierbar“ (Scheler 1985, 155). Für den Beobachter erscheint die Liebe als eine Bewegung, die auf das „Höhersein eines Wertes“, d. h. auf einen Vorrang der Beziehung als Brücke in die Welt gerichtet ist. Dem Betroffenen sind überhaupt keine Werte als Gegenstände gegeben, weshalb auch der Vergleich zwischen Wertgegenständen entfällt. Vielmehr erlebe der Liebende in der Unteilbarkeit und Einzigartigkeit des Geliebten (Neutrum) die Erleuchtung einer ganzen Szenerie von Welt. Die Liebe bringe das Wertvolle der Beziehung „*im Laufe ihrer Bewegung zum Auftauchen*“ (ebd., 160), schreibt Scheler. Die Liebesbewegung kann sich auch gegen ihre empirischen Anlässe ereignen, gegen das Ausbleiben ihrer Erfüllung, was als Probe auf sie kultiviert zu werden vermag.

Sie ist nicht *entweder* ein ideales Sein des Sollens *oder* ein empirisches Sein der Existenz, sondern ein „*Drittes*, gegen diesen Unterschied noch Indifferentes“ (ebd., 162).

Scheler nimmt den Rückweg aus den Liebesbewegungen in die Handlungskontexte und Szenerien von Stimmungen über Affekte. Sie stellen eine kurzschlüssige Rückkopplung dar, die die ausgebildete Werteordnung schnell durchsetzt. Diese kurzschlüssige Durchsetzung eines Schemas kann glücken und sich ebenso verkehren. Die Liebesbewegung kann sich in Gefühlszuständen, Handlungskontexten, Stimmungen, Mitgefühlen und Affekten zeigen, aber sie geht nicht darin auf, denn sie vollzieht sich im Hintergrund aller dieser Vordergründe. Sie eröffnet als Beziehung im Hintergrund eine Welt, in die die situativ anfallenden Vordergründe eingerahmt werden können. Wir haben jetzt eine Vorahnung von der Liebe als einer besonderen Art und Weise der gefühlten Welterschließung gewonnen, im Unterschied zu und im Zusammenhang mit vielen anderen Gefühlsweisen. Im Folgenden soll diese Art und Weise der Welterschließung näher charakterisiert werden.

13.3 Liebe als Bewegt-Werden in der Erfüllung des Kategorischen Konjunktivs (Plessner)

Wie können wir den mit Scheler phänomenologisch beschriebenen Anschauungsbestand in einer Liebesbewegung, in der die Welt erleuchtet und dadurch über das eigene Selbst hinausgehend alles für das Geliebte wertvoller wird, besser verstehen lernen? Plessner begreift den *kategorischen Konjunktiv* (Plessner 1983b) der Leidenschaft (Plessner 1983l) als einen Konjunktiv, der unbedingt nötig ist, um personales Leben in einem bestimmten Lichte führen zu können.

Plessner verdeutlicht diesen Konjunktiv zunächst sprachphilosophisch, wenn er an die Ausdrucksmöglichkeiten des Konjunktivs als *conjunctivus irrealis* im Unterschied zum Indikativ und zum Imperativ erinnert. Damit präzisiert er, was Scheler das Dritte an der Liebe nannte, das in dem Dualismus von entweder reinem Körper oder reinem Geist beziehungsweise von entweder empirischem Bestand oder rein moralischem Sollen nicht vorkommen kann. Im *Imperativ* wird etwas befohlen, was im staatlich-juristischen Sinne zu tun vorgeschrieben oder im ethisch-religiösen Sinne zu tun geboten ist. Im *Indikativ* unterscheiden wir zwischen Möglichkeit und Realität anhand von faktischen Bedingungen, unter denen eine bestimmte Möglichkeit real wird. Aber im *Konjunktiv* bringen wir zum Ausdruck, um welche Art und Weise des Lebensvollzuges es im Lichte der persönlichen Lebensführung ginge. Was würde oder könnte

sein, wenn eine Ausrichtung der Lebensführung gelänge oder misslänge? Gemessen an der physikalischen Realität erscheint der Konjunktiv als die Bezugnahme auf Irreales, das keine Möglichkeit der faktischen Realität darstellt. Gemessen am reinen Geiste, enthält der Konjunktiv zwar intentionale Gehalte, aber nicht wie dieser in reiner Form, sondern in der Form von Imagination, die ihre Verwirklichung sucht. Der Konjunktiv bringt zur Sprache, in welchem Phantasma die Lebensführung erfolgt, gleichsam in welchem Tagtraum sie erleuchtet wird.

Plessner erläutert den kategorischen Konjunktiv der Leidenschaft näher anhand der Verwendung der Personalpronomina, vor allem des Gebrauchs des Ich-Pronomens. Einerseits meine man mit dem *Ich* den leiblichen Vollzug der jeweiligen Person hier und jetzt, der für sie unersetzbar, unvertretbar, nicht austauschbar ist. Andererseits sprechen aber alle Personen zu sich und Anderen von sich als einem *Ich*. Indem sie dies tun, betätigen sie eine gemeinsame anonyme Struktur, die zur Selbstunterscheidung von sich im Hier und Jetzt intersubjektiv gilt. In dieser Funktion, mentale Gehalte zur Geltung zu bringen, werden alle Personen füreinander gerade vertretbar, ersetzbar und austauschbar. Daher ergebe sich eine Antinomie in der Ausübung der Ich-Position zwischen der Unvertretbarkeit und der Vertretbarkeit, zwischen der Nicht-Austauschbarkeit und der Austauschbarkeit, zwischen der Nicht-Vertretbarkeit und der Vertretbarkeit des Ichs. Diese Antinomie entfalte sich (Plessner 1983b, 340ff.) in einem Prozess, in dem ihre Paradoxie und ihre Tautologie in der Lebensführung verteilt werden können. Zwischen Ich und Du entsteht ein Wir, in dem die Glieder eine wechselseitig unvertretbare Verbindung eingehen, die sich von Ihnen, der 2. Person pluralis, unterscheidet. In der dritten Person im Singular und Plural können die Verbindungen als vertretbare thematisiert werden. In der Unterscheidung und dem Zusammenhang der Personalpronomen liege eine Verteilung der Paradoxie und der Tautologie vor, die die personale Existenz auszeichne. Ich bin unvertretbar Ich in einem Wir, das in der 3. Person Plural für andere vertretbar wird. In dem Wechsel zwischen den pronominal angesprochenen Positionen und Perspektiven von Personen liege das imaginierte Phantasma der Lebensführung vor. In der Liebesbeziehung solle das „Du“ zum „Ich“ werden, eine „kategorische Irrealität, wenn es um Menschen geht und auch um Sachen“ (Plessner 1983b, 351), in deren Lichte gleichwohl Leben wirksam geführt werde. Literatur und Künste leben von diesem Phantasma im Wechsel der Perspektiven (siehe Iser 1991).

Der kategorische Konjunktiv in der persönlichen Lebensführung erschöpfe sich indessen nicht in dem, was sich sprachlich explizieren lässt. In der Sprache werde Implizites auf selektive Weise expliziert. Die Sprache habe die Funktion

der Präzisierung von fraglichen Themen. Dieser Präzisierung geht die Funktion der Thematisierung voraus und ihr folgt die Funktion der Schemabildung. Die *Thematisierung* entsteht durch eine Erfahrung, die qualitativ vom Gewohnten abweicht. Die übliche Integration der Sinnesmodalitäten (zwischen Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, Propriozeption) ergibt dann der Person im Hinblick auf ihren mentalen Gehalt keinen Sinn. Ihre aktuelle Aisthesis stellt sie in Frage, weshalb sie eine Thematisierung erfährt. Die Verwendung der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten *präzisiert* die Frage, indem sie eine Auswahl aus dem Thema expliziert und damit die Situation interpretiert. Die Techniken des Habitus *schematisieren* wiederum eine Auswahl aus der Präzisierung, wodurch wiederholbare Antworten auf das Thema entstehen. Die Gesellschaft legt sich in Wissenschaft und Technik ein Reservoir für allgemein verwendbare Schemata der Problemlösung zu (Plessner 1980b, 87, 154, 276). Im Indikativ und im Imperativ werden diese historisch akkumulierten und vorläufigen Antworten zum Ausdruck gebracht. Aber der kategorische Konjunktiv ermöglicht den Wechsel zwischen den Positionen und den Perspektiven der beteiligten Personen. Sie führen ihr Leben in einem Phantasma von Imaginationen, die vereinen und trennen können.

Was Scheler das Dritte der Liebe nannte, das logisch vor dem Dualismus liegt, ist genealogisch gesehen in der Lebensführung von Personen auch zeitlich das Erste. In der „Individual- und Kollektiventwicklung der Menschen“ ist überall die Tatsache „einer ursprünglichen Anthropomorphisierung und Personifizierung“ bekannt (Plessner 1975, 301). Aus den Enttäuschungen und Einschränkungen des kategorischen Konjunktivs erwächst historisch, was im Indikativ und im Imperativ zum Ausdruck gebracht wird. Die Exzentrizität der Positionalität beinhaltet eine geistige Distanz gegenüber Körpern und Leibern, die aus einer Liebesbewegung in die Welt hinaus hervorgeht. Der exzentrische Abstand ist erst im Nachhinein rationalisierbar. Er beruht zunächst – in der genealogischen Fundierungsrichtung – auf einem Engagement, das auf das Bewegt-Werden in Liebesbewegungen antwortet und über sich in das Geliebte hinausführt. Das Geliebte wird für die Liebende in ihrer Lebensführung unvertretbar, nicht austauschbar, unersetzlich.

Wenn ich hier am Anfang von Metaphern ausgegangen bin, die wir aus unserer Lebenswelt auf anderes übertragen, dann entspricht dies der am Ende aufgedeckten Priorität des Personifizierens in unserer Lebensform von Menschen. Aber aus dem Umstand, dass wir Liebesbewegungen explizit als solche thematisieren können, folgt keineswegs, dass nur wir in sie involviert sein können. Tierliche Liebe begegnet uns in ihrem Verhaltensausdruck nicht als unsere Projektion, sondern als unsere unmittelbare Teilnahme an der leiblichen Kon-

zentrik anderer, die wir in unserer eigenen leiblichen Konzentrik teilen können. Dies verdeutlichte Schelers Differenzierung der Gefühlsansteckung und Einfühlung von der Ambivalenz im spezifisch personalen Mitgefühl. Überhaupt befreit uns Schelers Phänomenologie des Gefühlslebens von vielen Verwechslungen der Liebe mit Gefühlszuständen, Handlungsmotivationen oder Stimmungen (beziehungsweise Gemütsbewegungen) und Affekten. Im Vordergrund mögen diese Handlungskontexte und jene Stimmungen stehen, aber in welchem Weltraum? Auf ihn kommt es an. Wichtiger ist dieser Hintergrund, von dem her aus der Liebesbewegung heraus die Vordergründe allererst als wertvoll aufleuchten können. In der Liebesbewegung kommt es für die Liebende zum Vorrang des Geliebten in ihrer Beziehung, zur Ekstasis des eigenen Selbst an das Geliebte, das die Welt erleuchtet und mich in meiner Beziehung zu ihm erfüllen möge. Wie die Art und Weise dieser Hingabe an das Geliebte und ihres Rückbezugs auf die Liebende genauer verstanden werden kann, erläutert der Kategorische Konjunktiv im Unterschied zum Indikativ und Imperativ und anhand der Verwendungsweisen der Personalpronomen in den Perspektivenwechseln der Kommunikation. Aber die sprachliche Explikation des Liebesthemas, seine Präzisierung und Schematisierung, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Liebesbewegungen ästhetisch betrachtet auf die ihnen qualitativ angemessene Erfahrung von Vordergrund und Hintergrund angewiesen bleiben. Man kann sie in keinen Diskurs auflösen und nicht durch ihn erzwingen. Da es in den Liebesbewegungen um die je individuelle Nicht-Austauschbarkeit, Unvertretbarkeit, Nicht-Ersetzbarkeit des Geliebten in meinem Leben geht, töten ihre allgemeinen Schematisierungen sie ab. Liebesbewegungen brauchen zu ihrer Artikulation literarisch-künstlerische, filmische, musikalische, jedenfalls ästhetische Ausdrucksformen.

Ich schließe also diese Annäherung an das Thema der Liebe¹ lieber mit einem Dichterwort. Ingeborg Bachmann stellt in ihrem Gedicht „Erklär mir, Liebe, was ich nicht erklären kann“ eine Frage, die an Plessners Buch über die Grenzerfahrungen (Plessner 1982f) erinnert. Wir können im Lachen und Weinen die übliche Selbstbeherrschung verlieren, was uns in die Frage führt, woran dieses Selbst außer sich gebunden ist, worauf die Liebesbewegung antwortet: „du lachst und weinst und gehst an dir zugrund, was soll dir noch geschehen“ (Bachmann 1987, 97)?

¹ Inzwischen ist ein großartiger Entwurf einer erotischen Philosophie des Liebens fertiggestellt worden: Mitscherlich-Schönherr 2019.

14 Menschliches Sterben

Im Folgenden möchte ich mich aus Sicht der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner dem Thema des menschlichen Sterbens annähern. Das Sterben eines Lebewesens tritt normaler Weise, oder wie wir auch in der Umgangssprache sagen: natürlicher Weise, d. h., wenn keine außergewöhnlichen Umstände eintreten, erst am Ende eines Lebens ein, nachdem dieses Leben andere Perioden durchlaufen hat. Das Sterben gehört dann dem Leben an, aber derjenigen Lebensphase, die im Tod des Lebewesens endet. Daher beginne ich in einem ersten Schritt damit, das Sterben in die Entwicklungsperioden eines Lebens einzuordnen. Diese Einordnung unterstellt – naturphilosophisch gesehen – einen Lebensprozess im Ganzen und den Zugang zu diesem Lebensprozess. Dieser Frage gehe ich im zweiten Schritt nach: Was bedeutet „Leben“ in einem weiten Sinne als Voraussetzung dafür, das Sterben als seine Endphase verstehen zu können? Im dritten Schritt ergänze ich das Lebensverständnis durch das Verständnis vom Tode, wie es in verschiedenen Redeweisen der Umgangssprache zum Ausdruck kommt. Ehemals lebende Körper, Leiber, können nun tot sein. Dann geht es um eine bestimmte empirische oder ganzheitliche Eigenschaft von Körpern. Aber das Tot-Sein unter Menschen wird auch personal vorgestellt, so dass der Tod im Narrativ menschlichen Lebens eine Art von Personenrolle zu übernehmen vermag. Diese Ausdrucksweisen im Lebens- und Todesverständnis verweisen auf eine weitere Voraussetzung, die im vierten Schritt eingeholt werden wird: Worin besteht die personale Spezifik der menschlichen Lebensform im Unterschied zu anderen Lebensformen? Wir nehmen an dem Geist einer Mitwelt teil, der eine Distanz gegenüber Körpern und Leibern ermöglicht, die jedoch selber des leiblichen Vollzuges bedarf. Nach dieser Einkreisung des Themas vom Sterben zwischen Leben und Tod für die Spezifik von Menschen als Personen lässt sich im fünften und letzten Schritt verstehen, dass das menschliche Sterben unter dem Primat der Bewahrung der Würde von Personen steht. Die Teilnahme am Prozess des Sterbens einer Person erfordert die Wahrung ihrer Würde, aber auch die der sie begleitenden und erinnernden Personen, in denen sie symbolisch fortlebt.

14.1 Das Sterben als vierte und letzte Entwicklungsperiode eines Lebens

Helmuth Plessner schreibt in seiner naturphilosophischen Fundierung der Philosophischen Anthropologie *Die Stufen des Organischen und der Mensch*: „Der

Tod will gestorben, nicht gelebt sein“ (Plessner 1975, 149). Hier wird das Sterben als die vierte Entwicklungsperiode eines konkreten Lebensprozesses angesprochen, nämlich nach der Periode der Jugend, der Periode der Reife und der Periode des Alters. Diese vier Entwicklungsphasen seien insofern einem konkreten Lebensprozess *natürlich*, als sie nicht durch ihm äußere Gewalt verunmöglicht werden, sondern dem Potential entsprechen, das in diesem Prozess unter üblichen Umweltbedingungen aktualisiert werden kann. Das Sterben wird als eine Grenzphase thematisiert, die für das betroffene Lebewesen zwischen seinem Leben und seinem Tode liegt. In dieser Grenzphase, so die Phänomenbeschreibung, neige sich einerseits das Leben dem Tode zu und trete andererseits der Tod an das Leben heran, wodurch es sterbe. Man stelle sich dazu das Verdorren einer Pflanze, das Verenden eines Tieres, das Sterben eines Menschen vor. Was lebt, ist sterblich.

Um das Sterben verstehen zu können, dürfe man nicht den Tod zur ständigen Gegenkraft *innerhalb* des Lebens machen, so dass Leben nichts anderes als der permanente Kampf mit seinem ihm eigenen Widerpart, eben dem Tod, wäre. Dann wäre Leben im Ganzen schon immer und noch immer nichts weiter als Sterben. Es gäbe dann gar keinen wirklichen Anfang und kein wirkliches Ende eines konkreten Lebens, überhaupt keine Entwicklungsperioden desselben. Ein Leben, das nur die andere Seite des Todes wäre, hätte gar keine Erfüllung in sich. Der zur Verwurzelung des Todes im Leben entgegengesetzte Fehler könne darin bestehen, den Tod ganz außerhalb des Lebens zu verorten. Dadurch erscheine das Leben zwar als weniger gefährdet durch den Tod. Aber auch wenn man den Tod so vom Leben trenne und in dessen Jenseits verlege, müsse man konzedieren, dass das Leben selbst seine Negierung durch ihn erzwingen, indem es sich ihm zuneige. Indem es sich ihm zuneige, könne es von ihm überwältigt werden. Der Tod trete zwar von außen an das Leben *heran*, aber nicht allein dadurch *ein*. Das Eintreten des natürlichen Todes ist nicht *nur* eine dem Leben äußere Gewalt. Wäre dies der Fall, dann wäre das Sterben nichts weiter als eine von außen gewaltsame Überwältigung. Dann gäbe es überhaupt keinen *natürlichen* Tod, sondern nur gewaltsame Tötungen (siehe Plessner 1975, 150).

Das Sterben könne also weder *nur* auf eine dem Leben eigene Hinfälligkeit noch *allein* auf einen von außen kommenden Tod zurückgeführt werden. Vielmehr sei die Zwischenphase des Sterbens beides zugleich: Sie sei *sowohl* ein Sich-Neigen dieses Lebens in seiner Hinfälligkeit zu seinem Tode als *auch* ein Überwältigtwerden durch den Tod von außerhalb dieses Lebens. Wie alle Entwicklungsperioden des Lebens ist für Plessner auch die des Sterbens nicht *vollständig* zu rationalisieren. Sie bleibe in jedem konkreten Einzelfall auch ein irrationaler Bruch, ein *hiatus irrationalis*, nämlich in der Erfahrung des diskre-

ten, d. h. nicht kontinuierlichen Qualitätswechsels. Insofern spricht Plessner von „Schicksalsformen des Lebens“ (ebd., 154), unter die das lebendig Seiende tritt, ohne sie grundsätzlich außer Notwendigkeit setzen zu können. Was lebt, wird sterben.

Man dürfe diese Art und Weise von Notwendigkeit für nur lebendig Seiende nicht verwechseln mit einer naturwissenschaftlich fassbaren Notwendigkeit in der Vorgangsfolge der physikalischen Zeit. Indem aus einem qualitativen Potential zu leben Möglichkeiten aktualisiert werden, werden bestimmte Möglichkeiten realisiert und andere von der Realisierung ausgeschlossen. Im Erfolgsfalle wiederholt und verstärkt sich diese bestimmte Selektivität. Indem diese Möglichkeiten unter Ausschluss anderer Möglichkeiten verwirklicht werden, verfestigt sich diese bestimmte Selektivität. Sie hat auch rückwirkend für das Potential selber Folgen. Die immer wieder von ihrer Realisierung ausgeschlossenen Möglichkeiten verfallen in der Tendenz. Es gebe in der Reproduktion eines konkreten Lebensprozesses qualitative Veränderungen in der Relation zwischen seinem Werden und seinem Beharren. Während in der Jugend und Reife ein plastisches Wachstum überwiege, verfestige dieses Wachstum seine eigenen, erfolgreichen Resultate im Altern. „Entfaltung ist Verzicht auf die Möglichkeit und ihr Gewinn zugleich. Aber der Verlierende und der Gewinnende sind nicht mehr dieselben, zwischen ihnen liegt die Zeit: das Alter“ (Plessner 1975, 169).

Das Lebewesen sterbe schließlich an der Erstarrung seiner Potentiale, sowohl der von der Verwirklichung ausgeschlossenen Möglichkeiten, die so verfielen, als auch der in der Realisierung erfolgreichen Möglichkeiten, die so gleichsam kristallin werden. Dieses konkrete Leben falle dann in seiner Erstarrung *hin*, seiner Hinfälligkeit anheim, und aus ihr, dieser Erstarrung, *heraus* in die Neigung zu sterben, in deren Starre es nicht mehr leben kann, ihm der Tod begegne. „Das werdende Individuum gerät infolgedessen in ein doppeltes Missverhältnis zur Weite der Form, die ihm Spielraum und darin den Rahmen notwendig zu versäumender Möglichkeiten gibt, und zur Fülle seiner eigenen Potentialität, die es ihm gestattete, die gebotenen Möglichkeiten zu verwirklichen“ (ebd., 215).

Nach dieser ersten naturphilosophischen Einordnung des Themas unter dem phänomenologischen Aspekt der Anschauung des Sterbens und dem hermeneutischen Aspekt, diese Anschauung verstehen zu lernen, möchte ich diesen eingeschlagenen Zugang nun weiter erläutern. Der Tod wolle gestorben, nicht gelebt sein. Das Sterben stelle die vierte und letzte Periode in einem konkreten Lebensprozess dar. Da liegen für diese Zwischenphase des Sterbens zwei Folgefragen nahe: Was bedeutet hier das vorausgesetzte Leben? Was meint hier der vorausgesetzte Tod?

14.2 Was bedeutet *Leben* als Voraussetzung der Sterbephase?

Plessner folgt Max Scheler darin, wie man überhaupt einen Zugang zum Leben gewinnen kann. Dieser Zugang sei verwehrt, solange man Entweder-Oder-Alternativen folge und an die Stelle der ganzheitlichen Betrachtung der Lebensphänomene ihre analytische Auflösung setze. Etwas muss nicht *entweder* physisch *oder* psychisch, *entweder* materiell *oder* geistig sein. Umgekehrt, was sich *sowohl* als physisch als *auch* als psychisch, was sich *sowohl* als materiell als *auch* als geistig darstelle, kandidiere dafür, auf eine *lebendige* Art und Weise zu sein. Damit integriert Lebendiges die Gegensätze von Physischem und Psychischem, von Materiellem und Geistigem in einem jeweiligen Ganzen. Man muss diese ganzheitliche Integration von Gegensätzen im Leben voraussetzen und wiedererlangen, wenn seine Analyse nicht selbst für das jeweilige Leben zerstörerische Folgen haben, sondern diesem Leben helfen soll. Wenn die Analyse hilfreich ist, werden ihre Resultate in den ganzheitlichen Charakter des betreffenden Lebens reintegriert. Das lebendige Ganze seiner Gegensätze stelle sich qualitativ von selbst dar, wenn man es sich selber zeigen lässt, statt es in falsche Entweder-Oder-Alternativen einzusperren (siehe Scheler 1986, 18–19, 38–43, 74–77).

Plessner hat diesen generellen Zugang zum Leben vor allem unter dem Fokus der Grenze konsequent durchgeführt. Demnach unterscheiden sich lebendige Körper von anorganischen Körpern dadurch, dass die lebendigen Körper ihre eigene Grenze zu ihrem Umfeld vollziehen (Plessner 1975, 103–105). Sie gehen in ihrem Verhalten aus sich heraus in ihr Umfeld und von dort zurück in sich: Sei es in Bewegungen und Sinnesempfindungen, sei es im Stoffwechsel und Energieaustausch, sei es in der Wahrnehmung und Reaktion auf das Wahrgenommene. Lebende Körper nehmen nicht nur einen physikalischen Raum ein, sondern behaupten ihn auch als ihre eigene Räumlichkeit, wenn sie sich auf Anderes in ihrem Umfeld einspielen: Sei es durch Kontaktaufnahme oder Kontaktvermeidung, durch Flucht, Kampf oder Paarung. Lebendige Körper sind sich auch in der ihnen eigenen Zeitlichkeit vorweg und zeitlich hinterher im Hinblick auf ihre Entwicklungsperioden, deren Reihenfolge auf natürliche Weise nicht übersprungen oder gar umgekehrt werden könne. Der Modus ihrer zeithaften Erfüllung hier und jetzt steht in den Modi der Erfüllungsrichtungen ihrer Zukunft und Vergangenheit. Lebende Körper prozessieren in einer ihnen immanenten Teleologie des Werdens und Beharrens. Sie folgen nicht nur der physikalischen Zeit, sondern auch der ihnen irreversiblen Zeithaftigkeit. Indem lebende Körper ihre eigene Grenze als Übergang zu ihrem Umfeld vollziehen,

öffnen und schließen sie sich gegenüber Medien in ihrem Umfeld. Sie trennen und verbinden sich mit etwas in ihrem Umfeld nach ihrer eigenen Raum- und Zeithaftigkeit. Kurzum: Sie *positionieren* sich in ihrem Umfeld (ebd., 127–138, 171–184), auf das sie sich einspielen können müssen, das sich aber auch auf sie einspielen können muss. Diese gegenseitige Einspielung kann nur in einem Lebensprozess im Ganzen verstetigt werden, der über die einzelnen Lebewesen, von denen man in der Anschauung ausgeht, hinaus führt, indem man ihrer Rolle in der Generationenfolge und in der Umwelt nachgeht.

Plessner rekonstruiert die funktionalen Korrelationen zwischen den Binnengliederungen lebender Körper, *Organisationsformen* genannt, und den Formen von Umwelt, als *Positionalitätsformen* bezeichnet. Leben kann nur in der Einheit zwischen Organismus und seiner Umwelt existieren, die Plessner *Lebenskreis* (Plessner 1975, 185–194) nennt. Solche Lebenskreise werden durch Lebensprozesse zu Lebenssphären als den Sphären der Einheit von Subjekt und Objekt entfaltet (ebd., 66–67). So führen offene Organisationsformen, die sich an die Medien ihres Umfeldes anschließen, zu pflanzlichen Lebensformen und geschlossene Organisationsformen, die sich gegenüber ihrer Umwelt selbstreferentiell abschließen, zu tierlichen Lebensformen. Für Plessner geschieht der Umschlag vom bewusstlosen zum bewussten Sein bereits in der Sphäre der Tiere (ebd., 249–261). Ähnlich wie Max Scheler zeigt auch er sich von der Richtigkeit des Nachweises der Schimpansen-Intelligenz überzeugt, den Wolfgang Köhler bereits 1917 auf Teneriffa erbracht hatte. Menschenaffen können die Erfüllung ihrer offenen Triebe erlernen, indem sie ihre Verhaltensprobleme intelligent lösen, d. h. durch eine plötzliche Einsicht in Feldverhalte, die sie instrumentell verwenden können. Sie können auch, je nach ihrem Gedächtnis für Antizipationen und Rückbezüge, ein leibliches Selbstbewusstsein in ihrer Gruppe, d. h. in ihren leiblichen Mitverhältnissen mit anderen, ausbilden. So zeigen Primaten und andere hoch entwickelte Säuger Hilfe, Trauer und Entsetzen angesichts des Sterbens und des Todes von Gruppenmitgliedern. Gleichwohl ist diese Art und Weise von leiblicher Intelligenz und positiv-leiblicher Bindung nicht dasselbe wie der Geist, der die Spezifik der Mitwelt in der personalen Lebenssphäre von Menschen auszeichnet. Darauf komme ich im 4. und 5. Schritt zurück.

14.3 Was meint die Redeweise vom Tod in Bezug auf die Sterbephase?

In der Redeweise vom Tod muss man mindestens vier Formen unterscheiden, die zwischen dem klein geschriebenen und dem groß geschriebenen Tod, wobei

sich auch je die Kleinschreibung und die Großschreibung doppeln. Zunächst zu seinen Kleinschreibungen. Man kann einem ehemals lebenden Körper die Eigenschaft präzisieren, nun tot zu sein. Um diese Zuschreibung einer Eigenschaft überprüfen zu können, braucht man eine Empirie und Kriterien, z. B. den Herzschlag, die Lungenbewegungen, bestimmte Reflexe, neuronale Aktivitäten, Totenflecken. Dass ein ehemals lebensfähiger Körper, ein Leib, nun tot ist, kann sich aber auch global darauf beziehen, dass seine ganze Vollzugsweise zu leben erloschen ist. Er scheint dann nicht nur anhand dieser oder jener empirischen Eigenschaft, tot zu sein, sondern er ist eben dies im Ganzen. Seine Vollzugsweise kommt irreversibel nicht mehr zurück. Wie die Prädikation spezieller Eigenschaften und die Beurteilung der ganzen Vollzugsweise miteinander zusammenhängen, liegt nicht offen zu Tage. Die Kulturgeschichte ist voll von der Befürchtung aller möglichen Scheintode. Dieser Zusammenhang ist indirekter Art und kann umstritten sein, wenn man an die historisch junge Identifikation der lebensweltlich allgemeinen Todeskriterien mit den speziellen Kriterien des Hirntodes denkt (siehe Stöcker 2010).

Der Tod als großgeschriebenes Substantiv in begrifflicher Form verallgemeinert viele, je konkrete Arten und Weisen, tot zu sein, zu Klassen oder Typen. Man darf über diese Verallgemeinerungen, die nützlich sein können, um Lebensbedingungen zu verbessern, nicht die konkreten Arten und Weisen zu sterben als Tätigkeit und Erleiden vergessen. Aber in dem Substantiv des Todes findet auch eine Personalisierung der Weisen, tot zu sein, statt: Der Tod wird so zum Gegenspieler des Lebens in ihm oder außerhalb des Lebens im Totenreich, in Analogie und Metapher zur Rolle von Personen. Er wird als allgemeines Schicksal der Sterblichen personal in den Narrativen vom Leben verkörpert. Die kollektive Phantasie spricht exemplarisch vom Sensenmann, vom Gevatter Tod.

Diese vier verschiedenen Redeweisen davon, im empirischen Eigenschaftsinne oder im lebensweltlich-ganzheitlichen Sinne, tot zu sein, und dem Tod als Art unter Arten und als *persona* wie einer Geister-Maske in der narrativen Auf-führung des menschlichen Lebens zu begegnen, müssen sich nicht von vornherein ausschließen. Jede Verwendungsweise hat ihre Kontexte, in denen sie sinnvoll sein kann. Problematisch wird es erst, wenn eine einzige Redeweise alle anderen unter Absehung von den Kontexten dominiert und einen metaphysischen Alleinvertretungsanspruch entwickelt. Lebensweltlich gesehen können die verschiedenen Redeweisen einander ergänzen im Umgang mit dem jeweiligen Phänomen. Der Arzt, der den Totenschein ausstellen muss, folgt einem anderen Geltungssinn als die Großmutter, die ihrer kleinen Enkelin verständlich zu machen versucht, was mit dem gerade verstorbenen Großvater geschehen ist.

Alle Redeweisen vom Tode und davon, tot zu sein, setzen einen geistigen Abstand von und Zugang zu den intendierten Phänomenen voraus. Dies gilt ebenso von den Ausdrucksweisen, ein Körper vollziehe Leben im Ganzen, habe die Eigenschaft lebendig zu sein, von der Kategorie und der Metapher des *Lebens*. Es gibt nur eine wichtige Asymmetrie, zumindest unter modernen Bedingungen des *common sense*, der sich nicht mehr einer einzigen Religion oder Weltanschauung unter Ausschluss aller anderen verpflichtet wissen kann. Jede Person unter Menschen kann glaubwürdig ihre eigene Lebenserfahrung artikulieren, schwerlich aber die Erfahrung ihres eigenen Todes unter Wahrheitsansprüchen berichten. Zwischen der Erfahrung des eigenen Lebens und des eigenen Todes liegen die Nahtoderfahrungen und die Erfahrungen vom Tode anderer Lebewesen, aber sie vermögen nicht, die angesprochene Asymmetrie zwischen lebendig und tot, dem Leben und dem Tod aus der Welt zu schaffen. Wir Moderne verstehen unter zivilisierten Bedingungen, d. h. ohne permanente Gewaltausübung, unsere Lebensführung im Ganzen vom Leben, nicht vom Tode her, weshalb schwere Gewalteinbrüche leicht zu traumatischen Störungen führen können. Sie werden zumindest als Störungen in der personalen Lebensführung, nicht als Schritte zur Befreiung von ihr, verstanden.

Gleichwohl besteht Plessner auf dem Unterschied zwischen dem, was die Erfahrung, lebendig oder tot zu sein, *ermöglicht*, und den *Resultaten* solcher sinnlichen Erfahrungen. Die Annahme der realen Möglichkeit, dass Lebendiges tot sein kann, folge aus der geistigen Distanz von Personen gegenüber anorganischen und lebenden Körpern. Geistige Gehalte müssen als solche nicht im physikalischen Sinne real oder im leiblichen Sinne als Richtungssinn zu verwirklichen sein. Geistige Gehalte können unreal, z. B. fiktiv, bleiben oder empirisch verschieden verwirklicht werden. Sie sind von einer empirischen Situation auf eine andere empirischen Situation übertragbar. Wer verkörpern kann, kann auch *entkörpern*, so Plessner in der Abhandlung *Die Frage nach der Conditio humana*. „Nur der Mensch weiß, dass er sterben wird“ (Plessner 1983e, 209). Geistige Gehalte *ermöglichen* die Erfahrung im qualitativen Sinne. Man vermag rein geistig zwar zu wissen, dass jemand tot sein kann, aber *wirklich* verstanden hat man dies erst, wenn man es qualitativ durch die Sinnesmodalitäten hindurch erfahren hat. Da alle lebens- und todesbezogenen Erfahrungs- und Redeweisen die Spezifik des Menschseins voraussetzen, wende ich mich nun dieser Spezifik zu.

14.4 Zur Spezifik der personalen Lebenssphäre von Menschen

Da wir Menschen – als personale Lebewesen – anorganische Körper in der physikalischen Raumzeit erkennen können, und da wir lebendige Körper in ihrer leiblichen Raumhaftigkeit und leiblichen Zeithaftigkeit verstehen können, müssen wir selbst in einem Abstand von diesen anorganischen Körpern und in einer Distanz zu diesen lebendigen Körpern stehen können. Allerdings dürfen dieser Abstand und jene Distanz nicht so groß sein, dass wir von diesen Körpern nur getrennt bleiben. Uns müssen auch ein Kontakt und eine Verbindung mit ihnen wirklich möglich sein. Dies ist der Fall, da wir uns auch selbst als Lebewesen fühlen und unter den Aspekten, einen Körper zu haben und ein Leib zu sein, vergegenständlichen können. Es handelt sich also erneut um eine Grenze, die einerseits trennt, andererseits im Vollzug ihres Überganges verbindet. Plessner nennt diese wirkliche Ermöglichungsstruktur, die wir schon immer als personale Lebewesen in Anspruch nehmen, eine *exzentrische* Positionalitätsform.

Man kann diese *exzentrische* Positionalität einsehen lernen im Vergleich zu den bereits erwähnten Formen von leiblicher Intelligenz und leiblich positiver Bindung unter Menschenaffen. Als lebendiger Körper, d. h. als Leib, ist ein Schimpanse auf die Erfüllung seiner offenen Triebe durch intelligente Erfahrung ausgerichtet. Um zum Beispiel, wie bei Versuchen geschehen, die Frucht da oben an der Decke genießen zu können, was das Zentrum all seiner Verhaltensbemühungen hier und jetzt darstellt, muss er mindestens drei passende Kisten finden und richtig aufeinander stapeln, um selber nicht abzustürzen. Um in das Zentrum seiner leiblichen Erfüllung, den Fruchtgenuss, zu gelangen, muss er Umwege als Mittel zum Ziel einbauen. Daraus ergibt sich eine *Konzentrik* von Feldverhalten um das Zentrum seiner Erfüllung herum, in denen auch noch ein Nahrungskonkurrent aus der eigenen Gruppe auftauchen könnte. Plessner hebt an der Schimpansen-Intelligenz hervor, dass sie positiv auf die leibliche Erfüllung als ihr Zentrum ausgerichtet bleibt und dafür einige Umwege an Vermittlungen in Kauf nimmt, aber bei sich auswachsenden Hindernissen und Störungen aufgibt. Ihr fehle „der Sinn fürs Negative“ (Plessner 1975, 270), d. h., es fehlt der geistige Kontrast, dass der Raum und die Zeit *leere* Funktionsstellen für Massepunkte sein können. Die Schimpansen-Intelligenz bleibe Mittel zur positiven Erfüllung der ihr vorausgesetzten Leiblichkeit. Sie nehme an keinem überindividuellen Geist teil.

Eine geistige Vergegenständlichung würde z. B. die anorganischen Körper als Manifestationsweisen des Nichts, d. h. in der Leerheit von Raum und Zeit bestimmen. In dem, was man sinnlich wahrnimmt, kann sich ein zunächst unsichtbarer Gesetzeszusammenhang verbergen, z. B. der der Gravitationskraft. Dieser Sachverhalt ist von bestimmten empirischen Situationen ablösbar und

auf andere empirische Situationen transponierbar. Auch eine geistige Thematisierung des anderen Gruppenmitglieds sähe anders aus: Der Artgenosse würde nicht auf seine leibliche Position im Ranking der Gruppe beschränkt wahrgenommen, sondern würde in seiner öffentlichen und privaten Personenrolle berücksichtigt werden. Personenrollen manifestieren sich aus dem Nirgendwo und Nirgendwann der leiblichen Erfüllung hier und jetzt. Sie orientieren sich an Idealem, z. B. daran, was für wen in welcher Situation gerecht wäre. Man würde zum Beispiel bei Nahrungsmangel ein hungriges Kind vorziehen, weil ihm die Kraft fehlt, sich bei der Lebensmittelverteilung durchzusetzen. Kurzum: Geist kann nicht einfach die Ausweitung der leiblichen *Konzentrik* darstellen, sondern kommt durch eine – zur *Konzentrik* gegenläufige – *Exzentrierung* der Verhaltensbildung zustande.

Eine *Person* stehe daher in der Verhaltensbildung *außerhalb* ihres organischen Körpers und *außerhalb* ihrer leiblichen Einheit mit der Umwelt, eben *exzentrisch* (Plessner 1975, 292). Sie steht in Relationen zu anderen Personen, mit denen sie den Geist einer *Mitwelt* teilt (ebd., 303). Insofern sie von diesem Exzentrum getragen wird, kann sie Körper und Leiber erfahren und erkennen lernen, darunter ihre eigene Körper-Leib-Differenz. Insoweit die Person ihren Organismus als Instrument im Handeln und als Medium im Ausdruck verwenden kann, *hat* sie ihn als *Körper*. Insofern die Person ihren Organismus nicht als Körper haben kann, sondern in ihrem lebendigen Vollzug mit ihm unersetzbar zusammenfällt, *ist* die Person *Leib*. Die menschliche Person kann nicht Engel, nicht ein rein geistiges Wesen werden. Ihre geistige Exzentrierung erfolgt aus der leiblichen Zentrierung heraus und bleibt an diese gebunden. Die Persönlichkeit ergibt mithin zwei Relationsreihen, einerseits die *interpersonalen* Relationen in der horizontalen *Mitwelt*, die Plessner näher als Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen ausführt (ebd., 343–345), und andererseits die *intrapersonalen* Relationen, die die vertikalen Beziehungen der Person zu sich als Körper und Leib in der *Außenwelt* (ebd., 294) und zu sich als durchzumachende Selbststellung und wahrzunehmende Gegenstandsstellung in der *Innenwelt* (ebd., 296) betrifft.

Die Vermittlung beider Relationsreihen erfordert die Verdoppelung der Person in ihre private und öffentliche Rolle. Eine Person steht durch ihre Rollen als Medien hindurch in Beziehungen zu anderen Personen und von diesen Anderen auf sich zurücklaufend zu sich. Sie ist in von Beziehungen der Verwandtschaft, Nähe und Vertrautheit bis zu Beziehungen der Ferne, unvertrauter Andersartigkeit und Fremdheit situiert. Die Person bildet sich im Spiel *in* Personenrollen und im Schauspiel *mit* Personenrollen als *homo ludens* aus (siehe Plessner 1983e). Die Grenzen der Versuche, den Rollen gerecht zu werden, können in den

Phänomenen des Lachens und Weinens erfahren werden. Man kann die personale Selbstbeherrschung angesichts zu vieler und sich widersprechender Verkörperungsmöglichkeiten verlieren, da alle diese Potentiale in der gegebenen Situation nicht angemessen wären. Dann fliegt gleichsam die Person in der exzentrischen Richtung des Lachens aus ihrer Körper-Leib-Differenz heraus in die Welt hinaus. Oder der Situation ist keine Möglichkeit personaler Selbstbeherrschung noch angemessen, weil jede in ihr sinnlos wäre. Dann sackt die Person in der rezentrierenden Richtung des Weinens in ihrem Leib und schließlich in ihrem Organismus zusammen. Im Lachen öffnet sich die Person exzentrisch der Welt, im Weinen schließt sie sich rezentrisch vor ihr ab (siehe Plessner 1982f, 359–384). Wer wir sind, erfahren wir in solchen Grenzlagen, in denen wir die erlernte Selbstbeherrschung verlieren und uns in die Frage gestellt finden, wer wir sein können.

Was Plessner anfangs als die Entwicklungsphasen des Lebens im allgemeinen naturphilosophischen Sinne behandelt hat, unterliegt mithin im Falle des personalen Lebens von Menschen einer spezifischen Brechung und Verschränkung. Menschen stehen als Personen, d. h. im Geiste der Mitwelt, schon immer in einem Bruch mit Körpern und Leibern, können aber ohne Körper und Leiber nicht leben. Durch den Bruch ist ihre Verhaltensbildung in eine Fraglichkeit gestellt, auf die sie nicht abschließend, sondern in einem offenen Geschichtsprozess ihrer Lebensführung antworten, indem sie ihr Körperhaben und Leibsein verschränken. In diesem Prozess machen sie sich *künstlich* zu dem, was den Bruch zu überbrücken gestattet. Menschen verwenden Kultur und Techniken, um die Relationen, in die sie als Personen gestellt sind, zu vermitteln, was Plessner ihre *natürliche Künstlichkeit* nennt. Im offenen Geschichtsprozess erlernen sie, was sie überindividuell an geistig-kulturellen Intentionen teilen können. Sie habitualisieren diese Intentionen in der Generationenfolge, was den Nachwachsenden eine neue Unmittelbarkeit an qualitativer Erfahrung sichert, ohne gänzlich von vorne anfangen zu müssen. Plessner spricht von einer geschichtlich *vermittelten Unmittelbarkeit*. Dafür nehmen sie im Geschichtsprozess *utopische* Standorte in Anspruch, deren Zukunft zwischen der Nichtigkeit und der Transzendenz der Welt liegt (siehe Krüger 2017b). Personale Lebensformen bedürfen einer religiösen oder geistigen Fundierung ihrer letzten Fraglichkeit, die im Angesicht der Kinder und Kindeskinde weit über die empirische Erfahrbarkeit hier und jetzt in die Zukunft hinausführt.

14.5 Wie lässt sich das menschliche Sterben unter dem Primat der Bewahrung personaler Würde verstehen?

Das personale Leben besteht in der geschichtlich stets erneuten Erfüllung von Integrationsaufgaben. Eine Person kann ihr Leben nur führen, indem sie – vertikal gesehen – Körperhaben und Leibsein verschränken kann. Dies geschieht horizontal, indem sie in den Relationen zu anderen Personen den Geist der Mitwelt teilen kann. Dieser Geist der Mitwelt wird seinerseits kulturhistorisch ausgelegt in Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen. Das Sterben stellt die *Desintegration* einer konkreten personalen Einheit von Körperhaben und Leibsein dar, wodurch diese Person ihre Rollen in Gemeinschaft und Gesellschaft nicht mehr ausüben vermag. Die Integration der konkreten Person bricht auseinander, nicht zeitweilig und teilweise, wie man mit einer Krankheit leben kann, sondern *irreversibel* und *im Ganzen*. Diese konkrete Person braucht Hilfe, um in ihrem Verfall doch in Würde Abschied nehmen zu können von allem, was ihr im Leben wichtig war und ist. Dieses Abschieds bedürfen auch ihre konkreten Bezugspersonen, um sie in ihrer Mitwelt erinnern und symbolisch mit ihr fortleben zu können.

Wie kommt es zu dieser Orientierung der Philosophischen Anthropologie auf die Bewahrung der Würde schon im Leben, umso mehr im Sterben und über den Tod hinaus? – Ohne die Bewahrung der Würde kann sich nicht die *Individualität* eines personalen Lebensprozesses wirklich zeigen und in der Mitwelt angemessen tradiert werden. Eine Person muss im Lebensprozess als einer Generationenfolge vertretbar, austauschbar und ersetzbar sein. Ansonsten würde die Menschheit mit ihrem Tod aussterben. Aber sie ist als Individualität gerade *nicht* vertretbar, *nicht* austauschbar und *nicht* ersetzbar. Um diesen Konflikt, der im Sterben offen und dramatisch zu Tage tritt, verstehen zu können, müssen wir noch einmal auf die Einbettung der Person in der Mitwelt zurückgehen.

In der Mitwelt ist jede Person insoweit als vertretbares, austauschbares und ersetzbares Glied derselben gesetzt, als jede Person einen geistigen Gehalt mit anderen Personen teilen kann, sei es den eines Naturgesetzes oder den eines Sittengesetzes. In der gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Verwirklichung der Mitwelt wird jede Person tatsächlich insofern vertretbar, austauschbar und ersetzbar, als sie – wie jede andere auch – Personenrollen ausübt, die auch von anderen übernommen werden können. Insoweit hätte sie auch die andere Person werden können. Diese Vertretbarkeit, Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit widersprechen aber der leiblichen Unvertretbarkeit, Nicht-Austauschbarkeit und Unersetzlichkeit jeder Person zumindest für sie selbst im Hier und Jetzt ihres Lebens. Sie widersprechen auch der Unvertretbarkeit, Nicht-

Austauschbarkeit und Unersetzlichkeit der Person in ihrem Vollzug der Einheit von Ich und Wir. Indem eine Person die Exzentrizität vollzieht, kann sie zwar Anderes als einen Gegenstand und Andere als Personen erkennen, nicht aber *gleichzeitig* ihren eigenen Vollzug. Sie erkennt den Vollzug ihrer *eigenen* Stellung in der Mitwelt in dem Vollzug der Stellung der *anderen* Person. Aber die andere Person steht nicht nur da, wo jede Person steht, sondern vollzieht die Verschränkung des Bruches auch auf individuell unvertretbare, nicht austauschbare und nicht ersetzbare Weise, von der dann meine Selbsterkenntnis abhängt. In der Liebe (13. Kap.) und anderen Weisen des Mitvollzuges wie der Freundschaft bedeuten mir andere Personen nicht gleichviel. Sie sind mir gerade in ihrer Individualität unvertretbar, nicht austauschbar und unersetzlich.

Insgesamt, so Plessner, wird nicht nur die Person von der Mitwelt getragen, sondern trägt auch die Person die Mitwelt, indem sie deren Geist je individuell trägt und leiblich vollzieht. Daher kann die Individualität der Person nicht nur als bloße Zufälligkeit und Nichtigkeit im Hinblick auf ihre geistige und tatsächliche Vertretbarkeit, Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit gelebt werden. Sie bedarf einer Wertschätzung in der Lebensführung. Die Person muss ihre Individualität in den genannten Hinsichten der Verwirklichung von Mitwelt *unver*tretbar, *nicht* austauschbar und *unersetz*bar machen können, auch um die Mitwelt als die Sphäre des Geistes zu erhalten.

Diesen Konflikt zwischen einerseits der Vertretbarkeit, Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit jeder Person und andererseits der Unvertretbarkeit, Nicht-Austauschbarkeit und Unersetzlichkeit ihrer Individualität nennt Plessner die ontisch-ontologische „Zweideutigkeit“ der Individualität von Personen (Plessner 1981b, 61–64, 92). Eine Person lebe zwischen „dem Drang nach Offenbarung und Geltung“ einerseits und „dem Drang nach Verhaltenheit“ oder „Schamhaftigkeit“ andererseits (ebd., 63), so in seinem Buch *Grenzen der Gemeinschaft*. In dem Drang nach Offenbarung und Geltung kommt ihre Individualität in dem positiven Sinne ihrer Unvertretbarkeit, Nicht-Austauschbarkeit und Unersetzbarkeit aktiv zum Ausdruck. Ihr Sich-Exponieren kann im Hinblick auf Außerordentliches Glück und Pech haben, hinsichtlich gegebener Kulturstandards Erfolg und Misserfolg. Sie geht jedenfalls das Risiko des sich Hervortuns und der Lächerlichkeit ein, das Wagnis, dass ihre Potentialität auf das feststellbare Resultat ihrer Aktualität eingeschränkt wird. Der Gegen-Drang nach Verhaltenheit oder Schamhaftigkeit kommt dieser, die Person enthüllenden Festlegung und Feststellung zuvor:

Der doppeldeutige Charakter des Psychischen drängt zur Fixierung hin und zugleich von der Fixierung fort. Wir wollen uns sehen und gesehen werden, wie wir sind, und wir wol-

len ebenso uns verhüllen und ungekannt bleiben, denn hinter jeder Bestimmtheit unseres Seins schlummern die unsagbaren Möglichkeiten des Andersseins. (Ebd.)

Aber die Konsequenz der Verhaltenheit oder Schamhaftigkeit führte – über den Schutz der „Potentialität“ (ebd., 64) hinausgehend – in eine Zurückhaltung und Zurückgezogenheit, die in der eigenen Vertretbarkeit, Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit untergehen kann. „Alles Psychische braucht diesen Umweg [in die Objektivation: HPK], um zu sich zu gelangen, es gewinnt sich nur, indem es sich verliert“ (ebd., 91).

Daher kommt alles auf die angemessene Proportion beider Handlungsrichtungen an. Wir richten unser Verhalten nach außen vor Anderen aus und kommen von ihnen auf uns selbst nach innen zurück. Die „Würde“ (Plessner 1981b, 75f.) ist die Idee, die Ganzheit der Person in ihrer Lebensführung zu wahren. Die Würde einer Person wird verletzt, wenn man ihr das ganzheitliche Potential ihrer Lebensführung nimmt, indem man sie auf ihre Aktualität hier und jetzt reduziert.

Im Sterben entgleiten der betroffenen Person die physischen, psychischen und geistigen Möglichkeiten, ihre Würde und die Würde der anderen beteiligten Personen aktiv wahren zu können. Umso wichtiger und schwieriger ist in dieser Lebensphase die Solidarität anderer Personen mit der sterbenden. Menschliche Personen sind die Anderen, die anders als Körper und Leiber sind, ohne von Körpern und Leibern im Leben lassen zu können. Die Situationen der Sterbenden können zwischen überhöhtem Geltungsdrang und tiefer Scham angesichts der Ausfälle ihrer früher selbstverständlichen Vermögen wechseln. Verhaltenheit kann sich in starker Depressivität, Geltungsdrang in starker Aggressivität niederschlagen und verfestigen. Man kann diesen Wechsel zwischen Depressivität und Aggressivität angesichts der ausweglosen Lage nicht als frei gewollt verstehen. Die Begleitung einer Sterbenden kann nicht angemessen auf *dieselbe* Art und Weise antworten. Wir Begleiter sollten uns frei machen von im ersten Augenblick vielleicht naheliegenden, sowohl aggressiven als auch depressiven Impulsen.

Nahen Angehörigen des Sterbenden wird es schwerfallen, aus der *Einsföhlung* mit seiner ganzen Person und aus der *Geföhlсанsteckung* durch seine Geföhlсанzustände heraus zu gelangen. Sie bleiben unwillkürlich im Habitus Zeichen der Liebe. Aber für besonnene Hilfe in physischer, psychischer und geistiger Hinsicht ist die Haltung des Mitgeföhlсан im engeren Sinne von Max Scheler entscheidend. Man versteht in diesem *Mitgeföhlсан* die Lage der Sterbenden, indem man sich an ihre Stelle als Person versetzt. Aber die Geföhlсанlage der Sterbenden bleibt ihre, wird nicht die eigene Lage (Scheler 1985, 24). Ihre Geföhlсанzustände sind ihre, nicht die eigenen. Leibliche Verschmelzung mit dem

Sterbenden hilft ihm gerade nicht, Mitgefühl mit ihm in seiner Lage aber sehr wohl. Es eröffnet Zugang nicht nur zu dem, was der Sterbenden aktuell fehlt und daher zu tun ist, sondern auch zu der Andersartigkeit des sterbenden Lebens, ohne es den eigenen Vorstellungen vom Leben zu unterwerfen. Ich hätte auch diese andere Person werden können. Ich erfahre mit ihr wirklich, wie ich sterben könnte.

Selbst im Sterben lüftet sich *nicht* endgültig das Geheimnis dieses persönlichen Lebens. Es entschwindet ein *individuum ineffabile*, das auch in den symbolgestützten Erinnerungen der Mitwelt so bleibt, wie es war: eine offene Frage, wie Plessner sagt. Sie öffnet sich erneut im Loslassen des eigenen Lebens, in dieser Neigung, aus ihm herauszufahren und dem eigenen Tod entgegen zu gehen.

15 Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und *homo absconditus*

15.1 Problemlage

In der deutschsprachigen Diskussion zur Differenz zwischen dem zuständigen Leibsein und dem gegenständlichen Körperhaben von Personen hat man sich in den letzten 20 Jahren wieder daran erinnert, dass diese konzeptuelle Unterscheidung von dem Philosophischen Anthropologen Helmuth Plessner kommt und insbesondere im Anschluss an sein Buch *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941) Verbreitung gefunden hat (Plessner 1982f, 238–243). Er hatte diese Differenz – in Zusammenarbeit mit dem niederländischen Verhaltensforscher Jacob Frederik Buytendijk – bereits in beider Aufsatz *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ich* (1925) entworfen.¹ Es ging um die spezifische Art und Weise von Lebewesen, sich in ihrem Umweltverhalten im Sinne einer realistischen Phänomenologie aufzuführen. Wie ist der Zusammenhang zwischen ihrer Physis und Psyche in der Anschauung ihres lebendigen Verhaltens zu verstehen? Solche Lebewesen sind insofern *leiblich*, als sie in ihrem Verhalten „Umweltintentionalität“ (Plessner 1982c, 122–125) vollziehen, die nicht physikalisch bestimmt, wohl aber in ihrer Sinnrichtung auf die Umwelt angeschaut und im Verstehen erschlossen werden kann. Sie sind insoweit *körperlich*, als sie dafür etwas als Instrument und/oder Medium verwenden, das funktional begriffen und erfahrungswissenschaftlich bestimmt werden kann.

In der englischen und französischen Diskussion kennt man, bis auf wenige Ausnahmen, weder Buytendijk noch Plessner. Man nimmt an, dass die Körper-Leib-Differenz von Merleau-Ponty stammt, der aber redlicher Weise in seinen Hauptwerken zum Verhalten und der Wahrnehmung auf Buytendijk, Plessner und Max Scheler verweist (Merleau-Ponty 1966 und 1976). In der deutschsprachigen Diskussion der beiden letzten Dekaden werden mit der Erinnerung an Plessner auch die Gründe dafür angegeben, warum man ihm überhaupt nicht

¹ Buytendijk hat später erklärt, dass der philosophische Sinn dieser Unterscheidung von Plessner erarbeitet wurde, während Buytendijk nur bei den Beispielen ihres verhaltenstheoretischen Kontextes mitgewirkt habe (Boudier 1993).

oder nur teilweise in der Verwendungsweise der Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben folgen könne.

So schrieb Gernot Böhme in *Leibsein als Aufgabe*, Plessner habe diesen Unterschied nur im Rahmen eines anthropologischen Vergleichs zwischen Tieren und Menschen ausgearbeitet. Dieser Vergleich gehe bei Plessner un schlüssig aus, weil es die Körper-Leib-Differenz schon bei höheren Tieren geben solle, während diese andererseits jene Differenz aber noch als Einheit vollzögen. Offenbar trete bei Menschen nochmals ein reflexiver Abstand zu dieser Einheit von Körper und Leib auf, weshalb diese Einheit als Differenz erfahren werde, aber auf unklare Weise (Böhme 2003, 25–29). Ähnlich hatte schon früher, seit Mitte der 1960er Jahre, Herman Schmitz geschrieben, bei Plessner fehle eine positive Ausführung des Leibseins. Er bestimme das Leibsein erst immer indirekt über das Körperhaben. Dadurch gerate es aber erneut in die reflexionsphilosophische Tradition, an der man dann auch gleich mit Fichtes Selbstbewusstsein festhalten könne, wie es Schmitz selbst tut (Schmitz 1965). Ähnlich meinte Jürgen Habermas in seinem *Philosophischen Diskurs der Moderne* (1985), diese phänomenologische Anthropologie führe zurück in die Subjekt-Philosophie, statt das Soziale anhand der Sprache zu konzeptualisieren (Habermas 1985a, 368–369). Gleichwohl bedient sich Habermas in seinem Spätwerk ab 2000 der Unterscheidung zwischen Leibsein und Körperhaben mit ausdrücklich positivem Verweis auf Plessner, um aus der sprachlichen Kommunikation heraus überhaupt Körper in der Lebensführung thematisieren zu können (Habermas 2001). Schließlich, und damit will ich die aktuellen Verweise auf die philosophische Sekundärliteratur aus Gründen des systematischen Überblicks beenden, schlägt Bernhard Waldenfels, bei aller Wertschätzung für Plessner, eine starke Kritik an Plessner in seiner mehrbändigen *Phänomenologie des Fremden* vor. Für Waldenfels ist der Leib im Sinne des fungierenden Leibes (Merleau-Ponty) die „Umschlagstelle“ (Husserl), an der Geist in Natur und Natur in Geist übergeht (Waldenfels 1999, 164). Der bisherige Hauptfehler besteht laut Waldenfels darin, dass fast alle Philosophen und Soziologen einschließlich Plessner den Unterschied zwischen Leibsein und Körperhaben über die Rolle des Dritten auffassen. Aber die Rolle des Dritten führe in jene sich verselbständigenden Ordnungen hinein, die man aus der Moderne im Sinne der Normalisierungsgesellschaft (Foucault) kenne. Statt über die Rolle des Dritten zu gehen, möge man die Differenz anders normativ auffassen. Sie sei dem Fremden ausgesetzt, das heißt bevor überhaupt auf Situationen geantwortet werden könne, entzöge sich das Fremde der Ordnung des Dritten. Der Dritte wird als ein rational universalisierender Beobachter in der Stellung einer Normalisierungsmacht verstanden (Waldenfels 1997, 110–118; ders. 1998, 177–180). Meines Erachtens kann man

gegen diese Fixierung die Rollen dritter Personen, das Dritte und die Drittheit alternativ fassen, ohne sich nur auf die ersten und zweiten Personen angesichts des Fremden zurückziehen zu müssen (Krüger 2006b).

Nun wären diese Kritiken an Plessners Arbeitsweise mit der Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben nur zu begrüßen, insoweit sie systematisch Früchte tragen. Dies bejahe ich gerne für bestimmte Hinsichten, zum Beispiel die Beschreibung des Spürens und der Atmosphären bei Schmitz oder der politischen Dringlichkeit, mit der Böhme den Leib als diejenige Natur vertritt, die wir selbst sind, oder im Hinblick auf das normative Motiv von Waldenfels, Ordnungen für das Fremde zu öffnen, statt sie gegen das Fremde abzuschließen. Gleichwohl ist mir für die Rahmenkonzeption im Ganzen noch nicht klar geworden, worin der Fortschritt über Plessner hinaus bestehen soll. Das Überschreiben und Löschen seiner Primärtexte scheint mir derart selektiv zu erfolgen, dass es sich lohnt, sie doch erst einmal systematisch zu rekonstruieren. Es ist ja auffallend, dass Plessner mit dieser Unterscheidung ein halbes Jahrhundert experimentiert hat, ohne zu einer Art Lehrbuchlösung gelangen zu können. In seiner philosophisch-anthropologischen Art und Weise, die Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben zu entwickeln, liegt systematisch eine Pointe, die sich nicht leicht und schnell, jedenfalls nicht schulförmig fassen lässt, denkt man an Kants Unterscheidung zwischen der philosophischen Tätigkeit und Schulphilosophien.

Plessners Philosophische Anthropologie ist keine empirisch verallgemeinernde Anthropologie, wofür sie Böhme in der Unterscheidung des Menschen von Tieren zu halten scheint. Natürlich geht diese Philosophische Anthropologie auch von der Bioanthropologie und medizinischen Anthropologie, der Sozial- und Kulturanthropologie sowie der historischen Anthropologie aus, um diese Teilanthropologien zu integrieren. Aber sie bleibt nicht dabei stehen, die modernen Philosophien vom Standpunkt einer integrativen Anthropologie aus zu kritisieren. Diese Kritik nennt Plessner eine „anthropologische Philosophie“, das heißt eine Ersatzphilosophie, die auf der Grundlage einer anthropologischen Wesensdefinition des Menschen die philosophischen Aufgaben lösen zu können vorgibt (Plessner 1983d, 36–39; ders. 1983i, 242–245). Demgegenüber geht seine Philosophische Anthropologie einen Schritt über die philosophisch integrierende Anthropologie hinaus. Sie rekonstruiert selbst auf eine philosophische Art und Weise, wie die anthropologischen Unterscheidungen gewonnen werden können. Sie untersucht, wie die anthropologischen Differenzierungen von außerhalb des anthropologischen Zirkels (Krüger 2001, 2006b, 2009a, 2010) wirklich ermöglicht werden. Daher trifft auch Heideggers Kritik an der Anthropologie nicht auf Plessners Philosophische Anthropologie zu. Ebenso

wenig gehört letztere zu einer vermeintlich deutschen Schule in der Philosophischen Anthropologie, wie dies häufig für den Zusammenhang der Werke von Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen u. a. falsch behauptet wurde (für die Frankfurter Schule Schnädelbach 1983, 269–272; für die deutsche Philosophische Anthropologie Fischer 2008, 14–15; Fischer 2016, 23f.). In den heutigen Kritiken an Plessners Vorgehensweise konzentriere ich mich im Folgenden auf die beiden philosophisch-systematisch wichtigsten Punkte:

1. Für Plessner bestand in der Tat die bis heute systematisch entscheidende Frage darin, von wem her und zu wem hin die Unterscheidung zwischen Leibsein und Körperhaben getroffen wird. Seine Antwort lautet klar: Diese Unterscheidung wird von lebenden Personen für lebende Personen *vollzogen*. So von der *Einheit der Sinne* (1923, Plessner 1980b) über die *Grenzen der Gemeinschaft* (1924, Plessner 1981b), die *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, Plessner 1975), *Lachen und Weinen* (1941, Plessner 1982f) bis zu dem Spätwerk *Conditio humana* (1961, Plessner 1983e) und *Anthropologie der Sinne* (1970, Plessner 1980a). Die Unterscheidung mache nur Sinn für Personen, die im Leben stehen, nicht darüber (engels- oder gar göttergleich) und nicht darunter (molekülgleich oder instinktsicher). Personen, die im Leben stehen, stünden genau in dieser Differenz, weswegen ihnen ihr Leben immer erneut zur Aufgabe werde. Die Differenz hat also eine Fragestruktur. Sie stellt in die Frage nicht irgendeiner, sondern der spezifisch personalen Verhaltensbildung hinein. Auffallend in allen Kritiken an Plessner ist, dass sie nicht seine Drittheit, die Personalität, übernehmen, zumeist deshalb, weil sie mit dem naturwissenschaftlichen Standardbeobachter als der dritten Person verwechselt wird. Es wird dabei auch übersehen, dass er die Personalität doppelt einholt, wie es gleich im Einleitungskapitel über die Neuschöpfung der Philosophie in den *Stufen des Organischen* heißt: Der anthropologische Vergleich habe nicht nur vertikal, das heißt zwischen den menschlichen und den nichtmenschlichen Lebensformen, zu erfolgen, sondern auch horizontal, das heißt unter den Soziokulturen des *homo sapiens* selbst im Medium der Geschichte (Plessner 1975, 30–32). Natürlich bezeichnen die drei Kategorien „Körper“, „Leib“ und „Person“ nicht drei verschiedene Entitäten im ontischen Sinne. Es handelt sich vielmehr um eine Unterscheidung von Arten und Weisen zu leben, in deren Integration personales Leben vollzogen wird.

2. Der zweite strittige Punkt besteht in dem Problem, wie Plessner methodisch die Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben entwickelt. Viele Einsprüche gegen seine Verwendungsweise sind entweder phänomenologischer, hermeneutischer, dialektischer oder transzendentaler Art. Auf der einen Seite ist Plessner, verglichen mit seinen Zeitgenossen, ein hoch reflektierter Autor,

was Methoden und Theorien angeht, weshalb er sich zeitlebens unbeliebt gemacht hat, oder neutraler formuliert: nicht resonanzfähig, nicht anschlussfähig erschien. Seine Hauptkritik an seinen Zeitgenossen lautete: Sie halten eine einzelne Methode bereits für eine ganze Philosophie, als ob nicht jede Philosophie mehrere Methoden miteinander zu kombinieren hätte, um ihrem Thema gerecht werden zu können. Auf der anderen Seite steckte er mitten in Entdeckungen. Er stand nicht über diesen oder zeitlich betrachtet auf Abstand zu diesen Entdeckungen, weshalb viele seiner Schriften im Entwurf stecken blieben. Für eine seiner wichtigsten Entdeckungen halte ich, dass personale Lebewesen der Erfahrung ihrer Verhaltensgrenzen im ungespielten Lachen und Weinen bedürftig seien. Gleichwohl erfolgt diese Entdeckung in *Lachen und Weinen* methodisch gesehen in einem primär hermeneutischen und damit zu einfachen Rahmen, gemessen an seinem eigenen, weiter gehenden Anspruch. Ich beginne mit den methodischen Fragen im Untersuchungsverfahren und komme dann auf die theoretische Frage der Urteilsbildung unter Personen zurück.

15.2 Die methodischen Verfahrensweisen

Plessner hatte 1920 das Problem der Urteilskraft, also der dritten im Unterschied zur ersten und zweiten Kritik Kants, umfassend in seiner Habilschrift *Untersuchungen zur Kritik der philosophischen Urteilskraft* (Plessner 1981e) aufgerollt. 1923 folgte als erste Antwort sein semiotisches Organon, die für lebende Personen funktionale *Einheit der Sinne. Eine Ästhesiologie des Geistes* (Plessner 1980b). Darin entwickelt er seine symbolische Funktion für eine philosophische Untersuchung. Letztere müsse a) den methodischen Zugang zu fraglichen Phänomenen sichern, damit sich diese Phänomene zeigen und für Personen erscheinen können. Eine Untersuchung müsse b) methodisch darüber Rechenschaft geben, wie diese Phänomene genommen und aufgefasst, kurz: verstanden werden. Schließlich müsse eine Untersuchung c) methodisch eine personale Haltung ermöglichen, die urteilsfähig mache, das heißt begründete Zuordnung auf Phänomene, Methoden und Personen erlaube, sowohl individuell, interindividuell und überindividuell in sozialer Hinsicht als auch subjektiv, intersubjektiv und objektiv in epistemischer Hinsicht.

Zu a), dem methodischen Zugang zu Phänomenen: Hier, in diese Aufgabenstellung, ordnet Plessner auch später die Phänomenologie als Methode ein, nicht als Theorie. Husserls Techniken der Ein- und Ausklammerung seien methodisch ein Durchbruch. Man solle sich aber davor hüten, die Gegebenheitsweise eines Phänomens sogleich normativ auszuzeichnen. Plessner bindet (ab Plessner 1925, hier 1982c) methodisch den Leib an die unmittelbare, direkte und

darunter auch willkürliche Zugangsweise für Personen zu diesem Modus von Phänomenen im Unterschied zum Körper. Der Zugang zu körperlichen Phänomenen sei demgegenüber methodisch erst auf Umwegen der Vermittlung und Indirektheit zu gewinnen, darunter der Therapie, des Versuchs und der Reflexion. Da es inzwischen um den Zugang zu den spezifisch lebendigen Phänomenen geht, folgt Plessner nicht mehr Husserl, sondern Max Scheler. Dieser hatte den Dualismus „Entweder Physis oder Psyche“ ersetzt durch die methodische Anweisung: „Sowohl Physis als auch Psyche“, also *Ausdruck*. Zeigt ein Phänomen von sich aus mindestens indikatorisch physische *und* psychische Merkmale, drückt es also sich aus, kandidiert es in seiner Erscheinungsweise als lebendig. Es hat dann zwei Richtungen in seinem Verhalten, von innen nach außen in die Umwelt hinein und umgekehrt von dem dortigen Außen nach innen zurück. Diese beiden Verhaltensrichtungen werden in Raum und Zeit prozessual verschränkt. Als Leib gilt dann ein Phänomen, insofern es sich auf unmittelbare und direkte Weise in der Überkreuzung dieser Verhaltensrichtungen gibt. Der Leib spielt sich in seiner Erscheinungsweise auf seine Umwelt direkt und unmittelbar ein. Seine körperlichen Dimensionen aufzudecken, verlangt indessen die erwähnten Umwege, Laborarbeit, Versuche, Vermittlung. Der Leib als „Umweltintentionalität“ (Plessner 1982c, 83–86, 105, 121–129), die dann Merleau-Ponty wortwörtlich übernimmt, bleibe – gemessen an der Physik – die raumlose und zeitlose Präsupposition, welche qualitativ der Erfahrungswissenschaft die Körperbestimmungen in Raum und Zeit allererst ermögliche. Anderenfalls hätte man es nicht mit der physikalischen Bestimmung lebender Körper, sondern anorganischer Körper zu tun.

Zu b), dem Verstehen der Phänomene: Was sich da zeigt und wem man da phänomenal begegnet, wird auf eine bestimmte Weise genommen, aufgefasst, verstanden. Auch im Verstehen gibt es Modi des Unmittelbaren und Direkten im Hier und Jetzt, das heißt Leiblichkeit. Sie liegt vor, insofern Ausdrücklichkeit hier und jetzt im Modus der Selbstverständlichkeit beantwortet wird. Es gibt aber auch die methodischen Umwege der vermittelten und indirekten Rekonstruktion des Phänomenverständnisses, die Plessner die Verstehensmöglichkeiten des Ausdruckes nennt. Man könnte im letzteren Falle von Interpretation reden. Was sich nun aber im horizontalen Kulturenvergleich zeigt, so in den *Grenzen der Gemeinschaft* (1924, Plessner 1981b) und in *Macht und menschliche Natur* (1931, Plessner 1981d), ist gerade die Verschiedenartigkeit von Verstehen und Interpretation, auch der für uns westlich-moderne Menschen gleichen Phänomene. Selbst innerhalb der westlichen Kultur kommt es zu einer Pluralisierung von Verstehen und Interpretation nach Experten und Laien, nach Epochen und Nationen, nach Klassen und Schichten. Für den Rousseau-Anhänger

haben die unmittelbaren und direkten Modi des Sich-Gebens und des Verstehens der Phänomene klassisch das normative Primat der Natürlichkeit unter Gleichen und Freien. Unter den Anhängern von J. Locke und A. Smith haben die Umwege der Vermittlung und Indirektheit über Gewaltenteilung, Rechtsprozeduren und Markt das normative Primat der bürgerlichen Zivilisiertheit. Der entscheidende Satz von Plessner gegen alle hermeneutischen Wenden der Phänomenologie, insbesondere und ausdrücklich gegen Heideggers existenzialhermeneutische Wende der Phänomenologie, lautet 1931 in *Macht und menschliche Natur*: Es gibt keine *natürliche* Rangordnung für philosophische Probleme (Plessner 1981d, 214, 225). Auch die hermeneutische Wende der Phänomenologie macht nicht philosophisch urteilsfähig, sondern führt in den hermeneutischen Zirkel einer bestimmten Kultur hinein. In der westlichen Moderne, welche das Christentum säkularisiert, ist dieser Zirkel ein anthropologischer. Auch die existenzialhermeneutische Interpretation des sich selbstverständlichen Daseins taugt nicht als Maßstab für einen wertedemokratischen Vergleich der Kulturen, da an ihr gemessen alle anderen nur defiziente Menschen seien (ebd., 186, 210–211). Sobald man Phänomenologie und Hermeneutik nicht nur als Methoden verwende, sondern für philosophisch urteilsfähige Theorien halte, lande man in Kurz- und Fehlschlüssen ethnozentrischer und anthropozentrischer Art vom Teil aufs Ganze.

Zu c), den „Haltungen“ (1923, hier 1980b), später von Plessner „Positionierungen“ (1928, hier 1975) von lebenden Personen genannt. Es geht jetzt darum, urteilsfähig zu werden gegenüber der Zuordnung von Phänomen und dessen Verstehen beziehungsweise dessen Interpretation. Welche Zuordnung ist denn nun in ihren Folgen besser oder schlechter? Diese Frage lässt sich nicht ohne die Untersuchung der Brüche, vor allem der Zusammenbrüche des und der Ausbrüche aus dem menschlichen Verhalten beantworten, einschließlich der Berücksichtigung der Folgen dieser Brüche. Hierher gehören Plessners Studien zu *Lachen und Weinen*, aber auch zur *Krise des bürgerlichen Geistes im deutschen Extremfalle* (1935), später *Verspätete Nation* (1959, hier 1974) genannt, zur *Emanzipation der Macht* (1962, hier 1981a) (dem Phänomen des totalen Krieges und seiner Transformation in eine Normalisierungsgesellschaft) und zu Süchten und Leidenschaften, insofern sie nicht mehr von der betroffenen Person bedingt werden können, vielmehr ihr ins Unbedingte entgleiten. Plessner interessiert sich in diesem dritten methodischen Schritt für die Bedingungen, unter denen allzumenschliche Phänomene in ihr kritisches Gegenteil umschlagen, nämlich anhand ihrer Folgen in der zeitlichen Sukzession das Ganze der personalen Lebensform okkupieren und festsetzen. So erst verliert man die Gleichgültigkeit gegenüber der Pluralität von Zuordnungen, gegenüber deren Beliebigkeit, ohne

selbst in die für andere zufällige Präferenz der eigenen Psyche flüchten zu müssen.

Nehmen wir als Beispiele das ungespielte Lachen oder Weinen. Beide Situationen sind von außen gewaltfrei, um sich überhaupt entfalten zu können. In beiden Situationen vermag die lebende Person nicht mehr personal angemessen zu antworten, das heißt, sie vermag es in dieser Situation nicht, ihr Leibsein mit ihrem Körperhaben zu verschränken, auszubalancieren, auszugleichen, um in der Situation angemessen handeln, sprechen und variabel gestalten zu können. Im ungespielten Lachen stellen sich ihr zu viele Verkörperungsmöglichkeiten ein, die sich in der Antwort auf die Situation ausschließen und von einem externen Standpunkt alle als unangemessen erscheinen. Im ungespielten Weinen stellt sich der Person im Ganzen überhaupt kein Sinn mehr ein, auf die Situation antworten zu können. In beiden Fällen gibt die Person, die nicht mehr auf die Situation antworten kann, ihre Antwort an ihren Körperleib ab, im Weinen verzögert ringend, im Lachen freudig spontan. Dieser Körperleib aber fungiert nun nicht mehr habituell eingeübt, sondern löst sich, das heißt seine personale Verschränkung, damit auf. Im ungespielten Lachen schießen die sich widersprechenden Verkörperungsmöglichkeiten aus dem Körperleib heraus in eine Welt auf Abstand. Im ungespielten Weinen sackt der Körperleib, aus der Umwelt kommend, in sich zusammen (Plessner 1982f, 366–384). Einmal löst sich die Zuordnung in einer exzentrierenden Explosion des Verhaltens nach außen auf, das andere Mal in einer rezentrierenden Implosion nach innen. Plessner betont nicht nur, dass die Anlässe zu beiden Phänomenarten keine Ursachen sind, weil sie davon abhängen, wie sie von der betroffenen Person ihrem lebensgeschichtlichen Sinne nach genommen werden, und dahinter steht eine Abweichungsweite vom Habitus. Der kausale Mechanismus in beiden Phänomenreihen trete erst hervor und laufe dann phasenweise automatisch ab, sobald die Person abgegeben hat, also so oder so Körperhaben und Leibsein auseinanderfallen. Plessner hebt vor allem hervor, dass die betroffene Person die Grenzen ihrer Verhaltensbildung erfährt.

Wenn sich daraus überhaupt eine allgemeine Lehre ziehen lasse, dann nicht die eines neuen Dualismus, dass entweder die Leibesmodi oder die Körpermodi *per se* einen Primat haben. Vielmehr die, dass nur durch die Verschränkung beider Modi einer Person Verhaltensbildung erneut möglich und wirklich werden kann. Nur darin besteht ihre allgemeine Grenzfunktion, die je individuell verschieden vollzogen wird. Alle lachen, aber jede Person anders. Alle weinen, jedoch jede Person anders. Es handelt sich also um eine individuelle Allgemeinheit personalen Lebens, aus der es gerade individuell für die betroffene Person zu lernen gelte, statt mit neuen „Generalnennern“ um sich zu

werfen. Die Souveränität der Person entstehe in dem Maße, in dem sie die erfahrenen Grenzen ihres Lebens bejahren kann, räumlich und zeitlich versetzt von diesen Erfahrungen „lächeln“ kann (Krüger 1999, 4. Kap.). Die Souveränität lebender Personen stellt sich also gerade nicht dann ein, wenn sie – von Hobbes bis Carl Schmitt gedacht – die Macht dazu haben, den Ausnahmezustand zu verhängen, um an ihrer vermeintlich grenzenlosen Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung festhalten zu können. Dies lenkt nur von der Erfahrung der eigenen Grenzen ab und gestaltet sie, entsprechende Machtbedingungen vorausgesetzt, katastrophisch für sich und Andere.

In Plessners neuem Souveränitätsverständnis liegt meines Erachtens eine wichtige Brücke zur Psychiatrie vor. Der Umschlag in Gewaltsituationen verhindert die spezifische Grenzerfahrung durch ungespieltes Lachen und Weinen, entweder weil man in diesen Situationen instrumentell spielen muss, oder in ihnen nicht mehr spielen kann, ohne zugleich ungespielt lachen und weinen zu können. – Tritt Manie ein, wenn die Wiederholung des Lachens zwanghaft wird? Tritt Depression ein, wenn die Wiederholung des Weinens zwanghaft wird? Wenn sich beide Phänomene des Lachens und Weinens gleichsam dadurch verstetigen, dass sie, in Automatik getrieben, erstarren? So setzte sich Außerordentliches, eben die Grenzerfahrung, an die Stelle des alltäglich Ordentlichen, der üblichen und selbstverständlichen Bewandnis. Wenn sich der Ausnahmezustand verstetigt, ist er keine Grenzerfahrung mehr. Würde dann Schizophrenie bedeuten, dass die Betroffene/der Betroffene einfach nicht mehr lachen und nicht mehr weinen kann, also sowohl das Lachen als auch das Weinen verloren hat? In all diesen Fallgruppen würde personales Leben insoweit gefährdet, als es sich nicht mehr selbst begrenzen und in dieser Selbstbegrenzung bejahren kann.

Freilich kompliziert sich diese Brücke in die Psychiatrie nochmals dadurch, dass wir ohnehin in einer Gesellschaft und Kultur leben, in der ein falsches Souveränitätsverständnis schon in den Basisstrukturen öffentlich vorherrscht. Die philosophisch-anthropologisch gesehen nötigen Grenzerfahrungen werden im Leben unterdrückt, überspielt, marginalisiert und zugleich in den Medien für alles mögliche Andere, nur nicht ihre Grenzfunktion, eingesetzt: eine stetige und inflationäre Vernutzung einer nötigen Möglichkeit, zu sich zu kommen, die man nicht mehr hat, wenn sie lebensgeschichtlich an der Zeit wäre. Die Kehrseite der säkularen „Selbstvergottung“ des Menschen besteht in der „Entgötterung“ der Welt (Plessner 1974, 101, 147–149). Beide Seiten wirken der Einspielung auf ein je personales Lebensmaß in der Welt entgegen.

Das Problem der rechten oder falschen Zeit, des richtigen oder falschen Ortes taucht bei Plessner exemplarisch auch in den *Grenzen der Gemeinschaft* auf.

Die familiären Gemeinschaftsformen werden ontogenetisch früh und unersetzbar erworben. Die Muster für rationale Sachgemeinschaften werden später, aber nicht minder wichtig für die Generationenfolge, erworben. An die Habitualisierung der affektiven Werte schließt die Habitualisierung der rationalen Sachwerte an. In beiden Lernprozessen entstehen je spezifische Modi des Unmittelbaren und Direkten im Resultat von Prozessen der soziokulturellen Vermittlung und des Indirekten, so der Fürsorge, der Pflege, der Kultivierung. In beiden Fällen entsteht eine Verhaltenssicherheit durch Orientierung an bestimmten und gemeinsam geteilten Werten, die von den Älteren personal verkörpert und von den Nachwachsenden verleiblicht werden.

Gemessen an der Körper-Leib-Balance, die in diesen Affekt- und Sachwerten jeweils gefordert wird, entsteht das Problem, im Guten wie im Schlechten, wie mit Anderem und Fremdem zu verfahren sei. Solches kann sowohl in der Individualisierung der Gemeinschaftswerte als auch in der Begegnung mit Anderen und Fremden auftreten, so oder so als Abweichung von den einmal erlernten Werten. Plessner nennt *Gesellschaftsformen* diejenigen Interaktionsarten, in denen die Herausbildung einer Äquivalenz für die Werteorientierung in der *Gemeinschaft* angesichts von Anderem und Fremdem möglich wird. Diese Herausbildung erfordere, sich im Äußeren anhand der Oberfläche des Verhaltens gegenseitig Spielraum und Spielzeit einzuräumen, da man das feinhermeneutische Innere des jeweils Anderen beziehungsweise Fremden nicht kennen kann (Plessner 1981b, 79–90). Dabei könne der diplomatische Umgang zwischen öffentlichen Personen und der taktvolle Umgang unter privaten Personen erlernt werden (ebd., 55, 105–109). Gesellschaftsformen ermöglichen reziprok im Schauspiel den Umgang unter für einander Anderen und Fremden, deren Tiefenhermeneutik man nicht kennen kann und womöglich nicht einmal kennenlernen möchte – so aber immerhin könnte, eben durch Aufschub einer Offenbarung, die zu früh peinlich oder schamlos werden würde (ebd., 95–103). Verglichen mit den einmal erlernten Gemeinschaftswerten, erscheint das Erlernen der Gesellschaftsformen als hoch vermittelt und indirekt. Insofern dieses Erlernen sozial überhaupt verbreitet ist, so unter den relativ Älteren und besser Gestellten, vor allem auch Gebildeteren, jedenfalls länger in diese Formen Eingebühten. Letztere können den Nachwachsenden, sofern diese eindeutiger Werteorientierung bedürftig sind und eindeutige Verhaltenssicherheit erlangen wollen, als abwegig, abnorm, nur äußerlich, weibisch, homosexuell, opportunistisch, inkonsequent etc. erscheinen, d. h. als Abweichung von dem, was sie für normal halten und in ihrem Aufstieg sichern wollen.

Sozialen Radikalismus nennt Plessner die politischen Ansprüche darauf, das Ganze der Sozialformen durch eine bestimmte Art und Weise von entweder

Gemeinschaftsform oder Gesellschaftsform ersetzen zu können (ebd., 14–15). Das jeweils hier und jetzt für unmittelbar und direkt Gehaltene wird zur prinzipiellen Richtschnur für alles, das heißt für einen leeren Generalnenner genommen und mit exklusivem Anspruch gegen Anderes und Fremdes durchgesetzt. Dadurch werden die künftigen Entwicklungspotenziale aller eingengt, wenn nicht gewaltsam ausgeschlossen, statt sie öffentlich und rechtlich im pluralen Umgang miteinander auszuweiten. Der Staat sei keine Wertesubstanz, sondern ein öffentliches Verfahren, welches im Rechtsmedium die hier und heute nötige Verschränkung zwischen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen ermögliche, wodurch Politik zivilisiert werde (ebd., 115–116).

Vergegenwärtigt man sich Plessners Methoden, kommen sie alle einer fortschreitenden Suspendierung eingeübter Vorurteile gleich, logisch gesehen zunächst der Phänomenologie, sodann der Hermeneutik, schließlich der Dialektik als Gesprächsform durch die Untersuchung der Verhaltenskrisen und deren Folgen. In dieser Hinsicht der begründeten Urteilsenthaltung ist Plessner methodisch viel konsequenter, als Husserl es je war, der bekanntlich am Ende das selbstwidersprüchliche Projekt einer Wissenschaft von der Lebenswelt verfolgt hat, um mit der Urteilsenthaltung endlich aufhören zu können. Wir müssen nun also doch auf den ersten Punkt zurückkommen, die theoretische Ermöglichung der Urteilsbildung von und für Personen.

15.3 Das Dritte der Personalität

Plessners Naturphilosophie *Die Stufen des Organischen und der Mensch* bilden keinen Beitrag zur empirischen Anthropologie, obgleich man sofort bemerkt, dass der Autor, der auch selbst Zoologe war, biologische Labors und Versuchsdesigns bestens kennt, weil er in ihnen mitgewirkt hat. Vielmehr untersuchen die *Stufen*, welche Präsuppositionen von Biologen verwendet werden, wenn sie Beiträge zur empirischen Bioanthropologie erstellen. Dabei sind Präsuppositionen solche Voraussetzungen, die aus dem *common sense* stammen und von den Biologen selbst nicht erklärt, sondern als selbstverständlich in Anspruch genommen werden. Wenn sie als Lebenswissenschaftler empirisch etwas beschreiben und messen, dann präsupponieren sie, dass sie in ihrer Anschauung und in ihrem Verständnis belebte Gegenstände bereits von unbelebten Gegenständen unterscheiden können, wie sie dies von Kindesbeinen an in ihrer Kultur und deren Bildungseinrichtungen erlernt haben. Plessner spricht von der „vorknowledgebeten Weltbetrachtung“, sofern sie in der „wissenschaftlichen Weltbetrachtung“ habituell am Werke ist (Plessner 1975, 69, 72, 114), von den „Vorbildungen der menschlichen Existenz“, an der die Wissenschaftler

schon längst wie an ihrer zweiten Natur teilnehmen, in Differenz zu denjenigen Bedingungen, die sie selbst in ihren Erklärungen angeben, aufmerksam überprüfen und kontrollieren (ebd., 88, 301). Im Unterschied zur Erfahrungswissenschaft, die ihre Gegenstände in Raum und Zeit bestimmt, beschäftigt sich die Philosophie mit der Frage, wie das Auftauchen der Phänomene in Raum und Zeit der Anschauung und dem Verstehen möglich und wirklich werde. Was da als spezifisch Belebtes im Unterschied zum Unbelebten begegnet, wieder vorgestellt und erinnert werden kann, was unter dem spezifisch Belebten als spezifisch Pflanzliches, Tierliches oder Menschliches unterschieden werden kann, taucht raumhaft und zeithaft auf. Lebendiges nimmt nicht nur bestimmte Stellen in der physikalischen Raumzeit ein, sondern verhält sich zu diesen der Sinnrichtung nach als seinem eigenen Raum und seiner eigenen Zeit. Es schwebt in der Anschauung und dem Verständnis der Phänomene wie etwas Raumhaftes und Zeithaftes, das sich in einem Eigenraum und in einer Eigenzeit entfaltet, vor (ebd., 127–130, 171–175), das sich dann hier und jetzt in der Empirie als etwas in Raum und Zeit Bestimmtes entpuppen kann. Daher im Hinblick auf Phänomene, ihr Verstehen und ihre Zuordnung zu einem bestimmten Verstehen die Formulierung vom „Raumhaften“ und „Zeithaften“ in der Erscheinungsweise der Dinge, mit denen die Lebenswissenschaftler interagieren. Die Naturphilosophin richte ihre Aufmerksamkeit darauf, den spezifischen Charakter der Lebendigkeit und ihrer Interaktionslevels kategorial freizulegen, während die Biologin die lebendigen Phänomene nach ihren empirischen Begriffen befragt. Die philosophischen Kategorien sind keine empirischen Begriffe (ebd., 116).

Wenn Plessner am Ende der *Stufen*, also des vertikalen Vergleichs mit non-humanen Lebensformen, die Person einführt, so in der folgenden raumhaften Weise (Plessner 1975, 293): Eine Person erfahre sich a) von außen kommend als ein Körper wie andere Körper auch. Sie kann Körper haben, insofern sie an den Praktiken der Vermittlung und Reflexion in der Außenwelt teilnimmt. Eine Person *habe* einen Körper in dem Maße, in dem er für sie vertretbar, austauschbar oder sogar ersetzbar wird, nämlich in der Funktion, Mittel und Medium für etwas anderes sein zu können. Eine Person erfahre sich aber ebenso b) als in einem Körper *lebend*, das heißt als *in* einem *Leib* seiend. Insofern sie in ihrem Leib lebt, ist er der Person hier und jetzt nicht vertretbar, nicht austauschbar, nicht ersetzbar, also kein *Körper*. Der Leib wird nicht wie ein Körper in der Außenwelt gehabt, sondern hier und jetzt in der Innenwelt der Person erlebt und gelebt. Dabei ist Lebenszeit irreversibel für das Lebende, wie Plessner immer wieder gegen alle Versuche betont, sie durch reversible Körperzeit ersetzen zu können. Das Wichtigste ist nun aber c), dass die Unterscheidung zwischen innen und außen *nicht* vom Standpunkt des Organismus aus gebildet wird, son-

dern aus der „Mitwelt“ heraus. Wer nur die üblichen Zitate am Ende der *Stufen* liest, denkt leicht, Innen und Außen bezögen sich wie üblich auf den Organismus, übersieht also, dass Plessner ja schon 300 Seiten lang verschiedene Organisationsformen, das heißt die Binnendifferenzierungen der Organismen, und verschiedene Positionsformen, das heißt die Verhaltensformen der Organismen in der Umwelt, durchlaufen hat (siehe Grene 1966).

Der Organismus ist nicht mehr der Bezugspunkt der Unterscheidung zwischen Innen und Außen, weil es schon zu allen zentrisch organisierten und sich zentrisch verhaltenden Lebewesen, zum Beispiel Säugern, gehört, dass sie längst, wie Plessner vermerkt, in sozialen „Mitverhältnissen“ (Plessner 1975, 307–308) leben. Die „Mitwelt“ betrifft hingegen die Relation zwischen den lebenden Personen, nicht zwischen den Organismen. Sie befindet sich also weder im Organismus noch im Zentrum der Interaktionen zwischen den Organismen und der Umwelt. Will man sich raumhaft vorstellen, wo die Mitwelt liegt, so außerhalb des Organismus und außerhalb seiner Interaktionen mit der Umwelt. Daher die Formulierung „Ex-zentrische Positionalität“. Wir haben also die biologischen Korrelationen zwischen Organismus und Umwelt (zu J. von Uexküll siehe im vorliegenden Band 7. Kap.) verlassen, weil es um die Frage geht, von woher deren Bestimmung möglich wird. Wer in diesen Korrelationen festsetzt, kann sie nicht von außen, das heißt aus einer Welt mit Vorder- und Hintergrund, bestimmen. Er/sie/es hätte keinen Abstand von der Umwelt, in der er/sie/es festsäße. Wer Umwelten im Vordergrund unterscheiden kann, kommt aus einer Welt im Hintergrund.

Lebende Personen stehen als Personen raumhaft und zeithaft aus solchen Korrelationen zwischen Organismus und Umwelt *ek-statisch* (Max Scheler) heraus. Sie stehen in diesem Sinne neben sich, über sich, hinter sich, vor sich, unter sich, „sich“ als den Organismus und seine Interaktionen genommen. Ihr Selbstverständnis kann so kulturgeschichtlich variieren, zum Beispiel wie ein Dämon (Platon, H. Arendt) auf der Schulter sitzen, sich wie eine Filmkamera bewegen oder auch wie ein „Du“ (Martin Buber, Karl Jaspers) uns begleiten. Der interkulturell vergleichende Primatologe und Psychologe Michael Tomasello spricht heute vom „bird’s eye view“ (Tomasello 2008, 160, 179, 266). Die Mitwelt liegt strukturell „zwischen mir und ihm“, ist also der Rückbezug von der anderen Person auf mich, und sie liegt „zwischen mir und mir“ (Plessner 1975, 303), ist also der Rückbezug von mir, der ich Person außerhalb meines Organismus und dessen Interaktionen bin, auf mich. Für moderne erfahrungswissenschaftliche Beobachter hat jede Person normalerweise nur einen eigenen Körper. Aber ob das für eine leibliche Person gilt, ist eine gänzlich andere Frage. Deren Leib kann sich mit einem Totem, mit einem Engel, mit einem geliebten Wesen in

ferner Zukunft oder Vergangenheit identifizieren. Der eigene Leib ist gerade nicht der eigene Körper, sondern dessen lebendiges Medium. Mit Innenwelt ist also nicht gemeint, was im Organismus geschieht, sondern was im Leib als der Einheit von Organismus und Umwelt geschieht. Van Goghs Leibeswelt war eine unglaublich gelb strahlende Welt, Bachs Leibeswelt war eine unglaublich harmonisch tönende Welt. Plessner betont immer wieder, dass es zwischen der körperlichen Außenwelt und der leiblichen Innenwelt überhaupt keinen Unterschied im organischen Substrat gibt, wohl aber darin, dass wir in der einen Körper haben können, indem wir an den entsprechenden Praktiken teilnehmen, und in der anderen Welt in Lebendigkeit involviert sind, der man sich – von der größten Langeweile bis zur höchsten Intensität – nicht entziehen kann. Stofflich, energetisch, strukturell, funktional können sich die Außenwelt, die Innenwelt und die Mitwelt von Personen überlappen. Aber die Art und Weise des *Einbezogenseins* ändert sich. Personen *vollziehen* ihr Leben auf verschiedene Arten und Weisen von Weltaspekten. Plessners Welten bezeichnen die Vollzugsweisen personalen Lebens, die sich nicht gegenseitig ersetzen müssen, sondern ergänzen können und dann nur Aspekte der personalen Lebensführung darstellen.

Die mitweltliche Struktur des personalen Mitlebens und daher auch personalen Selbsterlebens werde wirklich möglich im Medium des „Geistes“, der von Personen sozial geteilt werde. Bevor sich Personen in Singular und Plural unterscheiden lernen, also ehe sie Zurechnungen auf sich, Anderes und Fremdes vornehmen können, nehmen sie sozial an Geist teil, dessen Potentialität für Bestimmungen man nicht mit den historisch-empirischen Bestimmtheiten verwechseln möge (Plessner 1975, 300–302, 304). Wir haben es hier, in der Mitwelt, mit der für Plessner letzten theoretisch-methodischen Freilegung der wirklichen Ermöglichungsstruktur personaler Lebensformen zu tun. Sie betrifft eine ambivalente, in sich brüchige Struktur („Hiatusgesetzlichkeit“), die sich daher nur im geschichtlichen Prozess leben lässt. Sie stellt die stets erneute Aufgabe, Leibsein und Körperhaben zu verschränken. Diese Lebensform ist sich vorweg (künftig) und sich hinterher (vergangen) in ihrer Vergegenwärtigung. Sie wird aus der Zukunft heraus ermöglicht und lagert ihre Gegenwart als Vergangenheit dieser Zukunft ab. Dadurch wächst der Habitus des Wiederholbaren heran, von dem die Differenz zwischen Körperhaben und Leibsein erneut abweicht.

Die geschichtlich-horizontalen Veränderungen von Zuordnungen und deren Krisen werden in anderen Schriften behandelt, so in *Macht und menschliche Natur*, *Grenzen der Gemeinschaft*, *Conditio humana* etc., deren Theorie des Spielens in und des Schauspielens mit Rollen ich in *Zwischen Lachen und Weinen* (1999) rekonstruiert habe. Plessners Philosophische Anthropologie hat, schon

zeitlich gesehen früher, nichts mit Arnold Gehlens Bioanthropologie zu tun. Sie entfaltet in sozial- und kulturanthropologischer Hinsicht nicht die Rückkehr in starke Institutionen, die künstlich die zentrische Positionalität wiederherstellen (Gehlen 1940/1962/1993, 42. Kap.). Eine Person, so Plessner dagegen, lebe in dem Maße ihrer Verdoppelung, ihrem Doppelgängertum. Personen leben dadurch, dass sie sich in eine öffentliche und in eine private Person hinein verdoppeln. Die elementarste Form dieser Doppelstruktur kann man sich wie einen soziokulturellen Rollenkörper vorstellen, in dem und mit dem gespielt wird. An der Oberfläche der Maske wird Anderen und Fremden öffentlicher Zugang zuteil, während sich hinter ihr ein privater Rückbezug abschirmen kann. Im Medium der öffentlichen und privaten Rollen vermag eine Person, den Anmaßungen und Zumutungen zu widerstehen, die sowohl aus ihrer „Wir-Form des eigenen Ichs“ (Plessner 1975, 303) als auch aus der Wir-Form der Anderen und Fremden folgen. Wenn Plessner von der Wir-Form des eigenen Ichs spricht, meint er nicht die Dritte-Person-Perspektive der Erfahrungswissenschaft, sondern die symbolisch-triadische Struktur einer Person, die in ihrem Leibesphantasma lebt und Körper haben kann. Darin gibt es keine traditionelle Hierarchie mehr, wohl aber eine Lebensaufgabe für Personen. In diese Aufgabe, Körper und Leib zu verschränken, werden die Leser von Plessner hineingestellt. Man kann es nämlich keiner Person abnehmen, ihren Leib zu leben und diesen wie andere Körper auch haben zu können. Zumindest lebt sie nicht mehr, wenn sie sich total entleiblicht oder total entkörperert. Darin bestünde der Rückfall in eine dualistische Entweder-Oder-Alternative. „Ich bin, aber ich habe mich nicht“ (Plessner 1983e, 190) vollständig, umschreibt die im sozial- und kulturhistorischen Kontext zu präzisierende Aufgabe.

Dass nicht der erfahrungswissenschaftliche Standardbeobachter als das Dritte der Person gemeint sein kann, das Leiblichkeit (Erstes) und Körperlichkeit (Zweites) integriert, macht auch Plessners These von der Unergründlichkeit des Menschen im Ganzen (Plessner 1981d, 160–161, 181–182, 188–190) deutlich, später kurz die Figur des *homo absconditus* (Plessner 1983l) genannt. Diese Figur besagt, dass lebende Personen nur in bestimmten Perspektiven und unter bestimmten Aspekten etwas und jemanden erkennen können. Die Perspektiven werden anhand des Gebrauchs der Personalpronomen verdeutlicht, aber diese sind selbst geschichtliche Resultate (Plessner 1975, 300, 302), schließen also nicht neue oder andere Perspektiven (zum Beispiel ostasiatische Kulturen und Sprachen) aus. Und die Aspekte werden anhand der Unterscheidung zwischen Leibsein und Körperhaben präzisiert, eben mittels der phänomenologischen, hermeneutischen und dialektisch-verhaltenskritischen Methode. Zwischen diesen bestimmbar- und bedingbaren Perspektiven und Aspekten liegt

das Ganze an Unbestimmtheit und Unergründlichkeit in der Lebensführung von Personen hier und jetzt, aus dem selektiert wird. Nur die Fehlübertragung der Perspektiven und Aspekte auf das Ganze der Zukunft führt zu falschen Versprechen, dem „animal ideologicum“ (Plessner 1974, 137–143). Heute nennt man diese Fehlübertragungen, die Kant klassisch in seiner Dialektik der Vernunft behandelt hat, mereologische Fehlschlüsse von einem Teil aufs Ganze. Das *animal ideologicum* verkraftet seine Fraglichkeit nicht. Es flüchtet in eine und nur diese eine Antwort auf das Ganze. Es ist eine Form der Schließung des *homo absconditus*, und diese Schließung stellt die wirkungsmächtigste Form der westlichen Moderne auf allen Seiten der Politik, links, rechts und in der sogenannten Mitte, dar. Der *homo absconditus* hingegen lebt die Skepsis gegen solche positiven Absolutismen des *animal ideologicum*. Er hält sich für niemanden, der die Rolle Gottes übernehmen könnte und müsste. Ihn hält die Fraglichkeit seiner Lebensform offen. So ist er auf personale Weise lebendig. Personalität muss sich nicht ihrer Lebensführung berauben lassen, weder der Entdeckung ihrer Modi des Körperhabens noch der qualitativen Erfahrung ihrer Modi des Leibseins und mitweltlichen Involviertseins. Plessner nimmt seinen Leserinnen nicht ihre eigene Urteilsbildung ab. Aber wir können in der Lektüre seiner Schriften urteilsfähige Personen werden.

**Teil III: Die geschichtsphilosophische Fundierung
der personalen Lebenssphäre**

Vorwort zum dritten Teil

In dem folgenden Teil über die geschichtsphilosophische Fundierung der Philosophischen Anthropologie geht es zunächst um das geisteswissenschaftliche Erkenntnisprinzip und eine diesem gemäße Einrichtung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnispraxis (17. Kap.). Muss man im Falle von Lebewesen überhaupt als Erkenntnisgegenstand schon dafür Sorge tragen, dass sie ihre je eigenen Grenzrealisierungen im Verhalten zeigen können, so ist im Falle tierlicher Lebensformen darüber hinaus zu erwarten, dass sie sich bereits auf eine individuell bewusste Art und Weise zu Verhalten verhalten können. Für geisteswissenschaftliche Erkenntnisgegenstände ist nochmals darüber hinausgehend sicherzustellen, dass sie das geistig-kulturelle Selbst- und Weltverständnis zeigen können, aus dem heraus sie sich zu Verhalten verhalten können. Um diesen Hintergrund aus den Verhaltenssituationen im Vordergrund heraus zu erschließen, muss er selber in dem öffentlichen Schauspiel zur Aufführung gelangen, sich kundgeben, beantwortet und befragt werden dürfen. Wenn dies aber die geisteswissenschaftliche Erkenntnispraktik verlangt, um die Spezifik ihres Gegenstandes nicht zu verfehlen, dann fällt ihre Zukunft mit der öffentlichen Kommunikation in einem wertedemokratisch pluralen Kontinent, wie es Europa sein könnte, als dem angemessenen politischen Projekt zusammen. Geisteswissenschaft bedeutet dann nicht ein apolitisches Projekt zur Befriedigung des Kults der Innerlichkeit, sondern Teilnahme an und Förderung von zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit unter einander Anderen und Fremden, die kommunikativ auf gleicher Augenhöhe und in gleicher Hörweite an einem Weltverständnis der Zukunft mitwirken, das die bisherigen Selbstverständnisse überschreitet.

Dem scheint Plessners realgeschichtliche Diagnose zu widersprechen (18. Kap.): Europa entbinde, der Westen werde struktur-funktional betrachtet vom Westen ablösbar, indem seine unpersönlich-anonymen Resultate und Methoden durch den Hochkapitalismus globalisiert werden. Sie lösen sich von dem ursprünglich westlichen Erzeugergeist ab, werden von anderen Hochkulturen und den im Westen selber Nachwachsenden auf neue Weise angeeignet, gegen den Westen und mit ihm modifiziert verwendet. Diese Ablösung enthält tatsächlich die Gefahr, den Hochkapitalismus mit Diktaturen zu verbinden und in die Destruktion personaler Lebensformen auf der Erde zu verkehren. Gleichwohl entsteht dadurch aber auch realgeschichtlich erst im globalen Maßstab eine Fraglichkeit aller bisherigen geistig-kulturellen Selbst- und Weltverständnisse von Menschen gleichzeitig. Diese Fraglichkeit wird *säkular* in dem Sinne, dass es sich zivilisationsgeschichtlich um ein neues Zeitalter (*saeculum*) han-

delt, in dem alle in die Fraglichkeit des Hochkapitalismus gestellt sind. Aber diese gemeinsame Fraglichkeit braucht auch ein Mindestmaß an gemeinsamer Verantwortlichkeit, d. h. eine gemeinsame weltliche Ermöglichung des Zusammenlebens verschiedener personaler Lebensformen, die sich als religiöse und non-religiöse verstehen, also eine neue Säkularität. Diese, der Welt *immanente Transzendenz* wird verständlich, wenn man Plessners zivilisationsgeschichtliche Unterscheidung zwischen den drei Achsendrehungen in den Welt- und Selbstverständnissen der menschlichen Existenz in den Kontext über die Erforschung des Zusammenhangs zwischen Achsenkulturen und verschiedenen Modernen (Eisenstadt/Taylor/Joas) stellt.

Der Neueinsatz in dieser Geschichtsphilosophie für eine gemeinsame zivilisationsgeschichtliche Zukunft wird im Vergleich mit zwei anderen Denkströmungen differenziert, einerseits im Vergleich mit der Frankfurter Kritischen Theorie (19. Kapitel) und andererseits mit dem sogenannten theoretischen Anti-Humanismus (20. Kapitel). Während sich die Paradigmen von Horkheimer und Plessner ausschließen, passen Adornos negative Dialektik und Plessners negative Anthropologie zueinander. Der Rückgriff des späten Habermas auf Plessner könnte es erlauben, die kommunikativen Akteure als Personen in ihren Körper-Leib-Differenzen zu situieren, wodurch sich der öffentliche Kommunikationsprozess als Reproduktion der Lebenswelt deutlich erweitern und naturphilosophisch einbetten ließe. Versteht man die theoretischen Anti-Humanismen als Kritiken an den Philosophien dualistisch abgespaltener Subjekte (individueller und kollektiver Subjekte), dann hat Plessners Philosophische Anthropologie eine solche Kritik bereits geleistet, indem sie den Konstitutionsgrund der Welten von den Subjekten in die natur- und zivilisationsgeschichtlichen Lebensprozesse verlagert hat. Eine derart produktive Alternative zur Serie kopernikanischer Selbstermächtigungen in der westlichen Moderne zeigen die Anti-Humanismen nicht auf. Plessners Philosophische Anthropologie ist keine allgemeine Anthropologie, die in den Anthropozentrismus führt, sondern deren philosophische Kritik, woraus sich Gemeinsamkeiten vor allem mit Foucaults und Lyotards Problemverständnis ergeben.

16 Die Unergründlichkeit des künftigen geschichtlichen Lebens als Erkenntnisprinzip und Erkenntnispraxis der Geisteswissenschaft

16.1 Die Unergründlichkeit Gottes und des Lebens als Selbstbegrenzungen des Menschen

Die Unergründlichkeit Gottes für den Menschen war und ist seit Jahrtausenden ein großes Thema in den monotheistischen Weltreligionen. Die Bejahung dieser Unergründlichkeit im Glauben bewirkt eine Selbstbegrenzung von Menschen angesichts eines erschließbaren Ganzen, das die ihnen zugängliche Welt überschreitet. Nietzsche hatte es die bisher „größte Selbstlosigkeit“ (Nietzsche 1969, 680) des Menschen genannt, dass er sein Bestes von sich abtrennen und einem davon Unabhängigen zusprechen konnte. Diese Ansicht unterstellt ein postchristliches Heidentum, das das *Leben* nicht nur im post-darwinistischen und ökonomischen Sinne zur Demaskierung menschlicher Idealismen verwendet, sondern auch das geschichtlich-geistige Leben von Menschen kulturell höher als denn nur biologisch und ökonomisch veranschlagt, als taue es doch noch zu einer Selbstüberwindung des bisherigen Menschen.

Die wissenschaftskritische Thematisierung des Reichtums im Lebensprozess führte bei Henri Bergson zur expliziten Anerkennung der Unergründlichkeit des Lebens als einer Erkenntnisgrenze, die der „*élan vital*“ darstelle (Bergson 1912). Die Unergründlichkeit Gottes wurde so für religiös Ungläubige zu einer Unergründlichkeit des Lebens. Sieht man von Wilhelm Diltheys Psychologismen ab, ging es ihm bereits um mehr als Erkenntnisfragen im Sinne des traditionellen Primats der theoretischen über die praktische Philosophie. Die Erkenntnispraktiken waren nicht weniger als andere Praktiken auch in einen geschichtlichen Werdensprozess verwoben, der sich selbst erst ermöglichte und darin schon zugleich einen überzeitlichen Geltungsanspruch gebar. So jedenfalls rekonstruierte Georg Misch Diltheys Philosophie von geschichtlichen Lebensprozessen in ihrer Systematik (Misch 1930; siehe zum paradigmatischen Zusammenhang mit Plessner Schürmann 2011, 5. Kap.).

Helmuth Plessner setzte Mischs Systematik voraus, als er 1931 sein kurzes, aber dichtes Buch *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie*

der *geschichtlichen Weltansicht* (Plessner 1981d)¹ publizierte. Die Weimarer Demokratie war in der Weltwirtschaftskrise und im Bürgerkrieg untergegangen, ohne dass man wissen konnte, was aus der Reihe der in der Not gebildeten Präsidialkabinette hervorgehen würde. Plessners historische Hoffnung, es könnte gleichsam in letzter Minute noch zu einem bürgerlich zentrumsnahen Kompromiss kommen, der sich in der Ausnahmesituation doch auf die Einhaltung europäischer Werte als Minimum verständigt, scheiterte ab 1933 und ist hier nicht historisches Thema.

Mich interessiert im Folgenden der systematische Gehalt des dort begründeten „Prinzips“ von der „Unergründlichkeit“ des geschichtlichen Lebens: Das geschichtliche Wesen des Menschen sei durch eine Selbstverpflichtung als eine „offene Frage“ (161, 181, 202) zu behandeln, wodurch den Kombattanten der Gegenwart eine weltgeschichtlich gemeinsame Zukunft ermöglicht werden könne (zur Einordnung dieser Schrift in Plessners Gesamtwerk Mitscherlich 2007, III. Kap.; Krüger 2013a). Dieses Prinzip der Unergründlichkeit bedeutet allerdings im Umkehrschluss auch die Zumutung an jeden der Kombattanten, auf die bedingungslose Durchsetzung seiner je eigenen Auffassung vom Wesen des Menschen gegen alle anderen Auffassungen zu verzichten. Mir scheint, dass in diesem Prinzip eine Lektion darüber besteht, wie man den deutschen – und dies hieß damals auch: den europäischen – Bürgerkrieg hätte einhegen können, statt ihn in einer Kaskade eskalieren zu lassen. Obgleich sich dieses Prinzip historisch-faktisch 1933–45 nicht verwirklichen ließ und auch im Kalten Krieg noch nicht *als solches* hervortreten konnte, hat es doch als *Kompromiss* Westeuropa und die Bundesrepublik unter dem Sicherheitsschirm der USA in den 1970er und 1980er Jahren für Osteuropa attraktiv gemacht. Die wachsende Achtung für die Pluralität menschlicher Lebensformen war in den Lebensformen des Sowjetsystems resonanzfähig, da dieses *System* einer ideologischen Fixierung des Wesens des Menschen folgte. Das Prinzip der Unergründlichkeit hat selbst eine historische Genealogie, in der es als Prinzip nicht aufgeht. Es ist selbst exemplarisch dafür, wie eine durch und durch historische Geburt zum Kandidaten für eine Universalisierung werden kann, wenn sich die historisch Beteiligten dafür engagieren und die dafür nötigen Strukturbedingungen historisch eintreten. Plessner interessiert sich für die „schöpferische Durchbruchstel-

1 Die im Text in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich im vorliegenden Kapitel auf Plessner 1981d.

le“ (160), an der ein historischer Inhalt wie von selbst im Leben der Beteiligten eine überhistorische Geltung erlangt.²

Die Frage im Geschichtsprozess lautet nicht, ob er *entweder* historisch *oder* universell *sei*, als ob man *außerhalb* desselben und *über* demselben ein für alle Mal zu stehen kommen könnte. In diesem Prozess geht es um den Zusammenhang zwischen demjenigen, welches historisiert, mithin zur Vergangenheit wird und demjenigen, was Zukunft ermöglicht, indem es *vergegenwärtigt* wird. Es handelt sich um den Zusammenhang der Zeitlichkeitsformen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, im Nachhinein faktisch aufgeführt in dieser chronologischen Reihenfolge. Plessner interessiert sich aber nicht für die Chronologie des Erlöschens von Geschichte. Für diejenigen, die am historischen Prozess teilnehmen, wird der Zusammenhang der Zeitlichkeitsformen in der umgekehrten Reihenfolge erfahren. Zukunft ermöglicht die Befreiung von der Vergangenheit, wodurch der Vollzug hier und heute als spontaner Einsatz hervortritt. Das Künftige wird zum Erwartungshorizont, der die Erfahrung der Gegenwart im Unterschied zur Vergangenheit ermöglicht. Diese Ermöglichung der Erfahrung streut dann angesichts der eingetretenen und umkämpften Fakten, die in dem Spektrum von der Macht bis zur Ohnmacht der Beteiligten erlebt werden. Während die am Geschichtsprozess Beteiligten je ihre Geschichte zu machen suchen, werden sie vom Geschichtsprozess im Ganzen bedingt und bestimmt. Und während sie faktisch bestimmt und bedingt werden, nehmen sie diese Fakten im Horizont ihrer Zukunft als Aufgabe wahr: „Vergegenwärtigen ist aber gerade das, was in der Geschichte der Kulturen ihren Sachbezug, ihren Weltbezug, ihre innere Freiheit und darum ihre ewige *Umprägbarkeit* oder *Offenheit* bis in die fernsten Fernen theoretisch und praktisch-politisch möglich macht“ (185).

Schauen wir uns zunächst die Begründung dieses geisteswissenschaftlichen Prinzips der Unergründlichkeit geschichtlichen Lebens bei Plessner genauer an, um sodann zu seiner politischen Bedeutung und Aktualität zu gelangen.

² Das Problem, wie historisch entstandene Wertebindungen insbesondere durch negative Erfahrungen (Kriege und Bürgerkriege) neu artikuliert und unter bestimmten Bedingungen universalisiert werden können, erörtert mustergültig Hans Joas (Joas 2011 u. 2017).

16.2 Das geisteswissenschaftliche Prinzip von der Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens im Unterschied zur naturwissenschaftlichen Frageweise

Das Prinzip von der Unergründlichkeit geschichtlichen Lebens steht zunächst in dem Zusammenhang, eine Erkenntnispraxis einzurichten, die den Zugang zur geschichtlichen Existenzweise von Menschen gewährt. Plessner war selbst nicht nur Philosoph, sondern auch Zoologe und Soziologe. Er wusste, dass eine erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis der Einrichtung einer Erkenntnispraxis bedarf, die methodisch und theoretisch den Zugang zum untersuchungswürdigen Phänomen, traditionell gesagt dem *Gegenstand*, sichert. Wie macht man dies? Indem man auf die bestimmte Art und Weise zu fragen und zu antworten achtet und eine Prozedur einhält, die einen auf die eigenen Verstehenszirkel aufmerksam werden lässt, statt diese als die vermeintliche Objektivität der Erkenntnis auszugeben. So beruhe der Erfolg der Naturwissenschaft darauf, dass sie aus der Vielzahl von Fragemöglichkeiten eine bestimmbar und bedingbare auswählt. Ihre Art und Weise, im modernen Sinne naturwissenschaftlich zu fragen, ist selbst ein Resultat der Geschichte. Ihre Frageweise ist darauf festgelegt, durch systematische Beobachtung in Gestalt von Experiment und Messung beantwortet werden zu können (180). Frageweisen, die nicht so beantwortet werden können, werden für irrelevant gehalten und daher ausgesondert. Die naturwissenschaftliche Frageweise ist sie in ihrer Beantwortung an eine Technik gebunden, die die erklärungsbedürftigen Phänomene in ein quantifizierbares Kontinuum einzuordnen gestattet, das es herzustellen gilt. Insofern es sich bei der Verwendung dieser Technik um Erkenntnis handele, gelte es, die Natur als Zeugen (Kant) zu der entsprechend selektiven Frageart zu vernehmen (178f.). Wir haben es also laut Plessner bei der naturwissenschaftlichen Erkenntnispraxis nicht nur mit den Medien des Experiments und der Messung zu tun, um einen Zugang zu der Phänomenart zu erlangen. Es handelt sich bei dieser Erkenntnispraxis auch um eine Art und Weise von Gericht, d. h. von Urteilsbildung, die soziokulturell durch eine Community-Bildung ermöglicht wird. Dafür braucht diese *scientific community* Prozess- und Beweisregeln, nach denen in ihrem Prozedere unter den Forschern selbst verfahren wird. Das rechtsförmige, in der Forschung natürlich auch rechtschaffende Prozedere der Community muss ständig die bestimmte Art und Weise zu *fragen* und die – durch Experiment und Messung – bedingte Art und Weise zu *antworten* einander zuordnen können. Die naturwissenschaftliche Erkenntnispraxis ist der Form nach selbst eine soziokulturelle Unternehmung, die im Medium der Geschichte existiert.

tiert, so sehr sich ihr Inhalt auf Milliarden Jahre des Universums erstrecken möge.

Zusammenfassend sieht Plessner die Eigenart der naturwissenschaftlichen Problemlösung in dem Zusammenfall einer Garantie für die *Beantwortbarkeit* ihrer Fragen mit einer Garantie für die tatsächliche *Beantwortung* ihrer Fragen:

Die naturwissenschaftliche Frage enthält die Garantien ihrer Beantwortbarkeit durch Zuspitzung auf eine Alternative, so dass das Experiment, welches nach dem Problemwurf ausgedacht ist, wie es auch ausfällt, positiv oder negativ, eine These bestätigt oder widerlegt. Das Eintreten oder Nichteintreten einer bestimmten Erscheinung besagt, da von vornherein die alternative Zuschärfung der Frage mit der Einschränkung des Befragten auf eine raum-zeitlich bestimmte, also zu messende und durch das Messen ergründbare Erscheinung erkaufte ist, in jedem Fall eine Antwort auf die Frage. [...] Die naturwissenschaftliche Problemstellung bietet daher idealiter mit der Garantie der Beantwortbarkeit zugleich die Garantie der Beantwortung im Sinne der Bestätigung oder Widerlegung einer These. Sie verschafft sich die Garantie in der bewussten Einschränkung ihres Erkenntniszieles auf eindeutige Festlegung ihrer Gegenstände nach den Prinzipien der Messung. (180f.)

Aber wenn bereits die naturwissenschaftliche Erkenntnispraxis der Form nach eine sozial- und kulturgeschichtliche Praxis ist, die nicht nur an Medien des Zuganges zu ihren Phänomenen, sondern auch an das Medium zeitlicher Relationen zwischen den Forschern als urteilsbildender Personen gebunden ist, wie soll denn dann eine Erkenntnispraxis möglich werden, die sich bereits vom Phänomen her der geschichtlichen Existenzweise menschlicher Lebewesen zuwendet? Schon in der Naturphilosophie Plessners, die in teilnehmender Beobachtung vor allem den Biowissenschaften nachgeht, hatte sich gezeigt, dass diese Wissenschaften den Unterschied zwischen anorganischen und lebendigen Phänomenen präsupponieren, ohne ihn empirisch auflösen zu können. Lebendige Phänomene haben nicht nur wie anorganische Körper äußerlich durch ein Medium hindurch äußere Grenzen, sondern realisieren auch ihre eigene Grenze gegenüber ihrer Umwelt, in der sie *sich* positionieren (Plessner 1975, 99ff., 123ff.). Sie öffnen und schließen sich gegenüber ihrer Umwelt, weshalb Plessner – Max Scheler folgend – für sie die cartesianische Alternative, *entweder* allein physisch *oder* nur psychisch sein zu müssen, außer Kraft setzt. Zur Spezifik lebendiger Phänomene gewinne man erst dadurch methodisch und theoretisch einen Zugang, indem man sie experimentell und messend *sowohl* physisch *als auch* psychisch *sein lasse* (ebd., 63ff.).

Wenn dies schon für Lebewesen überhaupt gilt, dann muss man wohl für das Antreffen menschlicher Lebewesen in ihrem Medium geschichtlicher Existenz diesen Phänomenen noch mehr Spielraum und Spielzeit einräumen, damit sie sich in ihrem Verhalten zeigen können, selbst auf die Gefahr hin, man würde

enttäuscht, was nur zum Prozedere der Falsifikation gehören würde. Man hätte zusätzlich wohl die geistig-kulturelle Verhaltensdimension solchen Lebens zu berücksichtigen. Dies läuft mindestens auf die methodische und theoretische Erwartung hinaus, mit einem auch kollektiven Phänomen von überindividueller Psyche rechnen zu müssen, die in der Generationenfolge das Aussterben der Individuen symbolisch und institutionell überdauert. Die durch die Sozial- und Kulturwissenschaften bereits thematisierte Spezifik menschlicher Lebensformen anerkennt eine qualitative Komplexität in dem zu untersuchenden Phänomen. Sie lässt sich nicht einfach nach dem Muster der naturwissenschaftlichen Erklärung von anorganischen Phänomenen in eine Experimentalfolge von messbaren Längsschnittuntersuchungen zerlegen. Diese beträfen nur den physikalisch-chemischen Aspekt der gegenständlichen Bedingungen und Produkte personalen Lebens, den man sich gewiss z. B. paläoanthropologisch und genanalytisch zunutze machen kann. Aber die Einrichtung einer solchen Experimentalfolge liefe für lebende Probanden im Ganzen auf ihre Inhaftierung zu Laborzwecken und längerfristig auf ihre diktatorische Beherrschung hinaus. Selbst wenn sie gelänge, wäre fraglich, ob man mehr als die Korrelation von Physis und Psyche zu messen bekäme, und für wie lange, da solche Herrschaften in der Geschichte kommen und gehen.

Die Sozial- und Kulturwissenschaften kommen kategorial nicht um die Präsupposition herum, dass sich ihr Untersuchungsgegenstand selbst zu seinem Verhalten noch einmal verhalten kann. Dies ist mehr als nur, für lebendige Körper anzunehmen, dass sie ihre eigene Grenze realisieren. Die eigene Grenze zu realisieren, steht und fällt mit dem Entwicklungspotential des organischen Körpers, sich in seiner Umwelt verhalten zu können, bewusst und unbewusst. Sich aber zum eigenen Verhalten nochmals verhalten zu können, bedeutet, Abstand von sich als der lebendigen Interaktion des eigenen Organismus mit seiner Umwelt zu gewinnen. Plessner nennt diese interaktive Einheit von Organismus und Umwelt die *Konzentrik* des *Leibes* (Plessner 1975, 230f, 239, 307), die von allen Lebewesen in einer zentrischen Positionalität eingenommen wird, seien es Säuger oder Vögel. Hier entspricht die Physis der Psyche, d. h. die Aktivitäten in dem Zentralorgan Gehirn des betreffenden Organismus korrelieren mit dem Unbewussten und dem Bewussten solcher Lebewesen in ihrem leiblichen Verhalten.

Aber woher soll das Verhalten zu diesem leiblichen Verhalten kommen? Dieses präsupponiert, dass die eh schon biotisch individuierten Organismen aus ihrer leiblichen *Verhaltensseinheit* mit ihrer Umwelt nochmals heraustreten können, wodurch sie sich thematisch zu werden vermögen. Sie könnten die *Konzentrik* ihrer leiblichen Einheit verlassen, indem sie sich von Anderen her zu

sehen und zu hören, zu berühren und zu fühlen erlernen, sich also exzentrieren (Plessner 1975, 307). Damit entsteht dieser Art und Weise zu leben eine ganz merkwürdige Lebensaufgabe. Sie wird abhängig von der Teilhabe an der Soziokultur mit Anderen, von deren Exzentrierungspotential her das Verhalten zum leiblichen Verhalten generiert. Die Differenz zwischen der Außen- und Innenwelt werde aus einer Mitwelt ermöglicht (ebd., 294-304).

Diesen Weg nennt Michael Tomasello heute in der Humanontogenese den Weg der *sharing intentionality* bis zur Grammatikalisierung kollektiver Intentionalität (Tomasello 2009a). Scheler und Plessner hätten Tomasellos Ansatz zugestimmt, ihn aber für zu kognitivistisch befunden. Ihnen hätte darin eine Grammatik des Gefühlslebens, nämlich der Liebe und Mitgefühle (siehe Schloßberger 2005), der Leidenschaften und Süchte oder des Lachens und des Weinens (siehe Krüger 1999 u. 2016a), gefehlt. Sprachliche Kognition stellt nur eine von vielen Varianten der Exzentrierung, d. h. der Gewinnung einer Distanz gegenüber der leiblich vollzogenen Einheit mit der Umwelt, dar (vgl. zu Tomasello Krüger 2010, 3. Kap.).

Indessen kann kein Exzentrierungspotential für diese Lebensweise im Ganzen idealistisch als ein grenzenloses veranschlagt werden, weil diese Art und Weise zu leben an die Konzentrik des Leibes gebunden bleibt. Diese Lebewesen selbst werden keine *reinen* Geister, die *ohne* organische Körper und deren leibliche Einheit mit der Umwelt existieren könnten. Die entscheidende und daher umkämpfte Schnittstelle zwischen dem soziokulturellen Exzentrierungspotential und den je leiblichen Möglichkeiten, sich konzentrisch im Leben zu halten, sind die Möglichkeiten, *in* und *mit* den Rollen einer Person zu spielen. Das elementare Grundmuster für personale Lebewesen ist in Plessners Gesamtwerk bereits seit 1924 die Unterscheidung zwischen privater Rolle, die primär die leibliche Konzentrik sichert, und öffentlicher Rolle, die primär das exzentrische Verhalten unter Personen in einer Welt statt nur Umwelt ermöglicht (siehe Krüger 1999 u. im vorliegenden Buch Zweiter Teil).

Plessner verweist in seinem Buch von 1931 auf diese seine frühere Natur- und Sozialphilosophie, geht nun aber näher auf die Spezifik der Geisteswissenschaften ein. Sie behandeln für ihn dasjenige Welt- und Selbstverständnis, aus dem heraus personale Lebewesen zu ihrem Verhalten Stellung nehmen können. Dies ist mehr als nur, sich implizit zu seinem Verhalten verhalten zu können. Es handelt sich jetzt um die symbolische Explikation dieses Potentials, das man seit Dilthey die hermeneutische Aufgabe des Verstehens im Unterschied zum Erklären nennt. Es geht nun um das Verstehen von Phänomenen, „die sich selber aussprechen und von sich Zeugnis ablegen“ (173). Sie bezeugen selbst, wie sie es verstehen, sich zu Verhalten verhalten zu können, indem sie sich

ausdrücken und aussprechen, auf den Ausdruck anderer eingehen und sich von diesen ansprechen lassen. Die Geisteswissenschaften können als Wissenschaften nicht auf eine „Garantie der Beantwortbarkeit“ ihrer Fragen in dem Sinne verzichten, als ihre Fragen „vernünftig“ und „entscheidbar“ gestellt werden sollten. Sie müssen wohl aber auf die „Garantie der Beantwortung“ (181) ihrer Fragen durch Experiment und Messung verzichten,

da ihre Gegenstände nicht als Erscheinungen, d. h. in Raum- und Zeit-Festlegungen erschöpfbare Größen genommen werden können. Die Unmöglichkeit einer freien Verfügung über ihre Objekte, wie sie das Experiment darstellt, und die Unmessbarkeit ihrer unräumlichen und unzeitlichen Beschaffenheit findet jedoch in ihrer unmittelbaren Zugänglichkeit oder Verständlichkeit – denn ihre Objekte sprechen sich selber aus und geben sich dem um sie Bekümmerten zu bedeuten – das positive Gegengewicht. (Ebd.)

Verglichen mit der naturwissenschaftlichen Beantwortungsgarantie sind die geisteswissenschaftlichen Fragen nach geistigen Gegenständen „offene Fragen“: „eine offene Frage ist, was den Sicherheitsgrad ihrer Entscheidung angeht, der formal geschlossenen Frage des Naturforschers allerdings unterlegen. Dafür zielt sie aber in die Sache selbst, anstatt auf die Regel der eindeutigen Festlegung der Sache“ (ebd.).

Die Frage nach den anorganischen Körpern und ihren Relationen war noch eine *Was*-Frage, die aber nach den Lebewesen war bereits eine *Wer*-Frage: Wer verhält sich und wer verhält sich zu seinem bzw. ihrem Verhalten? Das Verstehen bezieht sich auf die Frage, wer sich *warum* zum eigenen Verhalten verhalten *kann*, nicht im physikalisch-deterministischen Sinne: verhalten *muss*. Er/Sie/Es könnten sich auch anders verhalten, wenn ihr Verständnis von der Welt, in der sie leben und eine Aufgabe wahrnehmen, anders wäre. Wir geraten beim Umschreiben der Verstehensfrage in den *Konjunktiv*. 1924, in den *Grenzen der Gemeinschaft*, hatte Plessner Schelers Unterscheidung zwischen dem Ontischen und Ontologischen aufgegriffen, um von der ontisch-ontologischen „Zweideutigkeit“ der *anima*, also der Seele im aristotelischen Sinne, oder der Psyche in der modernen Gesellschaft zu sprechen (Plessner 1981b, 63f., 92). Was *ontisch*, d. h. faktisch an Verhalten eintritt, hängt *ontologisch* von dem Welt- und Selbstverständnis ab, in dem diejenigen leben, die sich zu ihrem Verhalten verhalten können. 1927 hat Heidegger in *Sein und Zeit* diese ontisch-ontologische Zweideutigkeit auf seine Analyse des Daseins und dessen Existenzialität verteilt, also in die Innenwelt des individuellen Selbstverhältnisses verlegt. Plessner hat demgegenüber an dieser theoriestrategisch entscheidenden Stelle 1928, in seinen *Stufen des Organischen und der Mensch*, den *kategorischen Konjunktiv* ins Spiel gebracht, der den Zusammenhang der Zeitlichkeitsformen nicht nur in der Innenwelt, sondern gleichursprünglich auch in der Außen- und

Mitwelt stifte. In der exzentrischen Positionalität werde der *kategorische Konjunktiv* des Lebens nur bewusst (Plessner 1975, 216). Das Hier und Heute wird in den Rahmen einer *Welt* gestellt, in der es dies und das werden *sollte, müsste, könnte*. Für personale Lebewesen ist es nicht zufällig und nicht beliebig, ob sie *überhaupt* ihre leibliche Einheit mit der *Umwelt* in *Welt* rahmen können. Dies ist für Lebewesen, die ihr Verhalten exzentrieren können, *kategorisch*, also unbedingt nötig. Sie können nicht leben, ohne zu verstehen, wie sie sich zu Verhalten verhalten können. Aber auf welche *konjunktivische* Weise sie ihre Umwelt in *Welt* rahmen, ist geschichtlich errungen, behauptet und verloren (zum Kategorischen Konjunktiv näher Plessner 1983b). Es muss nicht ewig das Kriegerethos der Samurai oder die Geschäftsmoral eines Mark Zuckerberg sein. Es könnte, es sollte, es müsste auch anders gehen.

Das Verstehen zielt also auf die Freilegung derjenigen *Weltraumen* ab, in denen sich Lebewesen orientieren, wenn sie sich zu ihrem Verhalten verhalten, mithin einer personalen Lebensform angehören. Sie könnten, müssten, sollten sich womöglich anders verhalten, aber sie tun es nicht, weil es nicht ihrem Welt- und Selbstverständnis entspricht. In jedem Weltraumen stecken oft Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende an habitualisierten Geschichtsprozessen. Selbst der marktförmige Neuigkeitsfetisch der westlichen Moderne ist bereits zwei Jahrhunderte alt, also zu einer konservativen Tradition geworden. Wir ahnen jetzt, was nicht nur Plessner, sondern auch Hannah Arendt gemeint haben könnte, wenn sie zu sagen pflegte, sie wolle *verstehen*. Sie hat, Max Scheler fortsetzend, in ihrem Lebenswerk von *The Human Condition* bis zu *The Life of the Spirit* einen großen Vorschlag zu der Frage unterbreitet, wie es im Westen während der letzten zweieinhalb Jahrtausende vom Primat der *vita contemplativa* zum Primat der *vita activa* und unter dem letzteren zum Primat des *animal laborans* als Job-Sucher hat kommen können. Arendts historische Anthropologie des Westens steht insofern Plessners Philosophischer Anthropologie nahe, als auch sie die Verstehensfrage nicht abkoppelt von der Faktizität des historischen Lebens und dabei zugleich auf eine öffentlich anspruchsvolle Mitwelt (im Unterschied zur Innen- und Außenwelt) fokussiert. Die verschiedenen Formen der *vita activa*, das Arbeiten, Herstellen, Handeln und Sprechen, antworten auf die verschiedenen Grundbedingungen personalen Lebens, auf die Endlichkeit biotischen Lebens, die Weltlichkeit und die Pluralität zwischen der Natalität und der Mortalität (zu Arendt u. Plessner siehe Krüger 2009a, 8. Kap.).

Die Frage nach dem historischen Wesen des Menschen hat sich nun doch als etwas komplizierter herausgestellt, als es vielleicht auf den ersten Blick erschien. Es handelt sich bei Menschen zwar *auch* um organische Körper, die ihre eigene Grenze in Medien realisieren können, und zwar auf eine zentrische

Art und Weise, sich nach innen zu organisieren und nach außen zu positionieren. Aber bei dieser Art und Weise von Lebensprozess muss man hypothetisch darüber hinausgehend erwarten, dass sich die ihr Angehörigen zu ihrem konzentrischen Verhalten nochmals verhalten können, indem sie aus ihrer leiblichen Verhaltenseinheit mit ihrer Umwelt auf Abstand treten. Diese soziokulturelle Exzentrierung ihres Verhaltens kann aber nicht ihre leiblich konzentrische Verhaltenseinheit *ersetzen*, sondern muss es gestatten, im Leibe durch einen Habitierungsprozess rezentriert werden zu können. Dadurch gerät diese Art und Weise, sich zu leiblichem Verhalten verhalten zu können, in die Aufgabe, zwischen der Exzentrierung und der Rezentrierung des Verhaltens zu wechseln, eine offenbar von Balanceakt zu Balanceakt, die entgleiten können, gewagte Lebensform. An ihrem Grunde liegt ein *Hiatus*, der zwischen leiblicher Konzentrik und soziokulturell ermöglichter Exzentrik, der aber hier und jetzt als Einheit *vollzogen* werden können muss (siehe im vorliegenden Band drittes Kapitel). Sich derart wackelig doch im Leben halten zu können, grenzt schon an ein Wunder, das wir nicht nur bei Einjährigen, die zu laufen beginnen, miterleben dürfen. Es kehrt auch im erwachsenen Verhalten wieder, das zwischen Naivität und Reflexion, Geltungsdrang und Verlegenheit, Alltag und Außeralltäglichem, Ernst und Spiel, Privatem und Öffentlichem, kurzum: innerhalb lauter Figuren der personalen Verdoppelung des Lebewesens ausgelebt zu werden braucht, wenn es nicht durch endgültige Einschränkungen seines weiten Verhaltensspektrums auf eine einzige Fixierung krank werden soll (siehe Heinz 2014).

Das geistig-kulturelle Welt- und Selbstverständnis solcher doppeldeutigen, also personalen Lebewesen könnte eine gewisse Stabilität in den ihnen nötigen Verhaltenswechsel hineinbringen. Sie müssten so *nicht* in der Fraglichkeit ihres Verhaltens zu Verhalten schier untergehen, sondern könnten im Verstehen Schemata für ihren Verhaltensaufbau ausbilden, die sie im Medium ihrer geschichtlichen Existenz als Antwort auf ihre Fraglichkeit erringen. Plessners Naturphilosophie entwickelt vor allem die Fraglichkeit, seine Geschichtsphilosophie insbesondere die Verantwortlichkeit personaler Verhaltensbildung in der Generationenfolge. Die Zeitlichkeit personalen Lebens braucht Versuche, auf die Fraglichkeit dieses Lebens durch Zurechnungen zu antworten.

Schon Ich und Du und Wir sagen können bedeutet in der damit vollzogenen Abgrenzung der Sphären des Mein, Dein, Unser, Aller *Zurechnungen*, die zwar noch keinen expliziten juristischen Charakter tragen, aber eine rechtliche Ordnung des Lebens in allen seinen Äußerungen nötig machen. (200)

Zurechnungen überhaupt sind in der Thematisierung personalen Lebens erwartbar, doch gegen die moderne Fokussierung des Westens auf das Ich als den Mittelpunkt aller Zurechnungen hebt Plessner zunächst das Du, Wir, Man als gleichberechtigte Möglichkeiten der Modi von Zurechnungen hervor (ebd., 209). Aber selbst diese Ausweitung der Perspektiven auf eine „Verschränkung der Perspektiven im Miteinander und Gegeneinander“ (ebd., 196f.) reicht Plessner angesichts des dem Westen kulturgeschichtlich Fremden nicht: Es sei

dem Menschen zu überlassen – und gewaltlos von ihm zu erfahren, was er ist und als was er sich auslegt, ob er die Essenz seiner Existenz in seine Existenz oder: in einen anderen Menschen, in Tier oder Pflanze, in Stern oder Erde, in einen Gott oder die Elemente setzt. Die vom Abendland errungene Weite des Blicks erfordert die Relativierung der eigenen Position gegen die anderen Positionen. Ihr Mittel und ihre Entdeckung ist der Begriff Mensch, sind im Grunde alle formalen oder formalisierbaren Kategorien wie Leben, Kultur, Welt. Dieser ihrer Relativität hat sich die eigene Position bewusst zu bleiben, wenn sie in der Gleichmöglichkeit des Verstehens und Ausdeutens anderer Positionen die Gefahr der Uniformierung des Fremden nach eigenem Wesensschnitt vermeiden will. (159)

Gesa Lindemann hat Plessners oben genannte Unterscheidung zwischen dem Prinzip der geschlossenen (naturwissenschaftlichen) Frage und dem Prinzip der offenen (geisteswissenschaftlichen) Frage fruchtbar weiter entwickelt, um daraus verschiedene Weltzugänge für eine mehrdimensionale Ordnung des Sozialen zu gewinnen (Lindemann 2014, 67ff.).

Es ist in der Tat nicht im Sinne der Plessnerschen Philosophischen Anthropologie, die offenen Fragen des Verstehens erneut in einen exklusiven Dualismus gegen die geschlossenen Fragen des Erklärens zu bringen. Jede Frageweise hat ihre berechtigten Kontexte, die sich ergänzen können, ohne die eine durch die andere Art und Weise ersetzen zu müssen. Diejenigen, die sich in ihrer Lebensweise zu Verhalten verhalten können müssen, werden das Verhaltensproblem nicht los. Es gibt in dieser Art und Weise zu leben keine Exzentrierung des Verhaltens, ohne es im Vollzug auch leiblich rezentrieren können zu müssen. Wer seine Umwelt nicht anders formieren kann, als dadurch, dass er sie in Welt rahmt, lebt so nicht in einem leeren Rahmen ohne Bilder, sondern in einer sozial und kulturell habitualisierten Umwelt, zu der bestimmte Bilder gehören.

Exzentrische Position als Durchgegebenheit in das Andere seiner Selbst im Kern des Selbst ist die offene Einheit der Verschränkung des hermeneutischen in den ontisch-ontologischen Aspekt: der Möglichkeit, den Menschen zu verstehen, und der Möglichkeit, ihn zu erklären, *ohne* die Grenzen der Verständlichkeit mit den Grenzen der Erklärbarkeit zu Deckung bringen zu können. (231)

An der erneut dualistischen Frontstellung des Verstehens wider das Erklären lag der Tiefsinn der deutschen Geistesgeschichte begraben, insofern sie nämlich das Verstehensproblem vom Erklärungsproblem des Verhaltens abspaltete und nach innen in die je eigene Tiefe verlegte. Da sich der deutsche Geist nicht angemessen im Äußeren der Öffentlichkeit hatte verwirklichen können, neigte er insbesondere seit dem Scheitern der 1848er Revolution dazu, sich kompensatorisch als innere Tiefe miss zu verstehen. Plessner folgte stattdessen den Figuren der personalen Verdoppelung ins öffentliche Verhalten, das dafür von dem behavioristischen Missverständnis, es handele sich nur um bedingte Reflexe, ebenso freizuschaufeln war wie von Heideggers Vor-Urteil, dass öffentliche Man bestehe *per se* aus Verfallenheit. Diese alternative Thematisierung des offenen Verhaltens nannte Plessner seit 1923 die intermodale Einheit der Sinnesmodalitäten im Sinn, eine Ästhesiologie des Geistes, für Personen (Plessner 1980b). Die Spezifik geistiger Phänomene hebt in der Expressivität des Leibes an, in seiner gestischen Formung von Mimik für Andere, die antworten, und entfaltet sich auf symbolischem Wege, d. h. in dreistelligen Zeichenrelationen, in denen Verhaltenspotential auf Verhaltenspotential antwortet (zu Cassirer u. Plessner siehe Krüger 2009a u. Wunsch 2014).

Was folgt aus dem bisher Gesagten für diejenige Erkenntnispraxis, die einen Zugang zur historischen Existenzweise personalen, also sich schon verstehenden Lebens sucht? Nun, sie darf diese Art und Weise von Lebewesen gerade nicht von ihrem Lebensprozess isolieren, indem man sie experimentell auf eine Verhaltensart *fixiert*, um diese dann messen zu können. Durch diese Fixierung können die Probanden gerade keinen geistigen Verhaltensspielraum zeigen, der ihnen erst aus der Vergegenwärtigung ihrer Zukunft im Unterschied zu ihrer Vergangenheit möglich werden kann. Im Falle des geschichtlichen Verstehens von Leben kann den Probanden gerade nicht die Antwort auf die Frage danach, wie sie die Welt und sich darin verstehen, abgenommen werden. Die Antwort der Befragten bleibt nicht nur für sie selbst, sondern auch die geisteswissenschaftliche Erkenntnisweise unverzichtbar, falls sich diese nicht im hermeneutischen Zirkel ihres eigenen Vorverständnisses verlaufen soll. Sie muss ihren Untersuchungsgegenstand auf gleicher Augenhöhe und in gleicher Hörweite ansprechen, d. h. auf Abstand Reziprozität ermöglichen. Ansonsten könnten sich andere und fremde Figuren der Verdoppelung überhaupt nicht zeigen und als solche angesprochen fühlen. Zu ihrer Möglichkeit, auf unsere Frage, sich zu leiblichem Verhalten zu verhalten, zu antworten, gehört, dass sie sich ihr entziehen oder ihr zuvorkommen, aus welchen hypothetisch anzunehmenden Verstehensgründen auf ihrer Seite auch immer. Nimmt man also die geisteswissenschaftliche Frageweise ernst, muss man ihre Beantwortbarkeit von der Ant-

wort des Befragten in seinen geschichtlichen Taten abhängig halten, in denen ihm das „Kriterium für die Richtigkeit“ der Wesensaussage „selbst überantwortet“ wird (191). Aber dann besteht die geisteswissenschaftliche Frageweise darin, den Fragenden und Antwortenden einen gemeinsamen Geschichtsprozess zu ermöglichen. Die Einrichtung der Erkenntnispraxis lässt sich überhaupt nicht von demjenigen Politischen trennen, das einen gemeinsamen Geschichtsprozess in der Zukunft ermöglicht. Daher verbindet sich für Plessner die geisteswissenschaftliche Frageweise nach den historisch errungenen und historisch veränderbaren Verstehensgründen der Zukunft mit dem politischen Projekt Europa.

16.3 Zukunftsermöglichung im Verzicht auf den Vorrang des eigenen Selbst: Das wertedemokratische Projekt Europa als exemplarischer Kontinent

Europa hatte 1931 nicht nur die Religionskriege hinter sich, die auch zu dem Massenexodus und Massenverkauf von Europäern in die USA geführt hatten. Es hatte mehr schlecht als recht den ersten Weltkrieg zwischen den europäischen Imperien überstanden. In dem deutschen Bürgerkrieg kündigte sich die reale Möglichkeit eines zweiten Weltkrieges an. Die europäischen Nationalstaaten folgten dem Souveränitätsideal, aber nur die Imperien unter ihnen hatten Aussicht, einen Ausnahmezustand, d. h. Carl Schmitts Kriterium für politische Souveränität, zu überstehen. Herfried Münkler hat überzeugend das in Deutschland seit Jahrzehnten missliebige Thema der Imperien erneut auf die Tagesordnung gesetzt (Münkler 2008). Man versteht dadurch auch besser, warum sich Plessners damalige Diskussion mit Schmitt, der 1931 noch kein Nazi war, nicht in der Gewinnung eines aktuellen Kompromisses um europäische Werte als den kleinsten gemeinsamen Nenner einer damaligen bürgerlichen Mitte in Deutschland erschöpft hat.³ Mit der Freund-Feind-Relation, die die Offenheit der Welt auf die Anpassung an eine bestimmte Umwelt radikal einschränkt, wurde nicht

³ Wir Nachgeborenen haben zur Kenntnis zu nehmen, dass die damalige bürgerliche Gesellschaft als Adressat in Deutschland auch in ihrer Mitte national und imperial gestimmt, also durch auch einen solchen Ton historisch ansprechbar war. Soll man jemandem, der Nationalismus und Imperialismus nicht nur von außen, sondern auch von innen her so kritisiert, dass sie europäisch überwunden werden können, sein historisches Engagement vorwerfen? Nein, weil man es im Falle Plessners von seiner systematischen Argumentation, die über die historische Situation hinausreicht, unterscheiden kann. So gehen hoffentlich auch die uns Nachgeborenen mit unseren zeitgeschichtlichen Vorurteilen um. Siehe dagegen Honneth 2002.

nur während des zweiten Weltkrieges und des Kalten Krieges, sondern wird längst erneut sowohl faktisch als auch aus Überzeugung das imperial Politische entzündet, ob einem dies gefällt oder nicht gefällt. In dieser Lage, schreibt Plessner, gehe es nicht nur die Gelehrten, sondern das ganze geistige und öffentliche Leben in Europa an, „den Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems mit der festen Überzeugung in seine Zukunftsfähigkeit zu verbinden“ (Plessner 1981d, 186).

Die Anerkennung der Pluralität von Werte- und Kategoriensystemen führe nicht in einen Relativismus, sondern in ein anderes als das je schon *eigene* Absolute. Absolutes, d. h. das der eigenen Lebensführung Unbedingte, ist nicht Eigenes. Warum dürfte das Unbedingte sich von vornherein nicht der Begegnung mit dem Anderen und Fremden verdanken? Die Anerkennung der Mannigfaltigkeit führe auch nicht in den Subjektivismus, sondern in die Frage nach den Bedingungen einer Objektivität hinein, die offenem statt geschlossenem Fragen angemessen ist:

In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte als einer offenen, unbegrenzten, durch keinen ‚Weltgeist‘ planvoll gebundenen Mannigfaltigkeit frei. Diese Universalität des Blicks verlangt die Rücknahme der Verabsolutierung auch ihres Weltaspekts. Spät erungen, wird die geschichtliche Relativierung sich zuletzt ihrer eigenen Relativität bewusst und lernt sie, nach einer Periode historistischer Verzweigung, nunmehr ruhig als die Bedingung einer echten Objektivität begreifen. (185)

Es gehe um einen Verzicht auf die Vormachtstellung des *Eigenen*, nicht aber um den Verzicht auf das Absolute im Sinne der Offenheit für Mannigfaltigkeit. Oder wie es an anderen Stellen des Textes heißt, um den Verzicht auf die eigene *Monopolisierung* des Menschseins gegen *andere* und *fremde* Arten und Weisen, Mensch sein zu können. Dieser Verzicht sei gerade schöpferisch, da durch ihn Zukunft gewonnen werden könne, die eben nicht die Vergangenheit wiederholt. Das Europäertum seit Antike und Christentum sei wohl verstanden von jeher schöpferisch gewesen, d. h. es sei das Wagnis der geschichtlichen Veränderung eingegangen. In diesem schöpferischen Selbstverzicht käme gerade die Bejahung des Lebens, das über seine Feststellung hinausführt, zum Ausdruck. Der Zukunftsgewinn im Verzicht auf den Vorrang des bisher eigenen Selbstverständnisses wird im Sinne einer Wertedemokratie als des neuen *Weltrahmens* entworfen, der die politische Referenz von Plessners Philosophischer Anthropologie enthält: „Denn der Begriff des Menschen ist nichts anderes als das ‚Mittel‘, durch welches und in welchem jene wertedemokratische Gleichstellung aller

Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird“ (186).

Wertedemokratie heißt, die Demokratie nicht falsch als bloße Mehrheitsregel gegen Minderheiten zu missbrauchen, nachdem man alle wertgebundenen Lebensformen in atomisierte Individuen aufgelöst hat, die man dann Wahrscheinlichkeitstheoretisch antreten lassen und abzählen kann. Sie heißt auch nicht, den Austausch mit Anderen und Fremden in der *Gesellschaft* durch die je eigene *Gemeinschaft* zu ersetzen. Wertedemokratie bedeutet vielmehr die Gleichstellung aller Kulturen, auch derjenigen von Minderheiten, für die Chancen, ein personales Leben führen zu können. Diese Demokratie wird als ein Miteinander und Gegeneinander verstanden, in dem die kulturell verschiedenen Lebensformen an einem öffentlichen Wettbewerb darüber teilnehmen, welche das bessere Leben ermöglicht. Dafür muss sich aber jede kulturelle Lebensform von sich aus zeigen können, d. h. auch als das „Regulativ“ (im Kantschen Unterschied zu konstitutiv, 190) der geisteswissenschaftlichen Erkenntnisweise praktiziert werden können. Geisteswissenschaft kann also richtig verstanden die Teilnahme an der öffentlichen Beratung in der Wertedemokratie bedeuten.

In diesem politischen Projekt findet in der Historisierung der bisherigen Fixierungen des Menschseins eine Öffnung der Frage nach dem Wesen des Menschen in die Zukunft hinein statt. Das neue, von Plessner entworfene europäische Projekt besteht in der *Öffnung*, nicht in der Schließung der Frage nach dem Wesen des Menschen. Das alte Europa der Kolonialmächte nach außen und der Ideologien nach innen *schließt* diese Frage in ihrer Verkündigung des jeweiligen Endes der Geschichte.

Das gerade ist ihre [der auf das Prinzip der Unergründlichkeit verpflichteten Lebensphilosophie: HPK] letzte Freigiebigkeit, dass sie durchscheinend Horizonte aufschließt, die jenseits ihrer liegen. So bezeugt sie ihr Europäertum, das im Zurücktreten von seiner Monopolisierung der Menschlichkeit das Fremde zu seiner Selbstbestimmung nach eigener Willkür entbindet und mit ihm in einer neu errungenen Sphäre von Freiheit auf gleichem Niveau das fair play beginnt. (228)

Was Plessner aber philosophisch am stärksten attackiert, ist der gnoseologisch-ontologische Vorrang des Subjekts in der bisherigen europäischen Philosophie von Descartes bis Heidegger. „Entgegen den Absichten Descartes' ist die These vom ontisch-ontologischen Vorrang des Subjekts zum Ausgangspunkt einer Emanzipation dieser vorzüglichen Seinsregion geworden, die eine Wendung in der Art des Philosophierens hervorgerufen hat, an deren Folgen wir heute noch leiden“ (297). Durch sie sei ein Sein, nämlich das je eigene Selbstsein-Können von Individuen und Kollektiven, über Lebensprozesse bevorrechtet worden:

Selbst etwas sein bezeichnet dann im Gegensatz zum Sein des bloß Seienden nach Art physikalischer Dinge oder mathematischer Gebilde einen Vorzug, weil selbst sein und sein können, d. h. seine eigene Möglichkeit sein ‚mehr‘ ist als nur sein; und weil nach einem alten ontologischen Prinzip die Möglichkeit höher steht als die Wirklichkeit, das Kann höher (bzw. ‚tiefer‘) ‚ist‘ als das Ist, das Ist auf dem Kann basiert. (208)

Daher stünden sich als legitim eben nur abgespaltene Subjekte dabei gegenseitig im Wege, ihre Lebensprozesse in die Welt einordnen zu können. Während sie im Vordergrund unentwegt mit sich selbst beschäftigt sind, entgeht ihnen im Hintergrund die Welt, die sie im Ganzen nicht intendiert für ihr Tun und deren Folgen voraussetzen. Sie verwechseln sich mit der Welt, als dürfte, könnte, sollte, müsste diese nicht ohne sie, vor ihnen und nach ihnen existieren: Was für ein Narzissmus! Welt schrumpft gleichsam auf das Resultat des Schaffens von Menschen, betrifft nicht mehr diejenigen Voraussetzungen, Grundbedingungen und Folgen des Tuns, die nicht von Menschen geschaffen werden können, ja, nicht einmal müssten. Wer die Geschichte und vergleichende ethnologische Soziologie kenne, der wisse, wie wenig „selbstverständlich“ und wie „fremd“ anderen Kulturen und Gesellschaften ein derartiger „Rahmen“ eines „von Umwelt und Mitwelt abgedrängten und auf sich zurückgeworfenen Subjekts und korrelativ dazu einer auf Sicherung der Realität ihrer Gegenstände bedachten Erkenntnis“ (208) sei. Plessner geht es darum, „den ganzen Rahmen selbst auf das hin abzubauen, aus dem er geschichtlich entstanden ist. Dieses Medium der rahmenschaffenden Konzeptionen ist das Leben oder Dasein, wie es die Menschen führen, einerlei ob sie Wissenschaft und Erkenntnis wollen oder nicht“ (208f.). Dasjenige, was je für selbstverständlich gehalten werde und an dem das Außerordentliche erst auffalle, ändert sich im geschichtlichen Lebensprozess.

„Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit“ (Arendt 1984, 325). Arendts Diagnose von 1958 ähnelt zweifellos der von Plessner 30 Jahre früher, wenngleich ihre Begründungsweise von anderer Art ist. Der Westen, so Arendt, leide seit der Neuzeit nicht am *Selbstverlust*, der als Vorwand immer neuer Selbstermächtigungen durch die Jahrhunderte hindurch herhalten musste. Er leide stattdessen am allen Subjekten gemeinsamen *Weltverlust*, der in die „Herrschaft des Niemand“ (ebd., 57) führe. Bei aller Ähnlichkeit beider Diagnosen glaubt Arendt nicht daran, die Semantik des geschichtlichen *Lebens* hinreichend deutlich aus der biologischen und ökonomischen Besetzung aller *Lebensausdrücke* seit Darwin befreien zu können, worin Plessner aber die philosophische Aufgabe auch angesichts der neuen „Lebensmächte“ (Plessner 1982e, 99f.) sieht. Darauf komme ich im nächsten Kapitel zurück. Während Arendts *Weltverständnis* zwar über das

Selbstverständnis dadurch hinausgeht, dass *Welt* die Pluralität der Beziehungen zwischen Personen überschreitet, bleibt *Welt* eben dadurch auch von dieser Pluralität abhängig, also im Kern *Mitwelt*. Plessner entkoppelt dem gegenüber naturphilosophisch das Welt- vom Selbstverständnis, wenn er die praktischen Präsuppositionen der Lebensführung auch in ihren a-personalen und anorganischen Dimensionen rekonstruiert. Personales Leben kann sich nicht vollständig aus sich selbst heraus ermöglichen, sondern bleibt auf seine Ermöglichung auch aus a-personalen Lebensformen und aus der anorganischen Natur angewiesen. Die strukturfunktionale „Autonomie“ von Organismen in ihrer Verhaltensbildung bedeute im Hinblick auf den „Stoff- und Energiekreislauf“ im „Lebenskreis“ gerade keine „Autarkie“ (Plessner 1975, 193). Plessner schrieb exemplarisch für seine Motivlage 1928 an Josef König über seine *Stufen des Organischen und der Mensch*, man befreie sich konsequent erst von der Apokalypse, wenn man *Welt nicht* mehr letztlich als *ens creatum* verstehe, sondern als ein *atelos*. Erst dieses ermögliche diejenige „Ataraxie“, die „aus einer Distanz zum Ernst, zur Notwendigkeit, zum Legitimen *kein Kapital schlägt* wie der romantische Ironiker, für den – wie Hegel es dartut – das Übersteigensprinzip zum Motor wird, immer höher zu kommen“ (König/Plessner 1994, 179).

In jedem organischen Körper und seiner Umwelt stecken Milliarden Jahre der Erdgeschichte und Jahrtausende der Evolutionsgeschichte, die in keiner personal zurechenbaren Zwecklogik aufgehen. Zwischen dem personalen Selbst-Sein und dem Anderen, als nur so selbst zu sein, „klafft Leere“ (Plessner 1981d, 225), die keine Logik aus der Welt schaffe. Diese Leere, die den *hiatus irrationalis* selbst in jeder neuen physikalischen Theorie noch ermöglicht, wird heutzutage selten genug thematisiert. Christoph Menke legt in seinem außergewöhnlichen Wahrheitsverständnis der Kunst jene Grenze frei, an der das Weltverständnis aufhört, unser Selbstverständnis nur zu verlängern, vielmehr im Widerstreit mit diesem *selbstlos* wird: „Im Spiel der *Kräfte* sind wir vor- und übersubjektiv – Agenten, die keine Subjekte sind; aktiv, ohne Selbstbewusstsein; erfinderisch ohne Zweck“ (Menke 2013, 13). Daher ist auch seine Infragestellung spezifisch *subjektiver* Rechte an der *privaten* Aneignung von Mitteln, die es gestatten, notwendig *öffentliche* Lebensprozesse zu beherrschen, produktiv (Menke 2015).

Mir scheint, dass das wertedemokratische Projekt eines neuen Europas in der Globalisierung erneut aktuell geworden ist. Wir haben es in der Gegenwart erneut mit Arten und Weisen des Politischen zu tun, die das künftige Wesen des Menschen endgültig zu fixieren versuchen. Das Spektrum des Kampfs reicht vom neoliberalen *homo oeconomicus* bis zu diesem oder jenem Dschihad, während die globale ökologische Katastrophe an Fahrt gewinnt. Ich bin nicht pes-

simistisch, was Europa angeht, weil es sich ohne seine gegenwärtige Krise und seinen gerade begonnenen Kampf gar nicht als Projekt formieren kann. Es weist in der Pluralität seiner Kulturen ein auch von ihm selbst unterschätztes Potential auf. Den Europäern wird langsam deutlich, wohin sie durch Kompromisse gelangt sind und worin ihre gemeinsamen Aufgaben bestehen können, da sie in inner- und außereuropäische Konflikte zugleich involviert werden. Die Verteidigung der Unergründlichkeit personaler Lebensformen lohnt inmitten aller Mobilisierungen zur bio-politischen Feststellung des Lebens. Die imperiale Lösung des *divide et impera* von oben ergeht aus mehreren Imperien gleichzeitig, was dem Ruf der überall Betroffenen nach Gewaltenteilung von unten eine Chance gibt. Auf zur Konföderation der „Vereinigten Staaten von Europa“ (Plessner 1982e, 50)!

17 Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus – Zur Philosophie der Geschichte in Plessners Philosophischer Anthropologie

17.1 Einführung

Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie setzt uns aus dem anthropozentrischen Zirkel in der westlichen Moderne (Foucault 1974, 384f., 401f., 405f.) heraus, in der im Gefolge der Säkularisierung des Christentums bestenfalls die Menschenantlitze allgemein verbindlich bleiben. Diese Menschenantlitze zu bestimmen, wird zunehmend den biologischen Lebenswissenschaften¹ überlassen, die damit allein aber überfordert sind. Die Philosophische Anthropologie leistet die Unterbrechung des anthropozentrischen Zirkels in der westlichen Moderne auf indirektem Wege, indem sie rekonstruiert, was die Erfahrungswissenschaften selbst an lebensweltlichen Präsuppositionen für anthropologische Unterscheidungen unterstellen, und zwar als wesentlich, notwendig und allgemein unterstellen, ohne diese Voraussetzungen selbst zu thematisieren. Ohne diese präsupponierten Praktiken ließe sich jedoch auch die Forschung selbst in der Zukunft ihrer zu rekrutierenden Generationen nicht fortsetzen. Das Hauptergebnis dieser Rekonstruktionen von Präsuppositionen besteht in den Ermöglichungsstrukturen personalen Lebens durch *Welten* im Unterschied zu biosozialen und soziokulturellen *Umwelten*, um deren vielfältige Bestimmung sich die biomedizinischen und die soziokulturellen Lebenswissenschaften bemühen. Diese Auffassung von Philosophischer Anthropologie unterscheidet sich von anderen, bei aller Gemeinsamkeit mit diesen, von Max Scheler und Arnold Gehlen unter den Deutschen und von John Dewey und George Herbert Mead unter den Amerikanern (Krüger 2009a u. 2010). Plessner selbst hat seine „Philosophische Anthropologie“ entschieden von „anthropologischen Philosophien“ abgegrenzt, die glauben, auf der Grundlage einer anthropologischen Wesensbestimmung des Menschen noch philosophieren zu können (Plessner 1983d, 36–39; Plessner 1983i, 242–245).

¹ Die große Ausnahme in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft stellt Ottmar Ette (Ette 2001) dar. Er hat das Lebensthema, ganz im Sinne Plessners, nicht den Biowissenschaften überlassen, sondern Literatur als das *Wissen des Lebens vom Leben im Leben* (Ette 2012b), vor allem als das *ZusammenLebensWissen* (Ette 2012a) verstanden und dargestellt.

Diese Philosophische Anthropologie legt nicht nur auf dem Wege einer *Naturphilosophie* die Präsuppositionen der bioanthropologischen Unterscheidungen in dem sog. *vertikalen* Vergleich der humanen Lebensformen mit non-humanen Lebensformen von Tieren und Pflanzen frei. Zu ihrem Programm in Plessners Buch *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) gehört auch die *geschichtsphilosophische* Aufgabe, den sog. *horizontalen* Vergleich der soziokulturellen Lebensformen von Menschen untereinander in der Geschichte zu ermöglichen (Plessner 1975, 30–37). Für die Erfüllung dieser Aufgabe haben Plessners Bücher über *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931, hier Plessner 1981d) und über *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935, hier Plessner 1982e), das ab der zweiten Auflage *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1959) hieß, eine besondere Relevanz. Was kann man diesen beiden Büchern – über ihren historischen Anlass und Kontext hinausgehend – für die heutige Diskussion der weltgeschichtlichen Lage systematisch abgewinnen? – Auf diese Frage antworte ich in dem nun folgenden Kapitel.

Dabei setze ich als Forschungsstand für die *Verspätete Nation* Reinhart Kosellecks Artikel in seinem Buch *Zeitschichten* voraus. Koselleck hat richtig gezeigt, dass Plessner nicht nur die Deutschen am demokratischen Maßstab der Westeuropäer und US-Amerikaner kritisiert, sondern auch umgekehrt gegen die Fehlidentifikation der westlichen Moderne mit dem Nationalstaat, die unter bestimmten Bedingungen zu Imperialismen führt, argumentiert (Koselleck 2000). Plessner stellte bewusst die damals unzeitgemäße, heute aber wieder aktuelle Aufgabe, die „Vereinigten Staaten von Europa“ zu errichten, in die die deutschsprachigen Völker ihre ökumenischen und föderalen Traditionen einbringen können (Plessner 1982e, 50). Für das Buch *Macht und menschliche Natur* setze ich vor allem die Monographie von Olivia Mitscherlich *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie* (Mitscherlich 2007) voraus. Sie hat die geschichtsphilosophische Aufgabe im Hinblick auf den weltgeschichtlichen Wettbewerb verschiedener Menschentümer begründet rekonstruiert.

17.2 Die Ablösung des Westens vom Westen führt in eine globale Fraglichkeit des Menschen

Ich beginne damit, meine Lektüre-Hypothese der beiden genannten Bücher von Plessner im Ganzen vorzustellen, und erläutere sie sodann in fünf Teilschritten. Die Gesamthypothese lautet kurz gesagt wie folgt:

Die Resultate und Methoden des Westens, seine abstrakten Funktionsbildungen, sind im Hochkapitalismus vom Westen selbst ablösbar geworden. Sie können sowohl von bestimmten außerwestlichen Kulturen als auch den Folgegenerationen im Westen übernommen werden, *ohne* ihren ursprünglich westlichen Erzeugergeist mit übernehmen zu müssen. Mit dieser Ablösbarkeit ginge man am besten in einem wertedemokratischen Wettbewerb aller Kulturen um. Aber diese wünschenswerte Umgangsform ist in den alten dualistischen Strukturen nicht diejenige, die am nächsten liegt. Am nächsten liegt die dualistische Ausbildung des Politischen im Sinne der Intensivierung von Verhältnissen entweder der Freundschaft oder der Feindschaft, wie sie Carl Schmitt analysiert hat. In dieser Totalisierung von Politik wird die Verweltlichung des Christentums in die Übernahme der Rolle Gottes verkehrt. Erst im Maße des Zusammenbruchs des Totalen Krieges aus Erschöpfung seiner Ressourcen und in Verkehrung gegen seine Sieger wachsen die Chancen für den wertedemokratischen Wettbewerb aller Kulturen. Für diesen Wettbewerb legt die Philosophische Anthropologie ein Minimum an Ermöglichungsstrukturen personaler Lebensformen frei, das insbesondere in einer mitweltlich verankerten Doppelstruktur von öffentlich und privat lebenden Personen besteht. Diese brauchen geistig-kulturell das Potential dafür, mindestens innerhalb des Diesseits, also eine *immanente Transzendenz*, u-topisch bejahen zu können, sofern sie nicht an der jenseitigen Transzendenz aus bestimmten Achsenkulturen festzuhalten vermögen. Westliche und nicht-westliche Modernen (Eisenstadt) verkehren insofern den Zivilisationsprozess, als sie derartige, im mitweltlichen Zeichen der immanenten Transzendenz stehende Lebensformen zerstören, statt sie zu universalisieren.

Diese Gesamthypothese besteht aus fünf Teilschritten, deren Erläuterungen nun folgen.

17.2.1 Lebensphilosophisches Prinzip und Anthropologie als Mittel

In *Macht und menschliche Natur* (1931) geht es um das – im Sinne von Georg Misch, dem Systematisierer von Wilhelm Dilthey – lebensphilosophische Thema, wie in der Zukunft eine „wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen“ (Plessner 1981d, 186) werden könne. Dafür sei die Anthropologie, insbesondere der Wesensbegriff vom Menschen, nur das Mittel. Diese Philosophie der Geschichte müsste man also besser eine Philosophie aus der Zukunft nennen, um ihrer Ermöglichungsrichtung gerecht werden zu können.

Es geht in dieser Geschichtsphilosophie nicht um die Philosophie eines *Ursprunges*, dessen Rekonstruktion sich als Maßstab für den Verfall in der Gegenwart (M. Heidegger) oder für die Entfremdung vom Wesen des Menschen (J.-J. Rousseau, K. Marx) herausstellt. Es handelt sich auch nicht um die Philosophie eines *Telos* in der Zukunft, etwa im Sinne dieses oder jenes Fortschritts, den es anzustreben gelte (Liberalismus oder Marxismus). Plessner erteilt ebenso in beiden Büchern jeder Form von *Dezisionismus* eine Absage. Die Selbstermächtigung zu einem Aktionismus ohne Handlungsprinzipien könne soziokulturell im Ganzen gesehen nichts Künftiges verantworten, nur destruieren.

Die normlos gewordene Entscheidung hat nichts mehr über sich, sondern nur noch etwas vor sich: eine konkrete Lage, die gemeistert sein will. Und sie hat hinter sich keine allgemeinen Rückgriffsmöglichkeiten und Rechtfertigungen aus abstrakten Idealen mehr, sondern nur noch eine massive Realität: das Volk und seinen Selbsterhaltungstrieb. (Plessner 1982e, 168; siehe Bielefeldt 1994)

Schließlich gibt es bei Plessner – auch später nicht – keine Figur der Verkehrung von Vernunft in den Mythos, wie sie aus der *Dialektik der Aufklärung* (Th. Adorno/M. Horkheimer 1947) oder aus dem *Mythus des Staats* (E. Cassirer 1946) bekannt geworden ist, weil die Philosophische Anthropologie nie hat annehmen können, dass *reine* Vernunftformen die künftigen personalen Lebensformen lenken könnten. Denn der Geist ist viel umfassender als die Vernunft (siehe im vorliegenden Buch drittes Kapitel), und die Vernunft bleibt in das Verhalten zu Verhältnissen eingebettet (hier 16. Kapitel).

Statt all dieser Varianten schlägt Plessner die selbstverpflichtende Übernahme des Erkenntnisprinzips von der Unergründlichkeit des Menschen – als Wesen und im Ganzen gesehen – vor, um einen Untersuchungsprozess einleiten zu können, der an der künftigen Weltgeschichte teilnimmt (ebd.). Dieses Prinzip der Unergründlichkeit stellt – gegen den üblichen Dualismus, entweder nur empirisch-faktisch oder nur transzendental-ermöglichend verfahren zu können – eine neue Verbindung (Plessner 1981d, 160) zwischen den philosophisch ermöglichenden (apriorischen) und den faktischen (aposteriorischen) Methoden dar. So müssen die Fakta nicht mehr das apriorisch Vorweggenommene nur bestätigen, noch wird die philosophische Ermöglichungsfrage allein auf die Ermöglichung der bereits bekannten Fakten reduziert. Mit Foucault gesprochen: Plessner vermeidet so von vornherein, dass die Untersuchung nur aus transzendental-empirischen Dubletten besteht, die sich in einem anthropozentrischen Zirkel bewegen, den Plessner unter anderen Heideggers Existenzialität (als Maßstab des Menschseins) vorwirft (siehe ebd., 155–158).

Plessner *öffnet den anthropozentrischen Zirkel der westlichen Moderne ins Unergründliche.*

In dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich fasst sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage. Was er sich in diesem Verzicht versagt, wächst ihm als Kraft des Könnens wieder zu. Was er an Fülle der Möglichkeiten dadurch gewinnt, gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat. (Ebd., 188)

Durch die Selbstbindung an das Prinzip der Unergründlichkeit halte man sich frei von jeder endgültigen Fixierung des menschlichen Wesens. Es gibt so betrachtet kein Ende der Geschichte, sondern eine aus der Zukunft offen strukturierte Frage nach dem Menschen, deren Beantwortung dem Menschen „überantwortet“ (ebd., 191) bleibt. Dieser schöpferische Verzicht darauf, sein bisheriges Selbstverständnis zu verabsolutieren, sei das Beste am Europäertum, nämlich die Selbstveränderung im Medium der Zukunft zu wagen (siehe ebd., 164). Damit die offene Frage nach dem Menschen nicht abschließend beantwortet werden kann, gelte es, den Wettbewerb der verschiedenen Menschentümer zu ermöglichen, also alle Monopolstrukturen aufzubrechen.

17.2.2 Die Ablösbarkeit des Westens vom Westen im Hochkapitalismus und ihre Entstehungsgeschichte im Westen

Das Hauptargument für die Realisierbarkeit dieses Ansatzes läuft über die Annahme der Ablösbarkeit. Was ist damit gemeint? Zunächst seien die Resultate, dann aber auch die Methoden des Westens von ihrem *Erzeugergeist* im Westen ablösbar. Die Ablösbarkeit ergebe sich aus dem formal rechenhaften und funktionalen Charakter der westlichen Verfahren. In ihnen werde von konkreten personenbezogenen Zwecken und Mitteln zugunsten anonymer und allgemeiner Schemata in Mechanisierung und Automatisierung abstrahiert. Diese allgemeinen Anwendungsmöglichkeiten setzen eine Art und Weise von Theorie voraus, die sich ihrerseits nochmals von ihrem Erzeugerethos unterscheiden lasse:

Scheinbar unüberwindliche Wesensschränken zwischen dem westlichen und östlichen, dem tropischen Menschen werden rascher nivelliert, als man noch vor dreißig Jahren vermuten konnte. Diese Expansion ist nur möglich gewesen und praktisch unbegrenzt, weil die Ergebnisse der Wissenschaft in ihren *Anwendungsmöglichkeiten* aufgehen und die Handhabung der Apparate und Maschinen zwar an das Verständnis der Theorie, aber nicht an das Verständnis für das humanistische Ethos der Theorie gebunden ist. Autofahren und Autobauen ist zweierlei. Aber um ein Auto zu bauen, braucht man keine huma-

nistische Tradition in sich zu haben, braucht man weder Faust zu sein noch Faust zu verstehen. Auf der Ablösbarkeit der technischen Anwendung von der Theorie beruht der industrielle Fortschritt, auf der Neutralisierbarkeit der Theorie gegen das sie tragende Ethos, gegen die sie führenden Erkenntnisse beruht die Europäisierung der Erde. (Plessner 1982e, 38)

Bevor die Ablösbarkeit technisch handgreiflich vor Augen steht, geht ihr eine funktionale Autonomisierung von Handlungsfeldern voraus. Sie betrifft nicht nur Wissenschaft und Technik, Ökonomie und Verwaltung, sondern die Normierung aller Bereiche, bis hin zu der Norm, dass es die Funktion der Kunst sei, normlos und neue Normen generierend zu sein. Die Ablösbarkeit geht historisch auf die durchgängige Professionalisierung und Spezialisierung von Handlungsfeldern im 19. Jahrhundert zurück (ebd., 186f.), die im Rückblick wie eine Vorbereitung erscheinen.

Hinter der heutigen Ablösbarkeit westlicher Resultate und Methoden steckt also zunächst eine Erzeugergeschichte im Westen, die nicht am Anfang und nicht intendiert, sondern erst am Ende und überraschend zu der Ablösbarkeit geführt hat. In dieser Hinsicht der Entstehungsgeschichte der Ablösbarkeit vom Westen verallgemeinert Plessner nicht nur die Ergebnisse der Religionssoziologien von Max Weber sowie Ernst Troeltsch, sondern auch der Ideologietheorien von Marx, Nietzsche und der Wissenssoziologie Karl Mannheims (siehe Plessner 1985a).

Eine derartige konfessionssoziologische Betrachtung profaner Gebiete, die zur Hauptsache auf Weber und Troeltsch zurückgeht, muss mit dem Begriff der *Verweltlichung* eines ursprünglich überweltlichen Gutes arbeiten. In der gleichen Linie liegen die Begriffe des *Ersatzes* und der *Ideologie*. Für etwas, das einst die Geister in seinem Bann hielt und im Laufe der Zeit die Bannkraft verloren hat, tritt ein anderes an seine Stelle. Die Stelle im Funktionszusammenhang des Lebens bleibt, d. h. sie überdauert als Haltung einer Gläubigkeit, als Bedürfnis, als Gewohnheit des Wertens, als Vorurteil usw. den Gehalt, der sie ausfüllte. Die funktionslos gewordenen Formungen und Haltungen füllen sich mit neuem Gehalt und werden wieder funktionsfähig – nur in anderem Sinne. Diese Mechanik der Äquivalente hatten Marx und Nietzsche im Auge, wenn sie Werte und Güter als Ideologie oder als Schadenersatz entlarvten. Über die innere Wahrheit und Wahrhaftigkeit solcher Werte und Güter ist damit nichts entschieden; nur über die ihnen fälschlich zugemutete und anvertraute Zeitlosigkeit und scheinbar ewig verbürgte Echtheit im Zusammenhang des Lebens. (Plessner 1982e, 223)

Die Ablösbarkeit entsteht im Wesentlichen aus den Verweltlichungsschüben des Christentums und aus den Kämpfen zwischen den verschiedenen Christentümern als nicht beabsichtigte Folge, wie die ganze Säkularisierung nicht intendiert war. Dies wird vor allem in dem *Schicksal des deutschen Geistes* ausgeführt, nämlich als die Verlagerung der Achse geistiger Orientierung der

menschlichen Lebensführung aus dem Christentum heraus in die Verweltlichung hinein seit der Renaissance und Neuzeit, also seit Kopernikus und Kolumbus, bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, d. h. bis der Durchsetzung des Hochkapitalismus. Nicht der Industriekapitalismus der freien Konkurrenz, sondern der Hochkapitalismus setze die Ablösbarkeit global durch. Damit gehe das Zeitalter von Kopernikus und Kolumbus zu Ende. Darauf komme ich genauer unter 17.3. und 17.4. zurück.

17.2.3 Die Ablösbarkeit des Westens vom Westen für die außerwestlichen Kulturen und für die Nachwachsenden im Westen

Die Ablösbarkeit der Resultate und Methoden des Westens vom westlichen Geist hat aber nicht nur eine vergangene Entstehungsgeschichte, vor allem die Säkularisierung des Christentums und die Renaissance der Antike, hinter sich. Sie betrifft vor allem die Zukunft in einem doppelten Sinne vor uns. Ablösbarkeit vom Westen heißt, dass sich außerwestliche Kulturen zunächst die Resultate, sodann die Methoden des Westens aneignen, modifizieren, verändern können. Die Frage, wie sie das können, hängt natürlich von der Art und Weise dieser außerwestlichen Kulturen ab. Plessner gibt 1935 das Beispiel Japans:

Japan hat gezeigt, wie ein nichtchristliches Land, außerhalb jeder Beziehung zum Christentum, mit dem europäischen Fortschrittssystem fertig werden kann, ohne sich und seine Überlieferung aufzugeben. Es hat die Erfindungen und Arbeitsmethoden nach ihrer instrumentalen Bedeutung übernommen, aber keinen Versuch gemacht, das abendländische Ethos des Humanismus, der kapitalistischen Rechenhaftigkeit oder des faustischen Titanismus mitzuübernehmen. Es bedient sich des Europäismus zur Verteidigung gegen den Europäismus und lebt daneben sein überliefertes, eigentliches Leben ohne Fortschrittsideologie und Menschheitsutopien. Nur um den Preis seiner Mechanisierung und Instrumentalisierung erobert der Europäismus die Welt. Diese seine Übertragbarkeit auf nichtchristliche Kulturen wird ihm zum Schicksal. Äußerlich dadurch, dass er sich Konkurrenz auf Konkurrenz großzieht, innerlich dadurch, dass die Leistungen europäischen Geistes von ihm selbst unabhängig werden. (Plessner 1982e, 39)

Heute haben vor allem die Subkontinente China und Indien die geistig-kulturellen Ressourcen und kritischen Massen, die im 21. Jahrhundert Weltgeschichte machen können.

Die Ablösbarkeit der Resultate und Methoden vom Westen betrifft aber auch den Westen selbst, nämlich die Folgegenerationen, die im Westen selbst nachrücken werden. Auch sie brauchen für die Verwendung der Resultate und Methoden des ursprünglichen Westens keinen ursprünglich westlichen Erzeugergeist mehr, umso mehr, wenn sie erfahren, wie erfolgreich und nicht erfolgreich

ursprünglich außerwestliche Kulturen die ursprünglich westlichen Resultate und Verfahren auf Dauer verwenden, modifizieren und fortentwickeln können. Für die im Westen Nachwachsenden wird die früher motivierende „Sendung“ Europas fraglich, die Plessner in der Rückschau wie folgt zusammenfasst, damit man weiß, wovon man sich verabschiede, was also auf dem Spiele stehe:

Einer Sendung, die sich seit den Tagen der Griechen in dem Gedanken treu geblieben ist, dass das vernünftige Prinzip im Menschen eine praktische Berufung bedeutet, für deren Verständnis der Sinn des Einzelnen erst geweckt werden muss. Das Bewusstsein dieser Sendung haben das Römertum und die christliche Kirche weiter entwickelt und schließlich zu jener ökumenisch-universalen Weite emporgeführt, welche die abendländischen Völker in der Einheit einer nicht mehr volksgebundenen Zivilisation zusammenschloss. Noch in dem Glauben an den natürlichen Fortschritt, die rights of men, den Toleranzgedanken und das self-government, noch in den revolutionären Ideen von 1789, noch in den sozialistischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts für eine Organisation des ewigen Friedens lebt dieser spezifisch europäische, d. h. in seinen Ursprüngen christliche und griechische Geist. (Plessner 1982e, 37)

Je erfolgreicher die ursprünglich westlichen Resultate und Methoden sich global verteilen, umso dringender werden die Sinn- und Zweckfragen in der Verwendung dieser Resultate und Methoden überall neu gestellt. Die Ablösbarkeit des Westens vom Westen provoziert global eine Infragestellung überkommener Sinn- und Zweckordnungen. Sie fördert einerseits erbarmungslos die Verluste tradierter Lebenssinne und Lebenszwecke, andererseits aber eben auch neue Antworten auf Sinn- und Zweckfragen überall. Dieser Herausforderung sei „die wachsende Skepsis der europäischen Intelligenz gegen die spezifisch europäischen Errungenschaften der persönlichen Freiheit, des freien Wettbewerbs und des zivilisatorischen Fortschritts“ nicht gewachsen, insofern sich diese Skepsis allein „aus der modernen religiösen Ungläubigkeit und dem Verständnis für die geschichtliche Herkunft der Ideale ergibt“ (ebd., 36). Ein bloß negativer Atheismus, der mit den Monotheismen zugleich jeglichen Geist aufgibt, und ein Historizismus, der alles historisch relativiert, bis als geschichtliche Aufgabe nur noch das biologische Überleben von Lebewesen hier und jetzt, von Situation zu Situation, übrig bleibt, können den bisherigen „innerweltlichen Erlösungsglauben“ des Westens schwerlich aufwiegen, der Weltgeschichte bereits gemacht hat:

Innere Wesensgleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, durch die überpersönliche Vernunft ist das Glaubensbekenntnis des Europäertums, des Christentums so gut wie der vorchristlichen Antike. Ohne seinen Enthusiasmus hat die Erfindung der Wissenschaft, haben Technik und Industrie keinen menschlichen Sinn. Selbst in den unmenschlichsten Maschinen steckt ein Glaube an die Menschheit, ihre Bestimmung zu Herrschaft

über die hemmende Macht der Dinge, frei zu werden von den Fesseln der Natur, erlöst zu werden von dem, was ist und was man ist. Wo dieser innerweltliche Erlösungsglaube, die letzte ins Irdische gewandte Äußerung eines Glaubens an Erlösungsbedürftigkeit und übervölkische Humanität nicht eigentlich zu Hause ist, gibt es kein Verständnis für den Sinn der Selbstbefreiung des Menschen durch den Menschen. (Ebd., 37f.)

Dieser innerweltlicher Erlösungsglaube im Westen, die Selbstbefreiung des Menschen durch den Menschen, die erst in der Ablösung des Westens vom Westen als solche hervortritt, ist der Maßstab, dem sich die intellektuelle Skepsis gegen den Westen stellen können muss. Hat sie dafür eine tragfähige Alternative? Oder hält sie nur an seinen ablösbaren Herrschaftstechniken fest, um die Destruktion jeglichen Erzeugergeistes auf die Spitze zu treiben? Oder ist sie über diese Zerstörung so verzweifelt, dass sie sich defätistisch aufgibt?

17.2.4 Das Utopische im Diesseits gegen die profane Selbstvergottung des Menschen

Daraus erwächst nun aber bei Plessner ein drittes Problem in dem Gedanken der Ablösbarkeit des Westens vom Westen oder Europas von Europa. „Europa siegt, indem es entbindet“ (Plessner 1981d, 164). Es gibt nämlich eine problematische Fluchtlinie in der Säkularisierung des Westens, die womöglich auch ablösbar von ihm ist, d. h. ein globales Problem werden kann. Dafür steht die Fehlentwicklung in Deutschland, die zunächst nur als ein besonderer, historisch kontingenter Extremfall innerhalb des Westens erscheint. Worin besteht das Problem Deutschlands im größeren geschichtlichen Vergleich gesehen? Es kommt nicht nur später als bei den Westeuropäern und in den USA zur Nationalstaatsbildung. Sie ist vor allem mit keiner wettbewerbsfähigen, d. h. mit keiner *für Andere universalisierbaren Idee* von Politik verbunden (siehe Plessner 1982e, 49–54).

Die vermeintlich natürliche, vopolitische Volkszugehörigkeit der Deutschen stellt als solche politisch keine Aufgabe und grenzt andere von vornherein aus. Angelsächsisches und niederländisches Dissentertum, französische Freiheit und Gleichheit stellen demgegenüber politische Aufgaben an alle möglichen Adressaten von Menschheitsinteressen. Sie laden andere zur Teilnahme ein, sind insofern universalisierbare Ideen. Dem deutschen Nationalstaat (Bismarcks Reich) aber fehlte aus historisch begreiflichen Gründen, die hier nicht näher verfolgt werden können, das spezifisch westliche Staatsverständnis:

Der Staat als Vertrag im Sinne der Übereinkunft zwischen freien Bürgern ist spezifisch westliches Ideal. In seinem Ursprung steht die Umwertung des Menschen zum *civis*. Seine Substanz ist ein tägliches Plebiszit. Seine Grundform ist Gesellschaft als die im Bindemittel des Rechts und streng beobachteter Gewohnheiten verkehrende Einheit von Bürgern. Wer sich zu ihm bekennt, gehört zu ihm. Seine Idee verleiht ihm ewige Gegenwart. Er hat keine ‚natürlichen‘, sondern nur politische Gegner, er kann für sich werben und ist darum auf Universalität angelegt. (Ebd., 70)

Dem deutschen Nationalstaat fehlte die Institutionalisierung des westlichen Humanismus, die nach dem zweiten Weltkrieg nachgeholt worden ist. Insofern scheint sich der historisch kontingente Extremfall der Deutschen erledigt zu haben.

Aber näher betrachtet, hat auch die christliche und naturrechtliche Begründung des westlichen Frühhumanismus aus dem 17. Jh. und der Aufklärung im 18. Jh. etwas Überholtes, gemessen nämlich an den neuen Lebensmächten im Hochkapitalismus, von denen Plessner – Foucault vorwegnehmend – seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts spricht und auf die ich noch unter 17.3. ausführlich zurückkommen werde. Was in diesen Humanismusformen als das Wesen oder die Natur des Menschen proklamiert worden war, war die geschichtliche Leistung, aus einem vermeintlichen Naturzustand in eine bürgerliche Gesellschaft geschichtlich überzugehen, aber keine positivistische Beschreibung des dem Politischen Vorgegebenen. In Deutschland hatte das Kantsche Muster der Kopernikanischen Revolution nicht nur in der Philosophie Schule gemacht. Die Erfahrungswissenschaften hatten sich so von der Philosophie während des 19. Jahrhunderts für unabhängig erklärt. Die Vernunft war historisch relativiert worden. Die Geschichte wurde vom Standpunkt der Gesellschaft aus dezentriert. Darwins Evolutionstheorie stellte auch die Geschichte und Gesellschaft als höchste Urteilsinstanz in Frage. Schließlich wurde der Biologismus nochmals auf einen Rassismus reduziert und mit der natürlichen Volkszugehörigkeit der Deutschen von den Nazis kurz geschlossen zur Mobilmachung.

Was zeigte der deutsche Fall? In ihm hat sich in einer Reihe von Kultur- und Weltanschauungskämpfen eine fortschreitende Zerstörung aller gesamtgesellschaftlich und gesamtkulturell verbindlichen Autoritäten durchgesetzt (Plessner 1982e, 9.–12. Kap.). Es gab keine gemeinsamen, von allen Zivilbürgern geteilten Freiheiten. Jede vermeintliche Revolution (für die Anderen: Konterrevolution) schloss die Anderen aus der Gesellschaft aus. Diese Zerstörung manifestierte sich erst im Bürgerkrieg der 1920er Jahre nach innen und dann im zweiten Weltkrieg nach außen. Der Zivilisationsbruch im 20. Jahrhundert stellte die Frage, wie weit das Niveau geistig-kultureller Selbstverständnisse absinken kann, ohne in Barbarei zu enden.

Plessner stimmt 1959 Golo Mann in der Einschätzung zu, dass die Shoa, d. h. die hochtechnisch fabrikmäßige Ermordung des jüdischen Volks, geistig-kulturell gesehen einen Rückfall hinter das Christentum und Judentum, d. h. hinter die Achsenkulturen darstellt. Es wurde also nicht nur die kopernikanisch-kolumbische Zeit außer Kraft gesetzt, sondern auch das Niveau von Achsenkulturen im Sinne von Alfred Weber und Karl Jaspers (siehe Jaspers 1949). In den monotheistischen Achsenkulturen wird die Selbstbegrenzung von Menschen gegenüber der Transzendenz im Jenseits des Diesseits erlernt. Das, was man im Diesseits tun kann, ist nicht nur grundsätzlich begrenzt durch ein Jenseits, sondern dieses Jenseits wird als eine Transzendenz gedacht, mit der Menschen personal im Bunde stehen können. Ich komme darauf unter 17.4. zurück. Die Emanzipation der Machtfrage über alles in totalitären Bewegungen der kollektiven Selbstermächtigung führt indessen zu einer „säkularisierten Vergottung des Menschen“ (Plessner 1981d, 150), die alles profaniert statt verweltlicht. Die Verweltlichung bezieht sich so nicht auf die Gehalte des Bundes zwischen Gott und Menschen, sondern auf die Übernahme der unbegrenzten Rolle Gottes durch Menschen, die zudem die Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem zugunsten des Profanen abschaffen.

Worin besteht also das Dilemma der sich gegenseitig paralysierenden Autoritäten nicht nur in der gesamten Bevölkerung, sondern insbesondere auch in den Schichten der Intelligenz, d. h. derjenigen, die nach ihrem Hochschulabschluss Multiplikatoreneffekte zeitigen können? Einerseits erscheint die alte Selbstbegrenzung des Menschen vor Gott als hoffnungslos veraltet. Man kann sie nicht wiederbeleben, woraus Mutlosigkeit und Resignation, kurz: ein *Defätismus*, folgen. Andererseits mögen die neuen Selbstbegrenzungen des Menschen auf Erden einig versprechen. Aber sie entlarven sich alle gegenseitig als Partikularismen (Technizismus, Ökonomismus, Soziologismus, Biologismus, Rationalismus), wodurch öffentlich nichts Universelles mehr gilt. Man versinkt im *Nihilismus*. Es bleibt nur noch dasjenige, was sich hier und jetzt machen lässt. Man läuft passiv mit oder geht selber zum *Aktionismus* von Situation zu Situation über. Der *Entgötterung* kann schließlich die *Entmenschung* folgen:

Das 19. Jahrhundert hatte den Unglauben an Gott der Öffentlichkeit zum Bewusstsein gebracht, ihren Glauben an den Menschen aber noch nicht zu erschüttern vermocht. Das 20. Jahrhundert hat sogar noch diesen Glauben, den Humanismus im öffentlichen Bewusstsein getötet und das Leben ohne jede metaphysische, geschichtliche oder natürliche Autorität und Verheißung nicht nur unausweichlich gemacht, sondern zum praktischen, ja politischen Postulat erhoben. Nur dieses Maß der Entgötterung und der Entmenschung macht es begreiflich, dass gerade hochzivilisierte Nationen zur Selbsthilfe einer künstlichen autoritären Bindung im Politischen greifen, um die elementaren Daseinsinstinkte

vor den nihilistischen und defätistischen Schlussfolgerungen der Intelligenz zu schützen. (Plessner 1982e, 114)

Wenn die Verweltlichung des Christentums nicht nur in Humanismusformen münden kann, sondern sich in die totalitäre Selbstvergottung des Menschen im Profanen verkehren kann, sei es durch politische Mobilmachung in einer entsprechenden Bewegung, sei es durch hochkapitalistische Lebensmächte, dann fragt sich grundsätzlich, welche Art und Weise von Welthorizonten personalen Lebensformen eine *Lebensmitte* gewähren kann. Plessner spricht in dieser Hinsicht von geistig-kulturellen Selbstverständnissen, die mindestens das Diesseits in sich verdoppeln gegen seine Auflösung ins allein Profane. Wenn schon nicht mehr der Glaube an eine jenseitige Transzendenz für das Diesseits allgemein verbindlich sein könne, dann bedürfe geistig-kulturelle Produktivität doch minimaler Weise eines Diesseits im Diesseits, eines „verborgenen Diesseits im Diesseits“ (ebd., 118f.), wodurch Verweltlichung und Profanierung nicht zusammen fallen müssen, selbst wenn man das Jenseits für ein „verlorenes Jenseits“ hält (ebd., 136).

Dies haben z. B. deutsche Philosophien, Musiken und Dichtungen in ihren Blütezeiten und ihren noch heute rezipierbaren Leistungen gezeigt. Die Verdoppelung des Diesseits in ein sichtbares, wahrnehmbares und unsichtbares, nicht wahrnehmbares Diesseits führt mit dem letzteren eine U-topie in die Lebensführung ein, also ein im wahrnehmbaren, sichtbaren Diesseits orientierendes Nirgendwo und Nirgendwann, aus dessen Künftigkeit heraus sich die Veränderung des Hier und Heute ermöglichen lässt. Dieses Utopische (Plessner 1975, 341–346) ist weder nihilistisch, noch besteht es für alle verbindlich auf einer nur jenseitigen Transzendenz, noch lässt es sich positivistisch auflösen. Es fungiert im Diesseits als eine *diesem Diesseits immanente Transzendenz*. Dabei handelt es sich nicht mehr um die Immanenz im Sinne der Philosophie des Bewusstseins und seiner Reflexion im Selbstbewusstsein, sondern um die „offene Immanenz“ der Lebensphilosophie von Dilthey und G. Misch:

Innerhalb ihrer Perspektive steht Lebensphilosophie außerhalb ihrer Perspektive. Ihre Immanenz ist eine offene Immanenz und nicht mit der alten geschlossenen Immanenz zu vergleichen, welche am Modell des Bewusstseins, das nur Bewusstseinsinhalte hat und fasst, orientiert war und als Prinzip [...] den Historismus und Relativismus erzeugt. (Plessner 1981d, 222f.)

Plessners Bejahung des *Utopischen im Diesseits* entspricht von der Problemstellung her in der aktuellen Diskussion der philosophischen Rahmenkonzeption, die Charles Taylor für die westliche Moderne im Unterschied zu nichtwestlichen Modernen vorgeschlagen hat (Taylor 2009). Säkularisierung bedeutet dann

nicht, das Religiöse ins Profane aufzulösen, sondern Pluralisierung des personalen Geistes in sich religiös und nicht religiös verstehende Lebensformen. Plessners Affirmation des nicht wahrnehmbaren Diesseits im wahrnehmbaren Diesseits passt in der aktuellen historischen Forschung zu dem Programm der verschiedenen Achsenkulturen und daher verschiedenen Modernen im Sinne von Shmuel Eisenstadt (Eisenstadt 2005). Man kann *Plessners Philosophische Anthropologie* so verstehen, dass sie ein *Minimum an wirklichen Ermöglichungsstrukturen von personalem Leben für die wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen unter den Bedingungen der hochkapitalistischen Ablösbarkeit des Westens vom Westen* formuliert. Darin besteht ihr *kritisches Potential*. Ohne solche Ermöglichungsstrukturen könnte der Wettbewerb nicht stattfinden. Er würde in Monopolisierungen der Globalisierung verhindert, was innere und äußere, kalte und warme Kriege befördert.

17.2.5 Die Totalisierung reiner Politik in Freund-Feind-Verhältnissen

Anthropologisch gesehen kann man von solchen realen gewalttätigen Tendenzen nicht absehen. Man muss ihnen ins Auge blicken. In *Macht und menschliche Natur* zeigt Plessner mit Carl Schmitt, wie man die komplexe Welt der Ablösbarkeit, die gerade in die Öffnung der Frage nach dem Wesen des Menschen hineinführt, politisch radikal vereinfachen kann, indem man den dualistischen Hebel der Freund-Feind-Verhältnisse einführt und die Politik so durch alle Verhältnisse hindurch totalisiert. Die totalitären Ideologien schließen die Fraglichkeit des Menschen erneut, indem sie die *Offenheit der Welt künstlich auf eine Umwelt einschränken*, welche klare Verhältnisse verspricht (siehe Plessner 1981d, 198f., 231f.). Dazu gehört nicht nur das alte politische Handwerk der Interessenmanipulation und das neue Handwerk der Mobilmachung der Massen von Aktion zu Aktion, wodurch sie normalen Lebensverhältnissen in Arbeit und Freizeit und im Privaten und Öffentlichen entwöhnt werden.

Dafür lässt sich vor allem das Potential der Unheimlichkeit in der Heimlichkeit der *conditio humana* instrumentalisieren. Da Menschen in ihrer Selbstwerdung zur Person strukturell darauf angewiesen sind, aus ihrer öffentlichen Personenrolle in ihre private und umgekehrt aus ihrer privaten in die öffentliche Personenrolle wechseln zu können, entsteht in diesen Wechseln eine Heimlichkeit vor anderen und vor sich selbst. Man verheimlicht bewusst und unbewusst in diesen Wechseln etwas, mit dem man mehr oder minder verwächst. Aber wenn einem die eigene Heimlichkeit in den Wechseln der Anderen und Fremden begegnet, kann einem womöglich unheimlich werden, insofern diesen ihre

Heimlichkeit besser gelingen könnte als einem selbst oder sie ihnen womöglich auch entgleiten könnte wie einem selbst.

Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum – wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds – das Unheimliche. Wenn die Formulierung erlaubt ist: Der Mensch sieht ‚sich‘ nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von ‚Natur‘ begrenzt und erstreckt sich (gleichsam außergeschichtlich) bis zu einer gewissen Grenze, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen. (Ebd., 193)

In dieser Umschlagsmöglichkeit von der Heimlichkeit in die Unheimlichkeit der *conditio humana* besteht ein der personalen Lebensform spezifisches Angstpotential (siehe im vorliegenden Band 6. Kapitel), das sich in der Totalisierung der Politik verwenden lässt. Das „Unheimliche ist als solches nicht das Feindliche schlechthin. Es ist nur die Möglichkeit für das Feindliche oder die Spannung“ (Plessner 1981d, 195), von der jeder Thriller lebt. Der radikal vereinfachende Dualismus von entweder Freundschaft oder Feindschaft in tendenziell allen Lebensverhältnissen befreit auf den ersten Blick von diesem Angstpotential, indem er es klar aufteilt und so kanalisiert, wodurch man jedoch – es stimulierend – ihm erst recht in den Folgen zum Opfer fallen kann.

Aber Plessner sagt auch in diesem Buch, dass die Option, das *Niveau* der menschlichen Existenz von einer offenen *Welt* auf eine – durch den Dualismus von entweder Freundschaft oder Feindschaft – geschlossene *Umwelt abzusenken*, nicht die einzige Option ist (ebd., 198f., 233).² Die Grundaussage des Buchs besteht darin, dass weder Politisches noch Philosophie noch Anthropologie den Primat über die Zukunft im offenen Ganzen der Geschichte beanspruchen können. *Alle drei Primatsetzungen, sei es zugunsten der Philosophie, der Anthropologie oder des Politischen, seien nicht entscheidbar* (ebd., 198, 218), *denn diese Setzungen antworten geschichtlich auf ein naturphilosophisch vorgängiges Gesetzt-Sein in den Bruch, das sie nicht beseitigen können*: „selbst sein ist erst Selbstsein auf dem Grunde eines Nichtselbstseins“, aus dem sich aber auch kein Primat der nun ontologischen Philosophie des Seins über das *Selbstsein* erbege,

² Ebd., S. 233 wird die Zufälligkeit der persönlichen Volkszugehörigkeit, in die man hineingeboren wird, angesprochen. Solche Zugehörigkeiten gehören zu der künstlichen Umwelt, die sich Menschen auf soziokulturelle Weise, also vermittelt, einrichten, die dann aber doch als zweite Natur unmittelbar wirken, im historischen Falle von Plessner bewirkten, dass er 1934 bis 1951 wegen seiner halbjudischen Herkunft im niederländischen Exil leben musste. Zum Verhältnis zwischen Welt, biotischer und soziokultureller Umwelt im vorliegenden Band siehe 7. Kapitel.

weil dieses *Nichtselbstsein* brüchig ist (ebd., 225): „Keines von beiden ist das Frühere. Sie setzen einander nicht mit und rufen einander nicht logisch hervor. Sie tragen einander nicht und gehen nicht ontisch auseinander hervor“ (ebd.). Der Bruch taucht auch in dem Selbst wieder als dessen Aufgabe auf: „Exzentrische Position als Durchgegebenheit in das Andere seiner Selbst im Kern des Selbst ist die offene Einheit der Verschränkung des hermeneutischen in den ontisch-ontologischen Aspekt“ (ebd., 231, zum Gesetzt-Sein in den Hiatus siehe 3. Kapitel im vorliegenden Buch).

Aber die Primatsetzungen innerhalb der Geschichte haben nicht nur Grenzen an und in derjenigen Natur des Bruches, auf den sie glauben, vollständig antworten zu können, um dann von den jähen Wendungen in der Geschichte erneut überrascht zu werden. Diese drei Primatsetzungen liegen auch untereinander als Primatsetzungen im Widerstreit (zum Widerstreit im Unterschied zum Widerspruch 21. Kapitel im vorliegenden Buch). Keine autonome Handlungssphäre in der westlichen Moderne ist dazu in der Lage, sich allein aus eigener Kraft an die Stelle des geschichtlich offenen Gesamtprozesses zu setzen. Sie setzen alle einander in ihrer wechselseitigen Reproduktion voraus. Kein Teil erübrige auf Dauer das offene Ganze oder ersetze es vollständig. Die Hegemonie eines jeden Teils hat Grenzen, wenngleich jeweils andere Grenzen für das offene Ganze der Zeitlichkeit personaler Lebensformen (Plessner 1981d, 9.–11. Kapitel).

Angesichts dieser Grenzen absolutistischer Versprechen, sei es sowohl fairer als auch realistischer, sich selbst auf das Prinzip der Unergründlichkeit der Zukunft für das Wesen des Menschen im Ganzen zu verpflichten. Die Ressourcen für die Totalisierung der Politik gehen früher oder später aus.

So als das andere seiner selbst *auch* er selbst ist der Mensch ein Ding, ein Körper, ein Seiender unter Seienden, welches auf der Erde vorkommt, eine Größe der Natur, ihren Schwerkrafts- und Fallgesetzen, ihren Wachstums- und Vererbungsgesetzen wie ein Stück Vieh unterworfen, mit Maß und Gewicht zu messen, bluthaft bedingt, dem Elend und der Herrlichkeit einer blinden Unermesslichkeit ausgeliefert. (Ebd., 225)

Dies haben im 20. Jahrhundert nicht nur erst die Deutschen und dann die Russen in ihren Niederlagen einsehen müssen, es werden auch die US-Amerikaner aus ihren Niederlagen noch lernen.

Der totale Krieg, die letzte Konsequenz der Totalisierung von Politik, gehe aus Erschöpfung der Lebensgrundlagen in der Natur zugrunde, so Plessner 1939 in dem Artikel *Über das gegenwärtige Verhältnis zwischen Krieg und Frieden*. Der historische Zusammenfall von kapitalistischer Wirtschaft, Nationalismus und Militarismus habe die Totalisierung des Krieges und damit die Aufhebung der Trennung zwischen Krieg und Frieden in eine Lage der Friedlosigkeit möglich

gemacht. Für diese Totalisierung mussten alle Potentiale, nicht zuletzt die Bevölkerung selbst, in Waffen verwandelt werden, die früher oder später verschossen sein werden. Die Umkehrmöglichkeit, aus dem totalen Krieg herauszukommen, entstehe mit der wissenschaftlich-technischen Verfügbarmachung ganzer Naturprozesse, die personales Leben grundsätzlich gefährden, d. h. mit den atomaren, biologischen und chemischen Waffen (Plessner 1981f, 253). Wenn die destruktiven Kriegsfolgen nicht einmal mehr vor den Siegern halt machen, dann bleibe strukturell und funktional der Weg in die *Emanzipation der Macht*, so sein Text von 1962, in dem Plessner – Foucault ähnlich – die Gesellschaft der Normalisierung denkt, nicht nur, aber auch und gerade in radikalen Demokratien: „Radikale Demokratie muss genau in dem Maße, in welchem sie sich zum Prinzip der Chancengleichheit für alle bekennt – ein Prinzip offener Beweglichkeit und der Auslese nach Fähigkeit und Leistung –, den Dynamismus der Macht als der Gesellschaft inhärent anerkennen“ (Plessner 1981a, 275).

Dieser *Übergang von der totalen Politisierung über den totalen Krieg zur Normalisierung in radikalen Demokratien* zeigt, dass Plessner am Primat der Naturphilosophie über die Geschichtsphilosophie in seiner Philosophischen Anthropologie festhält. Die absolute Selbstermächtigung von Menschen dazu, die Rolle Gottes zu übernehmen³, bricht an den Grenzen, etwas in der Natur machen zu können, jeweils geschichtlich zusammen. Für geschichtliche Zeiten ist die Differenz dazwischen, Geschichte machen zu können und von ihr gemacht zu werden, der generierende Modus.

Die Mächte der Normalisierung von Macht, ihrem Reflexivwerden, können verschiedenen normativen Prinzipien folgen, womit wir erneut bei dem Prinzip der Unergründlichkeit angekommen wären. Wenn es in Plessners Entwicklung eine Kontinuität gibt, dann ist es die seiner lebensphilosophischen Transformationen von Kants Agnostizismus und damit die Orientierung an der Bewahrung der Würde von im Leben gebrechlichen Personen (so in seiner Habilitationsschrift von 1920 in Plessner 1981e, 270ff.). Schon 1924 hatte Plessner auch in sozialphilosophischer Hinsicht die Ermöglichungsstrukturen personalen Lebens in der Bewahrung der „ontisch-ontologischen Zweideutigkeit“ von lebenden Personen herausgearbeitet. Es handelt sich um die Doppelstruktur des Wechsels von Personen zwischen ihren öffentlichen und privaten Rollen (Plessner 1981b, 62–68, 75, 82, 92–94). Zudem brauchen lebende Personen nicht

³ Über den Sozialdarwinismus und seine ersten eugenischen Projekte schreibt Plessner: „Die Gottheit, aufgenommen in unseren Willen, steigt von ihrem Weltenthron, und der Mensch nimmt ihre Stelle ein“ (Plessner 1981a, 271).

entweder diese Gemeinschaftsform oder jene Gesellschaftsform allein, sondern die politische Verschränkung der Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen im doppelt codierten Medium des Rechts. Diese Einsicht wird aber durch die traditionelle Auffassung des Staates als einer Wertesubstanz behindert, weshalb das Politische neu aus dem Öffentlichen heraus und prozedural, weil die Pluralität wertemäßig bejahend zu verstehen sei (ebd., 115f.). Die Produktion und Reproduktion ursprünglich westlicher Resultate und Methoden in Wissenschaft, Gesellschaft, Technik, Wirtschaft und Kultur ist nicht möglich ohne Semantiken, in denen personal gelebte *Mitwelten* von biosozialen und soziokulturellen *Umwelten* unterschieden werden können.

Nach diesem Überblick über die fünf wichtigsten Teilschritte der Gesamthypothese bleiben an Plessners Text noch zwei Themen zu explizieren, die bisher erst implizit mitliefen. Man versteht die Hypothese von der Ablösbarkeit erst richtig, wenn man Plessners Auffassung vom Geistigen, Bürgerlichen und Hochkapitalismus präzisiert. So wird erst deutlich, wie die ökonomische Dominanz und die aus ihr stammende Logik der Überbietung zu einem epochalen Problem wurden. Um diese Fragen geht es im nun folgenden dritten Abschnitt. Im vierten und letzten Abschnitt gehe ich der Frage nach, wie den sich immer neu überbietenden kopernikanischen Revolutionen zu begegnen ist, da sie drohen, in die Sackgasse einer unlebhaften Dezentrierung zu führen. Dazu erläutere ich, was Plessner unter den drei Verlagerungen der Achse menschlicher Existenz versteht, unter denen die Säkularisierung des Christentums nur eine zweite Verlagerung darstellt. So kann ein zivilisatorischer Zusammenhang zwischen den vormodernen Achsenzeiten (Jaspers) und den *multiple modernities* (Eisenstadt) der Gegenwart hergestellt werden. Damit erübrigt sich das Missverständnis, die westliche Moderne hätte sich selbst erschaffen und stelle das Ende der Geschichte dar. Plessners Vorschlag von einem Wechselspiel zwischen der Exzentrierung aus sedimentierten Lebensformen und der Rezentrierung in der Lebensführung wird als Gegenmodell verständlich.

17.3 Das Geistige, das Bürgerliche und der Hochkapitalismus

Für Plessner bedeutete „Geist“ nicht mehr ein an Hegel angelehntes Projekt, das letztlich den protestantischen Gott in einer spekulativen Logik zu begründen versuchte. Er deutete Hegels Philosophie als eine innerweltliche Heilsgeschichte, die geschichtlich noch den allgemeinen Glauben an ein Absolutes unterstellte (Plessner 1982e, 122). Plessner verstand unter *Geist* die historische Objektivation eines historischen Sozialverbands. Dadurch werden Wilhelm Diltheys

hermeneutische Vernunft und Max Webers verstehende Lehre von sozialen Typen im Geistbegriff zusammengeführt (Plessner 1981d, 6. u. 7. Kap.; Plessner 1982e, 223; Plessner 1985a). Hegelisch gesprochen geht es um soziokulturell objektivierte Geistformen, also um objektiven Geist, nicht deren individuelle Variationen (subjektiven Geist) und um Formen des absoluten Geistes nur insofern, als sie historisch die Funktion der letzten Orientierung im Ganzen ausüben. Um Fehlassoziationen mit einem apriorisch überhistorischen „Geist“ zu vermeiden, kann man heute auch neutraler von geistig-kulturellen Selbst- und Weltverständnissen sprechen.

Und was soll in dem Buch von 1935 und 1959 „bürgerlich“ schon im Titel heißen? Das Bürgerliche im modernen Sinne betraf von jeher eine Zweideutigkeit, nämlich die zwischen dem *bourgeois* und dem *citoyen*. Wie verhalten sich die privatwirtschaftliche Sphäre der Wirtschafts- und Eigentumsordnung und die öffentlich-rechtliche Sphäre der Politik zueinander, miteinander oder gegeneinander? Plessner war kein Marxist, weil er nicht an die proletarische Revolution des Kapitalismus als die Lösung allen modernen Übels glaubte und weil er auch die Übertragung des Schemas zwischen ökonomischer Basis und politisch-ideologischem Überbau auf außerkapitalistische Epochen als Spekulation ablehnte (Plessner 1982e, 23f.). Plessner hielt aber die marxistische These vom Primat der Ökonomie über die Politik für eine richtige Einschätzung der Lage, die in der hochkapitalistischen Verflechtung einer großindustriellen Massenproduktion mit wissenschaftlichen und technischen Innovationen entsteht und der pragmatischen Wahrheitsauffassung vom Erfolg entspricht (zu Marx und seinen Wirkungsgeschichten Plessner 1982e, 142ff., 156ff., 189ff., 199ff.). Im Hochkapitalismus wird die Differenz zwischen Citoyen und Bourgeois in der Tendenz aufgelöst zugunsten einer konzentrierten und kollektiv organisierten Funktion privaten Eigentums, die funktional immer vermittelt durch Stellvertreter im Management ausgeübt werden kann.

Der Hochkapitalismus am Ende des 19. Jahrhunderts entsprach nicht mehr dem Ideal des Kapitalismus der freien Konkurrenz. Weder beschränkte er sich auf einen, eben den ökonomischen Teil der Gesellschaft noch auf Wettbewerbsbedingungen, die frei sein konnten, weil die Wettbewerber in etwa gleiche Zugangschancen zum Markt hätten. Im Hochkapitalismus werden die soziokulturellen Grenzbedingungen der Wirtschaft direkt in den ökonomischen Reproduktionsprozess einbezogen, also selbst kapitalisiert, wodurch die Grenze zwischen „ökonomisch“ und „gesellschaftlich“ der Grundtendenz nach in Ökonomie aufgelöst wird. Zudem werden in ihm auf indirekte Weise, nämlich durch die Politik, deren Rechts- und Verordnungssetzungen, die gesellschaftlich außerökonomischen Reproduktionsbedingungen dem ökonomischen Innovations-

zwang untergeordnet. Insofern tendierte die Grenze zwischen „gesellschaftlich“ und „ökonomisch“ sowohl direkt als auch indirekt dazu, kapitalökonomisch aufgelöst zu werden.

Für Werner Sombart bedeutete „Hochkapitalismus“ in seinem gleichnamigen Buch von 1927, das Plessner in seinem Buch von 1935 offenbar unterstellte, den Sieg des Erwerbsprinzips über das frühkapitalistische Prinzip der Bedarfsdeckung. Im Erwerbsprinzip wurde der Profit zum Selbstzweck dadurch dynamisch verstetigt, dass es nicht mehr nur um die Deckung des Bedarfs vorhandener Märkte ging, sondern um die Schaffung neuer, möglichst globaler Märkte auf der Grundlage wissenschafts- und technologiegestützter Innovationen. Der Hochkapitalismus mündete für Sombart im 20. Jh. in einen „Spätkapitalismus“, der so konzentriert sei, dass er sozialisiert werden könne, was realiter seine Verstaatlichung bedeuten würde (Sombart 1927). Plessner überzeugte offenbar Sombarts volkssozialistische Romantik in der Redeweise vom Spätkapitalismus nicht, da sie das Problem nur auf den Nationalstaat verschob. Für Plessner entstand im Hochkapitalismus strukturell und funktional eine Folgenproblematik, die sich nicht durch eine Nationalisierung des Spätkapitalismus hinreichend lösen lässt. Vielmehr würde eine nationale Verstaatlichung den Nationalismus und damit den Imperialismus der großen Nationen stärken. Die Monopolisierung von Macht, nämlich politischer *und* ökonomischer Macht, hat so in der Tat noch zugenommen.

Plessner arbeitete den Hochkapitalismus als die entscheidende Herausforderung für das 20. Jahrhundert. heraus. Diese funktional und dynamisch gesehen „neue Verkettung von Wissenschaft, Arbeitsprozess und Wirtschaft“ führt „zu einer neuen Lebensmacht, die ihre eigene Logik gebiert, den Händen ihrer Urheber entgleitet und die menschliche Existenz von ihrer materiellen Seite her, in der man seit den ältesten Zeiten ihre ‚natürliche‘ Wurzel sah, aus dem Gleichgewicht bringt“ (Plessner 1982e, 97f.). Aus funktionalen und strukturalen Gründen führe der im Hochkapitalismus entstandene „Geist und Zwang grundsätzlicher Überbietung jedes erreichten technischen Standes zu einem Bruch mit aller bisherigen Geschichte“. Es gehe um die „Revolution der Arbeit selbst“, d. h. der bisherigen Grundlage aller Existenzsicherung, durch eine „naturwissenschaftliche Methodik“, nach der Arbeitskraft in der Auseinandersetzung mit der Natur technisch ersetzt wird (ebd., 98).

Der Mensch ziehe sich aus dieser Auseinandersetzung mit der äußeren Natur heraus und verselbständige sich ihr gegenüber, was einem „Wendepunkt der Geschichte“ (Plessner 1982e, 98) gleiche. Seine eigene oder bislang für innen gehaltene Natur werde zum Gegenstand innovativer Lebensmächte im Äusseren. Plessner verweist ausdrücklich auf die soziale Hygiene und die Medizin,

deren Verflechtung mit der chemisch-pharmazeutischen Industrie zu naturwissenschaftlich bestimmten Auffassungen von Krankheit und Heilung führe (ebd., 99f.). Für Plessner lag im Phänomen des Hochkapitalismus das Problem einer neuen Art und Weise von Lebensmächten vor, die später von Michel Foucault als Biomächte thematisiert worden sind (zum Vergleich Plessner-Foucault siehe Krüger 2009a, 1. Kap.).

Plessner fasste seine historische Ortung des Hochkapitalismus wie folgt zusammen: Einerseits komme „die Zeit des Kopernikus und des Kolumbus“ seit der Renaissance und Neuzeit zu ihrem Ende, andererseits beginne etwas tatsächlich Neues (Plessner 1982e, 98f.):

Wenn das 19. Jahrhundert sich als die Erfüllung der Verselbständigung des Menschen ansieht, so ist dies im Hinblick auf die Anfänge dieses Ethos im Beginn der Neuzeit richtig. Hier kommt eine epochale Bewegung an ihr natürliches Ende, das von den Physikern, Kosmologen, Philosophen, Künstlern, Politikern der Renaissance vorweg geahnt war. Nur ist das Ende zugleich in den Beginn eines Neuen verschwunden, das nicht mehr in der Blickrichtung von Renaissancemenschen lag. In der hochkapitalistischen Wirtschaftsethik und Denkweise bekommt die aufklärerische Orientierung des Menschen auf die natürliche Entfaltung seiner Anlagen und ihre Steigerung durch die Wissenschaft ein anderes Gesicht und einen anderen Sinn. Sie verliert den ursprünglich religiösen, schließlich den rationalistisch verwandelt religiösen Halt und wird zu einer gegen Religion und Vernunftglauben indifferenten *Method*e. [...] Mit der Erkenntnis des rein instrumentalen Charakters der modernen rationalen Methoden wächst aber auch das Bewusstsein ihrer Fragwürdigkeit. Denn dem Zuwachs an Macht entspricht kein Zuwachs an Freiheit. Er vertausendfacht den menschlichen Wirkungsgrad, versklavt aber den einzelnen an eine lebens- und freiheitsfeindliche Gesellschaftsordnung. (ebd., 99f.)

Dieser Freiheitsverlust „an den anonymen ökonomisch-industriellen Umbildungsprozess“ drücke das „persönliche Selbstgefühl“ und untergrabe die „letzten Wurzeln des Fortschritts- und Entwicklungsglaubens“, der aus den „großen Zeiten der Erklärung der Menschenrechte“ (Plessner 1982e, 99f.) herrührte. Aus der hochkapitalistischen Konzentration ökonomischer, wissenschaftlich-technischer und politischer Machtmittel gegen den freien Wettbewerb gehe eine enorme Beschleunigung in einem „System der ungehemmten Expansion“ (ebd., 186) hervor, das sich von der permanenten „Steigerung“ und „Überholung jedes Lebenszustands“ (ebd., 110) innerhalb der eigenen Lebenszeit, nicht erst kommender Generationen, nähre.

17.4 Drei Verlagerungen der Achse, um die sich die menschliche Existenz in den Epochen der Zivilisationsgeschichte dreht

Das Bild von der Achsendrehung kam aus der physikalischen Formulierung der Kopernikanischen Revolution und bezog sich daher zunächst auf die Himmelskörper und deren Achsen. Drehten sich die anderen Himmelskörper um die Erde oder drehte sie sich um die Sonne? Hat die Erde eine Eigendrehung um ihre eigene Achse und wie hängt diese mit den anderen Drehungen zusammen? Diese physikalische Diskussion hing aber von naturtheologischen und naturphilosophischen Rahmen über die Welt ab, in der sich die Himmelskörper nach bestimmten Gesetzen bewegen konnten. Isaac Newton war selbst auch Naturtheologe und wurde als Naturphilosoph rezipiert. Von woher (Position, die Perspektive erlaubt) erkennt wer (Gott, Mensch, Apparatur) welche Drehungsrichtungen in welcher Art von Koordinatensystemen für den Raum und die Zeit in der Welt? Da die physikalischen Erkenntnisse von den Standorten und Eigenbewegungen der erkennenden Menschen in der Welt abhingen, waren sie auch in eine philosophische Diskussion über die Stellung des Menschen in der Welt und sein Selbstverständnis in dieser Welt verwoben.

Durch Kants transzendentalphilosophische Rekonstruktion der kopernikanischen Revolution wurden die Ermöglichungsbedingungen physikalischer Erkenntnis in das Erkenntnissubjekt selber verlegt. Aber dieses Erkenntnissubjekt selbst war das Resultat geschichtlicher Lebensprozesse (Wilhelm Dilthey), die im interkulturellen Vergleich auch anders hätten verlaufen können. Nicht jede geistige Kultur kannte eine Welt mechanischer Kräfte, die in einem leeren Raum und in einer leeren Zeit wirken. Damit nahm die philosophische Diskussion eine Wendung des ursprünglichen Bildes von der Achsendrehung der Himmelskörper in die hermeneutischen Achsendrehungen der Welt- und Selbstverständnisse um die menschliche Existenz. Existenzielle Grenzsituationen (wie Leiden, Schuld, Zufall, Kampf, Krankheit und Tod: Jaspers 1994c, III. Kap.) führen Menschen aus den alltäglichen Selbstverständlichkeiten heraus in Fragen nach der Stellung ihres Selbst in der Generationenfolge der Welt. Die individuellen Existenzfragen weiten sich – je nach Stammes-, Stände- oder Schichtenordnung – zu kollektiven aus. In diesem Sinne nehmen die geschichtlichen Selbst- und Weltverständnisse ihren Ausgang von existenziellen Grenzerfahrungen, die das alltäglich Selbstverständliche unterbrechen. Sie drehen sich fragend aus den Grenzsituationen heraus und antwortend in diese wieder hinein, was Jaspers das Umgreifen nennt, um ein Leben führen zu können (siehe zu Jaspers im vorliegenden Buch 23. Kapitel).

Versteht man die geistigen Selbst- und Weltverständnisse als die geschichtlich vorherrschenden Antworten auf existenzielle Grenzerfahrungen, dann wird die fragliche Lebensführung von Menschen im Hinblick auf die Erfüllung in diesen Antworten geführt. Die existenziellen Fragen werden im Rahmen des geschichtlich vorherrschenden Selbst- und Weltverständnisses artikuliert und interpretiert. Die menschliche Existenz dreht sich um ihre Erfüllung in einem solchen Antwortrahmen, der die je individuellen Lebensgeschichten letztlich einordnet in die Epochen der Zivilisationsgeschichte. Es gibt dann gleichsam Achsen, so Plessners philosophisch-kopernikanisches Verständnis von Jaspers' Hypothese, um die sich die Zivilisationsgeschichte in ihren Epochen dreht, und damit auch Verlagerungen der Achsen im Wechsel der Epochen (zu den verschiedenen Terminologien der Problemstellung von Jaspers siehe Joas 2017, 304–316). Im Folgenden geht es um die drei wichtigsten Achsenverlagerungen in der uns bisher bekannten Zivilisationsgeschichte.

17.4.1 Achsenkulturen aus Achsenzeiten

Wenn man heute das weltgeschichtliche Problem der Ablösung und Übernahme westlicher Techniken durch ursprünglich außerwestliche Kulturen und Gesellschaften präzisieren möchte, dann empfiehlt sich die Orientierung an Shmuel Eisenstadts Forschungsprogramm über „Achsenkulturen“ und „multiple modernities“. Nicht jede vormoderne Soziokultur ist fähig, sich die westliche Techniken so nach ihrem eigenen geistig-kulturellen Selbst- und Weltverständnis anzueignen, dass sie als dauerhafter Konkurrent und Partner des Westens in Frage kommt. Offenbar müssen dafür die sog. „Achsenkulturen“, die aus den vormodernen Achsenzeiten im ersten Jahrtausend vor Christus und in dem ersten Jahrtausend nach Christus entstanden sind, bestimmte Bedingungen erfüllen, die man nicht nur an den abrahamitischen Weltreligionen, sondern auch dem Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus (bei Plessner 1982e, 124), der altpersischen Kultur und natürlich die griechisch- und römisch-antiken Philosophie vergleichend studieren kann.

Die voraxialen Religionen (von Robert Bellah auch die archaischen Religionen genannt) fallen im Vergleich mit den axialen Religionen beziehungsweise den axialen Kulturen (altgriechische Philosophie, Konfuzianismus) durch eine rituelle Einbettung (*embedding*) der menschlichen Akteure in die jeweilige Gesellschaft und dieser Gesellschaft in den Kosmos auf, wobei der Kosmos als die Verkörperung eines Göttlichen erlebt worden sei. Dabei bleibe diese Verkörperung von Göttlichem gegenüber dem menschlichen Heil ambivalent, das heißt

für es sowohl günstig als auch ungünstig oder gar zerstörerisch (Taylor 2011, 367–371). In den axialen, also in der Achsenzeit neu entstandenen Religionen werde diese dreifache Einbettung aufgelöst, insofern erstens aus den kollektiv repräsentativen Akteuren Individuen hervortreten, die nicht in ihrer Gemeinschaftszugehörigkeit aufgehen, zweitens Gesellschaften auftreten, die durch keine kosmische Ordnung legitimiert sind, und drittens der Kosmos nicht mit dem Göttlichen zusammenfallen muss. Diese *Entbettung* (*disembedding*) kann zu einer neuen *Einbettung* führen, insofern nämlich Individuen in Kontakt oder einen Bund mit dem Göttlichen (auch dem Nichts oder anderen Äquivalenten) treten können, das grundsätzlich dem menschlichen Heil wohl gesonnen ist, aber mehr als nur das profane menschliche Wohlergehen vom Gläubigen verlangt. Dadurch werde eine Distanz gegenüber der gegebenen sozialen und natürlichen Ordnung möglich, die nicht mehr von vornherein als legitime gelten, sondern in Konflikt mit den neuen Glaubens- und Lebensformen geraten könne. Dieses Strukturpotential der Distanz werde in den Achsenkulturen verschieden ausgeschöpft, nicht mit einem Schlage entwickelt und zudem nur in Kompromissen mit den voraxialen Religionen und weltlich gegebenen Ordnungen historisch verwirklicht (ebd., 373–376).

Gleichwohl gebe es in allen Achsenkulturen eine interpretationsbedürftige Spannung zwischen einer profanen Weltordnung und einer diese übersteigenden sakralen (oder quasi-sakralen) Ordnung, in der die strukturellen und kosmologischen Dimensionen der sozialen Ordnung voneinander entkoppelt werden. Insofern die entsprechende Achsenkultur Anhang finden und eine eigene Elite ausbilden kann, entsteht ein Entwicklungspotential. Es werde so möglich, die historisch gegebenen Strukturen nicht nur zu kompensieren, sondern auch zu kritisieren und die eigene Autonomie durch Protest und Dissens in der Generationenfolge zu erneuern. Die auf eine transzendente (zumindest die profane Ordnung übersteigende) Idee ausgerichtete Glaubensbewegung kann sich selbst so verstehen, dass sie durch ihren irdischen Glaubenseinsatz die Welt zu verändern vermag, um sich erfüllen zu können (siehe Eisenstadt 2005, 40–42, 47f., 52f.). Insofern die Ablösung und Übernahme der westlichen Moderne erfolgen, muss man die Tatsache des Plurals der Achsenkulturen als Entwicklungspotentiale auch für die Modernität anerkennen, heute im Sinne einer chinesischen und indischen Moderne. Hans Joas hat die Diskussion über die Kriterien der Achsenzeit (Transzendenz, Kritik, Reflexivität, moralischer Universalismus, Einsicht in die Symbolizität der Symbole, Ethos der Gewaltlosigkeit und Abschied vom Heldenethos) dadurch in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht, dass er von einer „Reflexivierung des Heiligen“ (Joas 2017, 351) spricht. Die reflexive Interpretation einer sakralen Praxis sei dem Selbstverständnis

nach sowohl in religiösen als auch nicht-religiösen (philosophischen) Formen möglich (ebd., 434–440).

17.4.2 Kopernikanische Wendungen und Kolumbianische Welteroberungen

Worum geht es in der zweiten Verlagerung der nunmehr christlichen Achse, die Stellung des Menschen in der Welt zu verstehen, während Renaissance und Neuzeit in die Verweltlichung? Das Christentum hat in Jesu, in der Menschwerdung Gottes, eine Vermittlungsfigur zwischen sakraler und profaner Welt vor Augen. Seine in der Transzendenz Gottes gewonnene Distanz zum Irdischen kann über diese Vermittlung im Glauben verweltlicht werden. Indessen steht und fällt das Christentum zugleich damit, die Differenz zwischen Sakralem und Profanem nicht gänzlich zu profanieren, sondern zu erneuern. Es lebt grundsätzlich in der Spannung zwischen der Erneuerung der Transzendenz gegen die profane Welt und in der Verweltlichung eben dieser Distanz. Durch den Einbau der griechischen Antike und des römischen Rechts in das christliche Selbstverständnis der Kirchenväter kommt in diese doppelte Bewegungsmöglichkeit des Glaubens eine an die Vernunft und das Naturrecht gebundene Dynamik. Momente der Platonischen Ideenlehre formieren die Gewinnung von Distanz dank Transzendenz, deren realistische Verfestigung nominalistisch unterminiert wird, wodurch aristotelische Momente Tendenzen in die Richtung der Verweltlichung formieren können.

Sowohl die axialen Gemeinsamkeiten des Christentums mit dem Judentum und dem Islam, als auch die griechisch-römische Antike im christlichen Selbstverständnis ermöglichten einen interkulturellen und interreligiösen Austausch, durch den die Dynamik der beiden innerchristlichen Glaubensrichtungen (zur Transzendierung und zur Verweltlichung) im Hoch- und Spätmittelalter entfaltet und bereichert werden konnte. Insofern kann man mit Taylor von einem grundsätzlichen Reformpotential im Christentum ausgehen, das sich auch schon vor der Reformation im engeren Sinne zeigen lässt (Taylor 2009, 113ff.) und das sich nicht nur gegen die nicht-axialen Kulturen richtete.

Im Hinblick auf den Gesamtprozess der Verweltlichung des Christentums bis ins 20. Jahrhundert hinein ist für Plessner ebenso wie für Taylor der springende Punkt, dass das christliche Heil selbst als ein Plan verstanden werden kann. Insofern in das Verständnis der Transzendenz selbst und in deren Bedeutung für das praktische Leben der Gläubigen hier und jetzt etwas Vernünftiges, zu Setzendes, zu Tuendes durch Vermittlungsfiguren und als Glaubensbewährung einwandert, kippt die Dynamik des Christentums zugunsten ihrer Verwelt-

lichung um. Man muss erst das Heil selbst als Plan verstehen können, um dann der überweltlichen Autorität des Heils als „Heilsplan“ (ebd., 379ff.) folgen zu können. So kommt eine Dynamik zugunsten der Verweltlichung zustande, aber immanent aus der tiefen Erneuerung des Glaubens an die Transzendenz Gottes heraus.

Die Folgen der Verweltlichung waren und sind nicht intendiert, wohl aber ist die Bewährung eines jeweils tieferen, innigeren Glaubens hier und jetzt intendiert. Die nicht intendierten Folgen summierten sich durch die Jahrhunderte und wurden umfänglich erst im 19. Jahrhundert offenbar: „An die Stelle der überweltlichen Autorität des göttlichen Heilsplanes war die innerweltliche Autorität der Geschichte getreten, wenn auch immer noch in bedeutsamer Einschränkung auf den Aspekt menschlicher Freiheit und Entscheidung“ (Plessner 1982e, 112). Nicht nur das Schaffen Gottes, sondern seine Vorsehung müssten zuvor praktische Aufgaben für die Gläubigen ergeben haben, in deren Erfüllung sie indirekt (Calvinismus) und direkt (Luthertum) ihren Glauben bewähren. In diesem Sinne hebt heute auch Taylor als Wendepunkte in der Verweltlichung des Christentums den providenziellen Deismus und die unpersönliche Ordnung in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert hervor (siehe Taylor 2009, II. Teil).

Plessner nennt die zweite Achsenverlagerung das Zeitalter von Kopernikus und Kolumbus, um hervorzuheben, dass es sich nicht nur um eine neue, nicht mehr kontemplative Erkenntnisweise handelte, sondern auch um ein praktisches Tun der Eroberung jener Räume und Zeiten, in die man sich hinein erkannte. Die Leistungen der Renaissance bestanden gerade nicht in einem *l'art pour l'art*, in einer Wissenschaft um der Wissenschaft willen, in einer Technik um ihrer selbst willen wie im 19. Jahrhundert.

Mit der Versetzung der Erde aus der Weltmitte unter die Wandelsterne und mit der Entdeckung von Gegenländern auf der Nachtseite des Planeten ist die mittelalterliche Kosmologie enturzelt. Den bisher gültigen Horizont übergreift eine Wirklichkeit, an deren Grenzenlosigkeit er zu einem Ausschnitt einschrumpft, dessen Grenzen vom zufälligen Standort des Betrachters abhängen. Doppelt ist das Selbstbewusstsein des Christenmenschen getroffen. Die Erde als Schauplatz des Menschen wird eine Insel unter anderen Inseln im uferlosen Ozean des Raumes und verliert ihre natürliche Auszeichnung, die sie früher als Mitte des Kosmos besaß. Der europäisch-mittelmeerische Länderbezirk, durch die Heilsgeschichte und als ursprünglicher Zentralbereich von Papst und Kaiser geweihter Boden, wird eine Region unter anderen Regionen auf der Kugeloberfläche des Planeten. (Plessner 1982e, 93)

Indessen bedeutete in der Haupttendenz des gesamten Verweltlichungsprozesses diese doppelte Entwurzelung des Christentums bis in die Aufklärung und

den Beginn des 19. Jahrhunderts hinein keinen Verlust, sondern einen Gewinn in der „Bestimmung des Menschen“, und auch keinen Verlust der Wirklichkeit, sondern eine „unverbrüchliche Ordnung der Natur“, in die man den Menschen nach „Abstammung alles Höheren vom Tiefen“ wie in eine Ständeordnung (Naturgeschichte) hineinklassifizierte, die erst im Gefolge der Französischen Revolution fraglich wurde (ebd., 94). Das Jenseits wurde nicht einfach zugunsten des Diesseits abgeschafft, sondern, so Plessners zentrale Idee, philosophisch in das *Jenseits im Diesseits* transformiert. Die Ermöglichung von Erfahrung war in der Welt, die sich aber nicht auf das sinnlich Wahrnehmbare reduzieren ließ. Das Diesseits selbst verdoppelte sich in ein wahrnehmbares und nicht wahrnehmbares, wodurch es ein *verborgenes Diesseits* (ebd., 136, 145) geben konnte, das an die Stelle des verborgenen Jenseits trat. Das Diesseits selbst differiert aus in diejenigen Dimensionen, die sinnlich wahrnehmbar und emotional erlebbar sind, und in diejenigen Dimensionen, die nicht wahrnehmbar und emotional erlebbar sind, wohl aber einen gesetzmäßigen Zusammenhang des Wirklichen und im Ganzen ergeben, der der Verstandeserkenntnis und vernünftigen Regulierung menschlicher Praktiken bedarf.

Der neoplatonisch-christliche Dualismus konnte – christlich gläubig und nicht christlich gläubig – in eine Art und Weise von Cartesianischem Dualismus überführt werden, insofern Wirklichkeit eben doch Wirklichkeit blieb. Das sinnlich-emotionale Bewusstsein hier und jetzt bleibt die Möglichkeit und die Wirklichkeit von Schein und Irrtum, nur aus neuen Gründen in neuen Praktiken. An den Dualismus in der ersten „Kopernikanische Wendung“ konnte man sich auch gewöhnen:

Wir leben nach dem Augenschein auf einer Ebene, im Mittelpunkt einer Welthalbkugel und sehen die Sonne auf- und untergehen. Die Wirklichkeit, ganz anders und verborgen, kann uns aber die Notwendigkeit des falschen Augenscheins erklären. An den Gedanken einer verborgenen diesseitigen Wirklichkeit, die dem Augenschein des unmittelbaren Bewusstseins völlig zuwiderläuft, ihn aber als notwendigen Trugaspekt begrifflich macht, haben vier Jahrhunderte Naturwissenschaft die Menschen gewöhnt. (ebd., 135)

17.4.3 Geistig-kulturelle Selbstverständnisse, die mit den unbeabsichtigten Folgen der hochkapitalistischen Ablösung des Westens vom Westen umgehen können

Die Redeweise von der dreifachen „Verlagerung der Achse“ (Plessner 1982e, 93f.), um die sich die menschliche Existenz in ihrem geistig-kulturellen Selbst- und Weltverständnis drehen könne, greift Kants Metaphorik von der Koperni-

kanischen Revolution auf, aber nicht im Sinne der einfachen Fortsetzung dieses Musters.

Kopernikanische Wendung ist keine bloße Metapher. In ihrem Zeichen steht die ganze moderne Welt. Ausgangspunkt und Sinnbild zugleich, wirkt sie fortwährend als Modell für eine radikale Revolution in welchem Gebiete immer, weil das Prinzipielle daran, die Aufklärung der wahren Verhältnisse durch Rückführung auf Fehlerquellen, die mit der eigenen Lage im Dasein unvermeidlich verbunden sind, auf Astronomie nicht beschränkt ist (Ebd., 135).

Plessner kritisiert, dass die Kopernikanische Revolution zum Modell einer permanenten Revolution in der westlichen Moderne seit dem 19. Jahrhundert geworden ist. Sie wurde zu einer Serie der Radikalität, die ihre dualistischen Hebel tatsächlich zu verwirklichen sucht. Dies führt – angesichts der Vielzahl kopernikanischer Revolutionen aus den Expertenkulturen (der Geschichte gegen die Philosophie, der Soziologie gegen die Geschichte, der Biologie gegen die Soziologie, der Psychoanalyse gegen die Biologie, der Künste gegen die Wissenschaften) – nicht nur dazu, dass sich diese Revolutionen in den Laienkulturen der Lebensführung gegenseitig paralysieren. Sie verdächtigen und entlarven sich alle gegenseitig als notwendig falsches Bewusstsein, d. h. als Ideologie, oder als Religionsersatz. Wenn gesamtgesellschaftlich nichts mehr gilt, das über die Situation hinaus den Einsatz lohnen würde, braucht man sich über die Ausbreitung des oben erwähnten Nihilismus, Defätismus und Dezisionismus nicht zu wundern.

Diese Paralyse bis zur Vakanz jeder gesamtgesellschaftlichen Autorität kommt vor allem dadurch zustande, dass das Modell der Kopernikanischen Revolution auf der Annahme beruht, man könne seinen Standpunkt in der Lebensführung tatsächlich *dezentrieren*. Aber geht dies wirklich? – Um bei dem Beispiel Kants zu bleiben: Kann man so einfach seinen Standpunkt in der *Lebensführung* wechseln vom Bewusstsein, das schon immer bei den Gegenständen ist, zu dem Selbstbewusstsein, das die Anschauungs- und Verstandesformen vernünftig begründet? Man kann so philosophieren, aber kann man so in Gesellschaft leben? Wird so die vernünftige Begründung des Selbstbewusstseins zum neuen Mittelpunkt der Lebensführung, oder heißt diese Dezentrierung, auf jede Bildung einer Lebensmitte zu verzichten? Und was bedeutet es für die Lebensführung, diese Dezentrierungen fortlaufend wiederholen zu wollen, zu sollen, zu müssen? Können wir alle, die wir die Laien unserer Lebensführung sind und bleiben, wirklich zur Avantgarde der Gesellschaftskritik, der Kritik aller Verdrängungen, der Kritik am Kapitalismus, der Kritik an der Rationalisierung etc. zugleich werden? Warum sollen wir dies tun müssen? Kann man wirklich in der praktischen Lebensführung sich vollständig dezentrieren, d. h. aus

der bisherigen Mitte der Lebensführung gänzlich heraustreten, um sie vom Standpunkt der jeweils dualistisch abgespaltenen Dezentrierung, d. h. der Vernunft, der Geschichte, der Gesellschaft, dem Unbewussten, der Evolution, der Neurobiologie etc. aus zu kritisieren?

Schon diese Fragen zeigen, dass sie vor die falsche Alternative stellen können, entweder in der betreffenden Ideologie bzw. einem entsprechenden Religionsersatz fortexistieren zu müssen oder an einer großen Revolution teilzunehmen, welche die Wurzel allen Übels radikal beseitigt. Natürlich kann man so persönlich und in Gemeinschaft leben, aber braucht sich dann nicht zu wundern, dass dem nicht alle Anderen in Gesellschaft und geistiger Kultur folgen können.

Damit sind wir in Plessners Kritik an – für soziokulturelle Lebensprozesse – Fehlalternativen des Entweder-Oder angekommen. Diese *Frage, entweder im ideologischen Religionsersatz oder in der radikalen Revolution leben zu müssen, ist bereits falsch, weil dualistisch gestellt*. Sie beruht auf der lebensweltlichen Sedimentierung des radikal revolutionären Selbstverständnisses der westlichen Moderne, das intellektuell stets mit diesen dualistischen Hebeln gearbeitet und Politik gemacht hat. Dieses *radikal revolutionäre Selbstverständnis*, das von einer dualistischen Aushebelung personaler Lebensprozesse zu seiner nächsten dualistischen Aushebelung eilt, passt bestens zu der *Logik der Expansion und Selbstüberbietung* im Hochkapitalismus. Es handelt sich um den *intellektuellen Überbau eben dieser hochkapitalistischen Funktionslogik*, die viele intellektuelle Moden verschleißt. Da muss man nicht mitlaufen. Für dieses Missverständnis personaler Freiheit zugunsten selbst ernannter Lebensführer, die einen entmündigen, finden sich immer mehr als genug Mitläufer. Ironisch schreibt Plessner:

Ein freier Mensch werden heißt also zunächst, gegen sich selber Verdacht bekommen und auf die innere Überzeugungskraft des eigenen Bewusstseins und Gewissens keinen Wert mehr legen; dann aber durch eine Verlagerung der bisherigen Achse der menschlichen Existenz, durch eine kopernikanische Wendung gleichsam, den verdächtigen, bisher gültigen Welt- und Selbstaspekt auf das nun nicht mehr verdeckte bestimmende Wesen in der eigenen Existenz zurückführen oder relativieren, d. h. als Ideologie entlarven. (Plessner 1982e, 135)

Kategorial gesprochen: Was Plessner *Exzentrierung* in eine offene Welt hinein nennt, ist keine kopernikanische *Dezentrierung*, d. h. kein dualistischer Ersatz für die Mitte der personalen Lebensführung überhaupt. Die Vernunft, die Geschichte, die Gesellschaft, die Spezies, das Unbewusste, der Mensch, die Politik etc. sind funktionale Abstraktionen in jeweils bestimmten und begrenzten Expertenkulturen der westlichen Moderne, auf die man nie ausschließlich und

vollständig die Lebensführung gründen kann. *Exzentrierung* in eine offene Welt bedeutet stets die *Aufgabe*, auch die nicht intendierten Folgen der Sedimentierung dieser Exzentrierung mitzubedenken, d. h. ihre *Rezentrierung in der Lebensführung zu verantworten*.⁴ Die von den Expertenkulturen erschlossenen Experten-Welten sind nicht die gemeinsame *Lebenswelt*, weshalb transdisziplinäre und transkulturelle Forschungsrahmen für die gemeinsamen Voraussetzung, Bedingungen und Folgen in der Lebenswelt integrativ nötig sind (siehe im vorliegenden Band fünftes Kapitel).

Eine Exzentrierung ermöglicht nicht nur neue Lebenserfahrung von einem Dritten in der Lebensführung her, sondern macht diese auch in einer „neuen Mitte“ (Plessner 1982e, 173) wirklich, indem sie sich in ihr entsprechenden soziokulturellen und biosozialen Umwelten habitualisieren kann. Die personale Lebensführung ist nicht möglich, wenn in ihr jede Art und Weise von Mittelpunktbildung ausgeschlossen wird zugunsten einer reinen Dezentrierung, als ob lebende Personen je zu radikal dualistischen Wesen der reinen Vernunft, der reinen Geschichtlichkeit, der reinen Gesellschaftlichkeit, des reinen Unbewussten, der reinen Spezies etc. werden könnten. Dies können leibgebundene Lebewesen nicht. Solange sie von solchen reinen Dezentrierungen überfordert werden, braucht man sich über die umso zentristischeren Gegenbewegungen nicht zu wundern, in denen das personale Lebensniveau an das vermeintliche Niveau von Pflanzen, Tieren, Außerirdischen, künstlichen Intelligenzen etc. anthropomorph angeglichen werden soll.

Leiblichkeit bedeutet die Rezentrierung einer exzentrisch offenen Welt in einer *Konzentrik* von Umwelt, sowohl soziokultureller als auch biosozialer Umwelten, *ohne* dass die weltliche Öffnung verloren geht. Es gilt die lebensphilosophische Aufgabe, im Mittelpunkt *auch* außerhalb desselben zu stehen zu kommen. Daher braucht man minimaler Weise eine mitweltlich geteilte Funktionsstruktur von öffentlichen und privaten Rollen, in deren Wechsel Personen werden können, woran sie der kategorische Konjunktiv ihres Utopischen bindet. Dafür benötigen sie die Möglichkeit, das Politische aus dem Öffentlichen (statt dem Ökonomischen, Biologischen, Unbewussten etc.) heraus zu entzünden, um die ihnen nötigen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen in der lebendigen Natur neu erlernen zu können. Die Ausbildung einer *mitweltlich geteilten personalen Lebensmitte* ist gerade dadurch real möglich, dass man sich

⁴ Ich habe, gegen die Verwechslung der Exzentrierung mit einer Dezentrierung, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen einer Exzentrierung und ihrer Rezentrierung in der exzentrischen Positionalität eingeführt. Siehe Krüger 1999, 65f., 78, 84, 100–102, 125, 138. Siehe auch Krüger 2009a, 1., 4. u. 5. Kap.

von neben sich her utopisch zu sehen lernt. Die in diese Richtung von der Philosophischen Anthropologie als Lebenspolitik entwickelten Kriterien lassen sich m. E. in dem heutigen Wettbewerb der *multiple modernities* fruchtbar entfalten (Krüger 2009a). Plessners philosophisch-anthropologische Begründung der Frage nach einer neuen Mitte in personalen Lebensformen lässt verständlich werden, warum das Problem der Mitte als Maß im Kampf um die richtige Ordnung mindestens seit der griechischen Antike stets von Neuem behandelt wurde (Münkler 2012).

Der zivilisatorische Zusammenhang zwischen den drei Achsenverlagerungen unterläuft die Annahme der modernen Selbstvergottung zugunsten realgeschichtlicher Prozesse, die verantwortet werden können. Plessner hat mit seiner folgenden Einschätzung aus dem Jahre 1935 über den Zweiten Weltkrieg recht behalten: „Frankreich und England, die Länder der beiden ‚glorreichen‘ Revolutionen, und die Vereinigten Staaten werden die parlamentarische Demokratie am zähesten verteidigen, weil sie mit ihrer Überlieferung und den klassischen Zeiten ihrer politischen Größe verwachsen ist“ (Plessner 1982e, 69). Ihm ging es um die Herausbildung einer

pluralistischen Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft offen miteinander konkurrierender Wertsysteme. Zu dieser unabgeschlossenen Transformation in eine Gesellschaft ohne vorgegebene Autorität, d. h. der vollendeten Aufklärung, passt die Scheu vor einer Fixierung menschlichen Wesens und seiner Bestimmung in einem nicht mehr revidierbaren Sinne. Was vom Standpunkt autoritäts- und traditionsgebundener Weltordnung und Gesellschaftsverfassung sich als Schwäche, Unentschlossenheit, Ratlosigkeit und Angst ausnimmt, erhält im Aspekt der werdenden Gesellschaftsordnung den Wert der Stärke und des Mutes zur Freiheit. (Plessner 1983m, 128)

Gerade wenn man seine eigene historische Kontingenz durchschaut hat, braucht man eine Fokussierung der personalen Lebensführung, wie sie das Prinzip von der Unergründlichkeit des Menschen in die Zukunft seiner Geschichtlichkeit hinein beinhaltet. Man muss dann nicht mehr alles Mögliche machen, nur weil es inzwischen machbar geworden ist, sondern kann auch *sein lassen*. Das Neueste ist selten das Bessere. Es gibt keinen Zwang zur permanenten Revolution.

Eine neue Verantwortung ist dem Menschen zugefallen, nachdem ihm die Durchrelativierung seiner geistigen Welt den Rekurs auf ein Absolutes wissensmäßig abgeschnitten hat: das Wirkliche gerade in seiner Relativierbarkeit als trotzdem Wirkliches sein zu lassen. Aus der durchschauten Machtstellung seiner selbst darf der Mensch eben nicht mehr wie der Idealismus vergangener Zeiten eine wie immer geartete Vormachtstellung gegenüber den an sich seienden Wirklichkeiten machen. Diese Verabsolutierung der eigenen Sphäre

zu einem bevorrechtigten Sein (unter den Titeln Bewusstsein, Ich, Seele, Geist, Vernunft usw.) und der eigenen in Antizipationen welt schöpferischen Selbstmacht zu dem einzigen in Wahrheit unbezweifelbaren Sein hat nur da einen Sinn, wo ein Absolutes, *da es noch gilt*, zu behaupten oder zu widerlegen ist. (Plessner 1981d, 163f.)

18 Kritische Anthropologie? – Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Frankfurter Kritischer Theorie

Auf einen ersten oberflächlichen Blick könnte es so scheinen, als stünde die Philosophische Anthropologie für die Hypothese eines von Natur aus unveränderlichen Wesens des Menschen und die Frankfurter Kritische Theorie für die Hypothese einer Revolution der Gesellschaft durch die Überwindung des Kapitalismus. Aber so einfach wie in diesem Gegensatz, der die wechselseitige Exklusion von Natur und künftiger Geschichte nur variiert, liegen die Dinge im Verhältnis beider philosophischer Richtungen nicht, da sich beide als dezidiert antidualistisch verstehen, ohne im Ganzen einen idealistisch oder materialistisch reduktiven Monismus zu vertreten. Für beide Richtungen ist Natur nicht allein ein unveränderlicher Determinismus, sondern auch eine Ermöglichungsstruktur geschichtlicher Veränderung, und die künftige Geschichtlichkeit gilt nicht einfach als eine idealistische Selbstbestätigung, sondern zugleich als ein materieller Prozess. Inwiefern die Wesensstruktur des Menschen als eine in sich widersprüchliche gerade geschichtliche Emanzipation ermöglicht und solche Emanzipation auf diese wesentliche, keineswegs beliebige Ermöglichungsstruktur angewiesen bleibt, ist eine lohnende Forschungsfrage, in die man durch das Verhältnis zwischen beiden philosophischen Richtungen hineingelangt. Zudem haben wir Heutige einen historischen Abstand zu den Begründern beider Richtungen, der die Freiheit zu einem systematischen Neuanfang gewährt. Auf diese Perspektive eines Neuanfangs verweist die Frage nach der Möglichkeit einer „kritischen Anthropologie“ (Herbert Schnädelbach), in der sich beide Richtungen ergänzen könnten. Auf dem Wege dorthin gilt es, einige ausgewählte problemgeschichtliche Stationen so zu durchlaufen, dass die wichtigsten systematischen Optionen aus beiden Richtungen im Verhältnis zueinander vor Augen stehen. Dabei werde ich mich auf Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Helmuth Plessner aus der Begründergeneration konzentrieren und durch die Stellungnahmen von Jürgen Habermas in der Frage nach der Komplementarität beider Richtungen ankommen.

18.1 „Kritische Theorie“ in welchem Sinne?

Es dürfte unstrittig sein, bei der Beantwortung dieser Frage auf Max Horkheimers dafür kanonischen Text über *Traditionelle und kritische Theorie* einschließ-

lich des *Nachtrags* (1937, hier 1988c u. 1988b) aus seinem Exil in New York zurückzugehen. Horkheimer lehnt „allgemeine Kriterien“ für den kritischen Charakter dieser Theorie ab (Horkheimer 1988c, 215). Gleichwohl ergebe sich ein gewisses Minimum an positiver Orientierung der Kritik. Eine gewisse Stabilität der Kritik folge zunächst aus ihrem Gegenstand der kapitalistischen Warenproduktion, die in ihrer nachliberalen Phase zu Monopolen geführt hat. Dadurch setze sich eine Verkürzung der Vernunft auf die Rationalisierung der Mittelwahl für angeblich vorgegebene Zwecke in der ganzen Gesellschaft durch, während es real um die Profitmaximierung für die „private Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel, dieses Kernstück der herrschenden Gesellschaftsordnung“ (ebd., 209f.), gehe. Gegen diese monopolkapitalistische Entwicklung, deren Machtkonzentration sich in den „Verhältnissen der autoritären Staaten“ (ebd., 210) fortsetze, wird zunächst die klassisch bürgerliche Vernunftauffassung mit Kant und Hegel in Anschlag gebracht. Diese weite, vor allem praktische Vernunftkonzeption aus den revolutionären Zeiten des bürgerlichen Aufstiegs wird jedoch im Sinne von Marx transformiert. Die Ideale der Französischen Revolution werden auch für die Lösung sozialer Antagonismen in Stellung gebracht, woraus eine Orientierung vor allem an der Solidarität statt der Konkurrenz folgt. Während „traditionelle“ Theorien in ihrer arbeitsteilig verselbstständigten Funktion einen Beitrag zur Reproduktion der gegebenen Gesellschaft leisten, nehme die „kritische“ Theorie am „Kampf“ (ebd., 171, 181, 190) um die emanzipatorische Veränderung dieser Gesellschaft teil. Sie vertritt in diesem Sinne eine „Einheit von Theorie und Praxis“ gegen „die Hypostasierung des cartesianischen Dualismus von Denken und Sein“ (ebd., 205, siehe auch 185). Gegen die „Trennungen“ (ebd., 177) arbeitsteiliger Funktionen gegeneinander, die sich so dem Ganzen „entfremden“ (ebd., 182), werden die „dialektischen“ Einordnungen der Teile ins geschichtliche Ganze (Horkheimer 1988b, 224) zur Aufgabe gemacht. Dem entspricht ein interdisziplinäres Programm zur Sozialforschung, das die relevanten Einzelwissenschaften in die kritische Theorie der Gesellschaft integriert.

Da Horkheimer die Einheit von Gegensätzen, d. h. einen Widerspruch, für im Kapitalismus real gegeben hält, zeichnet er die künftige Gesellschaft durch „Identität“ aus: „Im Denken über den Menschen klaffen Subjekt und Objekt auseinander, ihre Identität liegt in der Zukunft und nicht in der Gegenwart“ (Horkheimer 1988c, 185). Horkheimer formuliert ausdrücklich das anthropologische Problem der kritischen Theorie, wenn er zwischen der gegenwärtigen kapitalistischen Entfremdung und der künftigen Identität von Individuum und Gesellschaft im Arbeitsprozess unterscheidet:

Das kritische Denken enthält einen Begriff des Menschen, der sich selbst widerstreitet, solange diese Identität nicht hergestellt ist. Wenn von Vernunft bestimmtes Handeln zum Menschen gehört, ist die gegebene gesellschaftliche Praxis, welche das Dasein bis in die Einzelheiten formt, unmenschlich, und diese Unmenschlichkeit wirkt auf alles zurück, was sich in der Gesellschaft vollzieht. (Ebd., 183f.)

Der Widerstreit zwischen Gegenwart und Zukunft wird durch ein geschichtsphilosophisches Vor-Urteil überbrückt: Die „kritische Gesellschaftstheorie als ganze“ (ebd., 201) sei ein

einziges entfaltetes Existenzialurteil. Es besagt, grob formuliert, dass die Grundform der historisch gegebenen Warenwirtschaft, auf der die neuere Geschichte beruht, die inneren und äußeren Gegensätze der Epoche in sich schließt, in verschärfter Form stets aufs neue zeitigt und nach einer Periode des Aufstiegs, der Entfaltung menschlicher Kräfte, der Emanzipation des Individuums, nach einer ungeheuren Ausbreitung der menschlichen Macht über die Natur schließlich die weitere Entwicklung hemmt und die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt. (Ebd., siehe auch 208)

Zu der künftigen Identität passt, dass die „künftige Gesellschaft“ als die „Gemeinschaft freier Menschen“ (ebd., 191) verstanden wird.

In der Organisation und Gemeinschaft der Kämpfenden erscheint trotz aller Disziplin, die in der Notwendigkeit, sich durchzusetzen, begründet ist, etwas von der Freiheit und Spontaneität der Zukunft. Wo die Einheit von Disziplin und Spontaneität verschwunden ist, verwandelt sich die Bewegung in eine Angelegenheit ihrer eigenen Bürokratie. (Ebd., 192)

Die Frage nach der Vergesellschaftung der wichtigsten Produktionsmittel wird nicht mit ihrer Verstaatlichung verwechselt, sondern ausdrücklich an die Entfaltung „realer Demokratie und Assoziation“ (Horkheimer 1988b, 223) gebunden.

Gegenüber diesem Minimum an positiver Orientierung in der Kritik hebt Horkheimer aber den Primat des Negativen in der Kritik hervor, da sich die künftige Gesellschaft nicht wie in einem Labor der traditionell arbeitsteiligen Theorien erzeugen lasse, sondern der Krise, Bewegung und Spontaneität im geschichtlichen Kampf bedürfe. Für das Negative in der Kritik steht bei ihm wiederholt die Forderung, Ausbeutung und Klassenherrschaft aufzuheben:

Diese negative Formulierung ist, auf einen abstrakten Ausdruck gebracht, der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffs der Vernunft. In einer geschichtlichen Periode wie dieser ist die wahre Theorie nicht sosehr affirmativ als kritisch, wie auch das ihr gemäße Handeln nicht ‚produktiv‘ sein kann. (Horkheimer 1988c, 216)

18.2 „Philosophische Anthropologie“ in welchem Sinne?

Es dürfte ebenso unstrittig sein, zur Beantwortung dieser Frage auf Plessners Antrittsrede in seinem Groninger Exil über *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* aus demselben Jahre 1937 (hier 1983d) wie Horkheimers Aufsatz zu sprechen zu kommen, weil sich die Bezugnahme darauf seit Habermas (1958), Honneth und Joas (1980) und Schnädelbach (1983) zu Recht eingebürgert hat. Als philosophische Richtung (im Unterschied zur gleichnamigen philosophischen Subdisziplin) spricht die Philosophische Anthropologie erstens theoretisch den Menschen „als Menschen“ an: Dieser hermeneutische Anspruch verlässt sich weder auf eine zoologische „Spezies Homo sapiens“ noch beruht er auf der Exklusion Anderer durch die eigene Religion, Kultur oder das eigene Volk. „In der Philosophischen Anthropologie ist der Mensch als Mensch angesprochen und in diesem Zusatz eine Einschränkung auf den Bereich vorgenommen, der zwischen den Extremen größtmöglicher Vereinzelung und größtmöglicher Verallgemeinerung eine nicht genau festzulegende Mitte hält“ (Plessner 1983d, 36). Die wirkliche Mitte, in der sich die „Wesensverfassung“ zwischen Einzelem und Allgemeinem im Menschsein vollzieht, wird selbst zur theoretischen Forschungsaufgabe, statt sie für entweder eine einzige Vereinzelung (die individuell je unvertretbare Existenz) oder eine einzige Verallgemeinerung (als Spezies, Gesellschaft, Kultur, Sprache, Vernunft) des Menschseins von vornherein auszuschließen.

Zweitens bedeutet der Zusatz ‚als Mensch‘ einen praktischen Anspruch, für dessen Erfüllung ebenso wenig allgemein anerkannte Garantien gegeben werden können. Dass wir Menschen sind und sein sollen, diese Entdeckung oder diese Forderung verdanken wir einer bestimmten Geschichte, der griechischen Antike und der jüdisch-christlichen Religiosität. (Ebd., 37)

Weil wir inzwischen aus historischer Erfahrung,

durch die Kritik der Entwicklungsidee, durch die politische und ideologische Bekämpfbarkeit der *humanitas* um die Gewagtheit und Rückhaltlosigkeit des ‚Menschen‘-Gedankens wissen, müssen wir das Menschsein in der denkbar größten Fülle an Möglichkeiten, in seiner unbeherrschbaren Vieldeutigkeit und realen Gefährdetheit so zum Ansatz bringen, dass die Gewagtheit eines derartigen Begriffes als Übernahme einer besonderen Verantwortung vor der Geschichte verständlich wird. (Ebd.)

Die Philosophische Anthropologie geht diese theoretisch-praktische Aufgabe an, indem sie drei Grundsätzen im Hinblick auf eine dreifache Verbindung folgt, eine Verbindung nicht nur zur Philosophie, sondern auch zu den Einzelwissenschaften und zur geschichtlichen Situation. Erstens gelte in der Philoso-

phischen Anthropologie „die methodische Gleichwertigkeit aller Aspekte, in denen menschliches Sein und Tun sich offenbart“, darunter des physischen, psychischen, geistig-sittlichen und religiösen Aspekts, „für die sogenannte Wesenserkenntnis vom Menschen“ (Plessner 1983d, 39). Diese methodische Gleichwertigkeit richtet sich gegen alle „materialistischen, idealistischen, existentialistischen Einseitigkeiten“ (ebd.). Zweitens gehe es um die Art und Weise der Einheit dieser Aspekte und damit des Überganges zwischen ihnen. Diese Art und Weise von Einheit sei von derselben „Ursprünglichkeit, wie sie der Mensch in seinem Geschichte werdenden Dasein beweist, in dem er sie sich erringt“ (ebd.). Es handelt sich also um eine qualitative Einheit der Aspekte, die in dem phänomenologischen Sinne „ursprünglich“ ist, dass sie nicht aus der Erkenntnis anderer Sachverhalte abgeleitet werden kann. Sie ist lebensweltlich durch keine „isolierende Methode des Laboratoriums“ (ebd., 47) zur Darstellung und Messung einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse zu ersetzen. Diese qualitative Einheit ist aber auch nicht unbefragbar vorgegeben, sondern aus dem in der Geschichte werdenden Dasein errungen, also hermeneutisch zu erschließen. Ihre Veränderung kann besser oder schlechter ausfallen, was zu beurteilen eine „positive Zusammenarbeit“ mit den „Natur- und Kulturwissenschaften vom Menschen“ erfordert: Plessner gibt das Beispiel von der Erkenntnis „der Wirkungseinheit der Person zwischen Leib und Körper, Körper und Geist“ im biomedizinischen Kontext zwischen Arzt und Patient, wodurch auch die „Erkenntnistheorie und Ontologie vor neue Aufgaben“ gestellt werden (ebd., 48). Der dritte Grundsatz bezieht sich auf die geschichtliche Situation, in der die überweltlichen Autoritäten zerfallen sind und die innerweltlichen Autoritäten angesichts von Individualisierung und Pluralisierung strittig bleiben (ebd., 41 mit Verweis auf Plessner 1974). Er „bestimmt die Funktion der Philosophischen Anthropologie, die sich ihrer theoretischen Grenzen im Hinblick auf ihre praktische Verantwortung gegen die Unergründlichkeit des Menschenmöglichen bewusst ist“ (Plessner 1983d, 39; 44 mit Verweis auf Plessner 1981d). Daher können die Strukturformeln für die Erkenntnis der Wesensverfassung „keinen abschließend-theoretischen, sondern nur einen aufschließend-exponierenden Wert“ beanspruchen: In dieser Sicherung der Unergründlichkeit des Menschen komme „der Ernst der Verantwortung vor allen Möglichkeiten“ zum Ausdruck, in denen sich der Mensch „verstehen und also sein kann“ (Plessner 1983d, 39).

Nach der phänomenologischen und hermeneutischen Methode bringt Plessner auch eine bestimmte Art und Weise von Dialektik zur Sprache, die zweifellos auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* anspielt, ohne Hegels systematisch positive Fassung des Absoluten als Geist Gottes zu beanspruchen. Die moderne Skepsis gegen jede Autorität rechne mit einer Selbsttäuschung, die

durch ihre reflexive Rückführung auf ein bestimmtes Subjekt behoben werden könne, was sich von Kant über Marx und Nietzsche bis Freud oft genug wiederholt hat. Diese Skepsis sei auch gegen die „Selbstvergötterung des Menschen“ im Namen der „Fortschritte“ an „Verfügungsgewalt“ durch Wissenschaft und Technik zu richten (Plessner 1983d, 50), womit die Kritik immanent einsetzt. Aber die *Verwirklichung* dieser Skepsis überwinde sie auch, denn sie bringe Anderes zum Vorschein, als in der dualistischen Art von Skepsis an alleiniger Selbsttäuschung eines Subjekts erwartet werde. Die Verwirklichung dieser Skepsis lasse die „Grenze“ klar werden, „bis zu der sich der Mensch als Mensch in Frage stellen kann“ (ebd., 45): Ohne ihre Verwirklichung wird man „den Verdacht gegen das Recht, vom Menschen als einem besonderen und auf seinen Gattungscharakter verpflichteten Wesen zu sprechen, nicht loswerden“ (ebd.). Der durch seine „Destruktion“ führende Begriff des „Menschen“ habe „Wagnischarakter“ und erfordere den „Mut zur rückhaltlosen Skepsis als einer Methode des Menschen, sich durch Selbstentsicherung wiederzufinden“ (ebd., 46). So heißt es denn zusammenfassend: „Die im Sinne ihrer Überwindung verwirklichte Skepsis ist allein möglich als Philosophische Anthropologie“ (ebd., 41, Hervorhebung im Original).

18.3 Zu Horkheimers und Adornos Kritiken an Philosophischen Anthropologien

Es gibt zahlreiche Kritiken von Adorno und Horkheimer an naturalistisch reduktiven Anthropologien und an philosophisch pessimistischen oder optimistischen Anthropologien in der Tradition von Hobbes und Rousseau. Im Kern bedeutet ihre Kritik immer, dem oben angesprochenen Verständnis von Gesellschaftsveränderung gemäß, diese Anthropologien oder Menschenbilder – oft wird beides nicht unterschieden – als eine Verewigung kapitalistischer Verhältnisse im Namen der Natur zu demaskieren, analog zu Marx' Kritik an bürgerlicher Ideologie und Wissenschaft. Schwieriger war es bereits, die philosophischen Anthropologien Ludwig Feuerbachs und des jungen Marx in ein geschichtsphilosophisches Nacheinander von kapitalistischer und künftiger Gesellschaft zu drehen. Unter den kritisierten zeitgenössischen philosophischen Anthropologien befinden sich die verschiedenen Zugänge von Max Scheler und Arnold Gehlen. Bei aller Bewunderung Horkheimers für Scheler, dessen philosophisch souveränen Umgang mit einem großen Reichtum einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse, seine Wissenssoziologie und seine antikapitalistische Sinnordnung von Mitgefühlen, werden an Schelers philosophischer Anthropologie vor allem ihre seinsmetaphysisch-spekulative Einbindung und ihre Unterschät-

zung der Klassenspaltung zugunsten der Einheit des Menschen kritisiert (siehe Horkheimer 1987 u. 1988c). An Gehlens philosophischer Anthropologie werden von Adorno ihre positivistischen und autoritären Charakteristika kritisch herausgestellt, nicht ohne ihren zeitdiagnostischen und konservativ polemischen Charakter zu schätzen, der es ihm ermöglichte, die eigene linke Kritik in Szene zu setzen, ohne die kulturkritischen Gemeinsamkeiten thematisieren zu müssen (siehe Thies 1997).

Auffallend ist indessen, dass es keine Kritik von Horkheimer oder Adorno an namentlich Plessners Philosophischer Anthropologie gibt. Sie schweigen sich zu ihr öffentlich aus, wodurch unklar bleibt, ob sie erkannt haben, warum sie diese Philosophische Anthropologie im Unterschied zu der von Scheler und Gehlen nicht kritisieren können oder warum sie sogar dieser und jener ihrer Dimensionen folgen könnten. Offenbar setzte Habermas ab 1958 das Niveau und den Standard in der Verhältnisbestimmung beider Richtungen. Adorno und Horkheimer teilten mit Plessner die Problematik der Emigration und Remigration. Sie vertrauten einander politisch und kollegial, wovon Plessners Vertretung von Adorno 1952/53 in Frankfurt sowie ihr Briefwechsel zeugt und wofür gemeinsame Familienurlaube sprechen (siehe Wiggershaus 1986, 511–514; Monika Plessner 1995). Bekannt ist auch die wissenschaftspolitisch strategische Zusammenarbeit der Frankfurter mit Plessner in Fragen der empirischen und theoretischen Sozialforschung (siehe Dietze 2006, 370, 445f., 516; Fischer 2008, 278f., 289, 311–314), aber sie scheint weder in der einen noch in der anderen Richtung wirklich philosophische Konsequenzen gehabt zu haben. Schaut man in Horkheimers und Adornos Beiträge zu der Festschrift für Helmuth Plessner *Wesen und Wirklichkeit des Menschen* (1957), wird deutlich, dass es zu keiner philosophischen Auseinandersetzung über ihre Paradigmen gekommen ist. Adorno handelt dort von Soziologie und empirischer Forschung, Horkheimer geht auf Kant und Hegel zurück, um dann zeitdiagnostisch zum sozialhistorischen Wandel von Menschenbildern Ausführungen zu machen (siehe Adorno 1957; Horkheimer 1957 in Ziegler 1957).

Die einzige Stelle bei Adorno, die indirekt außer Schelers auch Plessners Philosophische Anthropologie meinen könnte, betrifft das in Frankfurter Kreisen berühmte Diktum Adornos gegen jegliche Anthropologie. Das Primat des Negativen über das Positive im kritischen Charakter der Kritischen Theorie hat philosophisch gesehen sicherlich Adorno am besten in *Negative Dialektik* (1966) ausgearbeitet. Durch seine Negativität zur Verteidigung des Nicht-Identischen im Singulären gegen dessen begriffliche Identifikationen wurde auch Horkheimers identitätsphilosophische Antizipation der künftigen Gesellschaft als eine Gemeinschaft (1937, hier 1988c) obsolet. Für Adorno aber bleibt diese

Negativität das Vorrecht seiner dialektischen Philosophie, während der Ausdruck „Anthropologie“ auf ideologische Menschenbilder bezogen wird. Daher reagiert Adorno besonders gereizt auf die These einer „arrivierten Anthropologie“, d. h. einer Anthropologie, die nicht in sein Begriffsschema passt, und die besagt, der Mensch sei offen, was Adorno als eine leere These abtut. „Dass nicht sich sagen lässt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie, sondern ein Veto gegen jegliche“ (Adorno 1966, 128).¹ Gerhard Gamm kommentiert diesen Satz Adornos treffend, wenn er schreibt:

Adornos Einwand, sollte er denn gegen die philosophische Anthropologie Plessners gemünzt sein, ist selbst kein besonders erhabener. Eine Dialektik, die aufs Nicht-Identische, auf die ‚Nicht-Identität des Menschen mit sich‘, abhebt, bedarf notwendig jenes Moments der ‚Unbestimmtheitsrelation des Menschen zu sich‘, von der Plessner spricht. (Gamm 2015, 151; siehe auch schon Gamm 2006)

Schaut man sich den Kontext dieses Adorno-Zitats an, ist klar, dass es sich um eine Kritik an Heideggers *Humanismusbrief* handelt. Diesem zufolge steht der Mensch in die „Offenheit des Seins“ aus und wird daher unter seiner Würde gedacht, wenn er als „Lebewesen“ thematisiert wird, obgleich man die Dürftigkeit seines Lebens ernst zu nehmen habe, aber aus der Lichtung des Seins heraus (siehe Heidegger 1967, 320, 346, 352). Gleichwohl fragt sich, warum dann Adorno Heideggers Anspruch auf eine „Fundamentalontologie“ kritisch eine „Anthropologie“ nennt. – Dies folgt für Adorno aus Heideggers eigener Behauptung, die Adorno zitiert: „Der Satz: ‚Der Mensch existiert‘ antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem ‚Wesen‘ des Menschen“ (Heidegger 1954, 70f.; zitiert in Adorno 1966, 121f.). Aber warum erweitert dann Adorno seine Kritik an Heideggers Anthropologie auf „jegliche“ Anthropologie? Hierdurch wird Schelers und Plessners These von der Weltoffenheit personalen Lebens, die Heidegger zweifellos in der offenen Lichtung des Seins übertrumpfen wollte (siehe Krüger 2001, 128–143), in die Kritik einbezogen. Heidegger und Plessner gingen beide von Schelers ekstatischer Eröffnung von Welt in geistiger Liebe aus, transformierten sie aber in entgegengesetzte Richtungen (siehe Krüger 2012, 18–23; im vorliegenden Band 23. Kapitel). In gewisser Weise kommt der späte Heidegger wieder in Schelers *seinsspekulativer* „Durchdringung“ von Lebensdrang und Negativität des Geistes (Scheler 1995, 87) an, allerdings nun auf einer Lichtung ohne Humanität, d. h. in einer Adorno zu Recht perfiden Leerheit, in der sich welthi-

¹ Schüßler versteht diese Stelle als Plessner-Kritik (Schüßler 2000, 184, vgl. insgesamt ebd., 180–186).

torisch gerade die größten Zivilisationsverbrechen ereignet hatten. Während sich aber Karl Löwith differenziert für Plessners Weg der „Überschreitung“ in die „Natur selber“ (Löwith 1957, 85)² gegen Heideggers Weg in ein leeres Sein als Maske jeder möglichen Selbstermächtigung positionierte, reagierte Adorno auf diese gesamte Problemkonstellation nicht nur spät, sondern bekenntnishaft. Umso wichtiger wäre die differenzierte Befragung des Zusammenhangs zwischen einer „negativen Anthropologie“ (Gamm mit Plessner) und einer „negativen Dialektik“ (Adorno), den in der Gegenwart Christoph Menke (2008) als ästhetische Anthropologie entwickelt.

18.4 Plessners Kritiken am Marxismus (1960 und 1963)

Sieht man umgekehrt in Plessners Beitrag *Immer noch Philosophische Anthropologie?* (hier Plessner 1983i) zu von Horkheimer herausgegebenen Festschrift für Adorno *Zeugnisse* (1963), so kommt Plessners Erläuterung seiner Frageweise nach dem Menschen der Kritischen Theorie dadurch entgegen, dass sie geschichtlich erfolgt. Er wiederholt hier in äußerst knapper Form seine Kritik am dualistischen Mainstream der modernen Philosophie, wie er sie bereits 1935 in seinem Buch *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* vorgetragen hatte, das ab 1959 unter dem Titel *Die verspätete Nation* (hier Plessner 1974) erneut publiziert worden war. Seit Descartes habe man, mit Kant gesprochen, immer wieder eine kopernikanische Revolution vom Standpunkt eines Ex-Zentrums aus versprochen. Im Ergebnis sei man aber immer wieder durch dualistische Abspaltungen von der Welt der Körper und Leiber, von der Natur im Ganzen, in einem Subjekt qua Selbst gelandet, das sich für den Konstitutionsgrund der Welt halte. So habe z. B. Dilthey „Kants kopernikanische Wendung noch einmal auf sie angewendet, ohne in die verlassene ontologische Konzeption“ von Welt zurück zu schwenken (Plessner 1983i, 242).³ Jede

² Löwith (1957), 85: „Das Überschreiten, welches den Menschen und seine Sprache vom Tier unterscheidet, könnte sich noch immer im unüberschreitbaren Umkreis der Natur vollziehen, ohne Ausgriff nach einem Jenseits des von Natur aus Seienden, so dass der Terminus *a quo* und *ad quem* des menschlichen Überschreitens ein und derselbe, die Natur selber wäre.“

³ Bereits 1935 hatte Plessner über den Ausgang des Überbietungskampfs an gegenseitigen Entlarvungen geschrieben: „Die überweltliche Heilsordnung weicht der Vernunft, diese der Geschichte, diese der Ökonomie und Gesellschaft, und ihre Stelle nimmt schließlich das Blut ein. Für die himmlische Verheißung und Erlösung gibt es die innerweltliche Verheißung und Erlösung in einer Evolution des Wissens und Könnens, und als es mit dem Glauben an den

Bewegung verspricht eine Emanzipation, indem sie die Anderen von ihrem Exzentrum aus dezentriert, das sich sodann aber nur als ein je eigener Existenzanspruch in Konkurrenz zu anderen entpuppt. „Die Relativierung des Bewusstseins auf gesellschaftliche und vitale Triebkräfte beendet eine Geschichte der Emanzipation des Menschen von der Welt, die in der Philosophie von Descartes bis zum Existentialismus aufgezeichnet ist“ (ebd., 235).

Dies ist ein hartes Urteil, das die oben erwähnte Skepsis wider die Autorität durch Rückführung auf ein Subjekt erneut aufruft, dessen geschichtliche Pluralisierung im Bürgerkrieg untergeht. Die Emanzipation eines Subjekts erweise sich als seine Emanzipation *von der Welt*, die dann geschichtlich überraschend in der Gestalt gesellschaftlicher und vitaler Triebkräfte über die Subjekte hereinbricht. Damit entsteht das Problem, wie denn diese Skepsisart in ihrer Verwirklichung überwunden werden kann, erneut. Plessners Diagnose ähnelt der von Hannah Arendt aus *The Human Condition* (1958): Das Grundproblem bestehe seit der Neuzeit nicht darin, dass wir die Entfremdung von unserem je eigenen, individuellen oder kollektiven Selbst überwinden müssten, wie gemeinhin geglaubt werde, sondern darin, dass wir keine Welt mehr teilten, die uns miteinander und gegeneinander ermöglichen könnte (siehe Arendt 1981b, 265, 325, 383, 408).

Plessner geht den dualistischen Umschlag des Emanzipationsversprechens in die Ausklammerung der Natur, d. h. der Welt der Körper und Leiber und ihrer Relationen, für alle drei Methoden seines Projektes kurz durch, für die Phänomenologie, die Hermeneutik und die Dialektik. Alle drei versprechen radikal Neues und endliche Emanzipation, landen im dualistischen Ergebnis aber in der Vergrößerung der Kluft zwischen Subjekt und Welt. So feindlich sich darunter die Richtungen des Marxismus und des Existenzialismus gegenüberstünden, weil für sie alles von dem Gegensatz zwischen kollektivem und individuellem Selbst abhängen soll, seien sie sich doch einig im Kampf gegen die Entfremdung nicht etwa von der Welt sondern von ihrer jeweiligen kollektiven oder individuellen Existenz als Maßstab für die Zukunft. Selbst von Ernst Cassirers symbolischen Formen über Heideggers sprachliches Haus des Seins bis zur *linguistic analysis* kenne man in all diesen „anthropologischen Philosophien“ (Plessner 1983i, 243) schon immer das Wesen des Menschen. Es liege für sie in der Sprache der Symbole, zwischen Sprachverklärung und Sprachverarmung, ohne Relevanz für die Phänomene der Welt, wie sie sich selber in ihr zeigen können. Immer bleibe dualistisch gedacht die Natur, d. h. die Welt der Körper

Fortschritt schließlich zu Ende ist, die vor- und untermenschliche Sicherung des Menschen im Volkstum“ (Plessner 1974, 119).

und Leiber, das Andere und Fremde, das für die Leistungen von Subjekten zu funktionieren habe, das man mithin nicht als Selbst und Welt *sein lassen könne*.⁴ Für die „Überwindung des Anthropozentrismus“ nimmt Plessners Philosophische Anthropologie gerade die dualistisch ausgeschlossene Natur, diese vom Dualismus exkludierte Welt der Körper und Leiber, in Anspruch, weil er sie phänomenologisch, hermeneutisch und dialektisch als Ermöglichungsstruktur des Geistigen inkludiert. Die Natur exzentriert sich in eine „Sphäre des Menschen“ (Plessner 1975, 288), nicht aber dieses Individuum, jene Rasse oder Klasse dezentriert sich selbst gegen alle anderen: „Wir auf der Erde kennen den Menschen nur als Hominiden. Wer aber sagt uns, dass seine Lebensgestalt die einzig mögliche für ein endliches Wesen ist, das über Einsicht und schöpferische Kraft verfügt“ (Plessner 1983i, 246f.)? Plessner erinnert in seinem Beitrag zu der Festschrift für Adorno 1963 daran, dass seine „Philosophische Anthropologie“ seit 1937 *expressis verbis* gegen „anthropologische Philosophien“ entworfen worden ist, die vermeintlich um das Wesen des Menschen bereits wissen und auf dieser Grundlage philosophieren zu können meinen (ebd., 243; siehe schon Plessner 1983d, 36). Merkwürdigerweise ist seine Gegenüberstellung zwischen „Philosophischer Anthropologie“ und „anthropologischer Philosophie“ nicht rezipiert worden, auch nicht in den Überblicksdarstellungen von Habermas (1958) über Honneth und Joas (1980) bis Schnädelbach (1983) und Fischer (2008), obgleich sie viele Missverständnisse hätte vermeiden können (siehe Krüger 2009a; Wunsch 2014).

Fragt man sich, wie das Problem der gemeinsamen Entfremdung von der Welt statt von der je eigenen individuellen oder kollektiven Existenz angegangen werden kann, begibt man sich mit Plessner zunächst auf den Weg der „Mitwelt“ (im Unterschied zur Innen- und Außenwelt; dazu Plessner 1975, 293–308), die politisch nur im „Öffentlichen“ (im Unterschied zum Privaten; dazu Plessner 1981b, 95)⁵ entstehen kann. Bereits 1960 war sein engagierter Aufsatz *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* erschienen: Wäh-

4 1931 hatte Plessner geschrieben (Plessner 1981d, 163–164): „Eine neue Verantwortung ist dem Menschen zugefallen, nachdem ihm die Durchrelativierung seiner geistigen Welt den Rekurs auf ein Absolutes wissensmäßig abgeschnitten hat: das Wirkliche gerade in seiner Relativierbarkeit als trotzdem Wirkliches sein zu lassen.“

5 In Plessner 1981b, 95 heißt es dazu: Öffentlichkeit ist „das offene System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen“. Sie sind unverbunden, weil nicht im Sinne einer familien- oder sachähnlichen Gemeinschaft verbunden. In diesem Verkehr müssen daher „künstliche Normen“ generiert werden (ebd., 96), die sich gegen asymmetrische Gewalt und Willkür erst nach dem „Prinzip der Gegenseitigkeit“ stabilisieren lassen (ebd., 101) und unter modernen Bedingungen den Funktionswert des Schutzes der Menschenwürde annehmen (ebd., 102–103).

rend der „spätbürgerliche Existentialismus“ die „Öffentlichkeit zur verflachten, uneigentlichen Weise menschlichen Daseins“ entwerte, „indem er Innerlichkeit mit Eigentlichkeit gleichsetzt“, entwerte der „proletarische Marxismus“ (Plessner 1985b, 225) die Öffentlichkeit

in ihrer heutigen Form als Ausdruck des seiner Entfremdung noch nicht Herr gewordenen Menschen. Nichts ist in unserer Lage verhängnisvoller, als den Tröstungen zu vertrauen, welche die Idee der Entfremdung verspricht. Freiheit und Eigentlichkeit im Inneren zu suchen – der Appell des Existentialismus – fördert die Verdinglichung des Menschen in der Öffentlichkeit nicht weniger als die marxistische Eschatologie, die ihn in den Wartestand versetzt, im Blick auf das Ende der Geschichte. Nur ein gegen die Verführungen des Entfremdungsgedankens gefeierter, nur ein entmythoisierter Öffentlichkeitsbegriff sichert den Spielraum der Verantwortung zur Wahrung unserer gesellschaftlichen Freiheit. (Ebd.)

Verwechsele man nicht die zweifellos elende Lage des Proletariats im 19. Jahrhundert mit der Lage nach der Durchsetzung „sozialer Bürgerrechte“, müsse man sowohl den „Prozess der Vergesellschaftung des Staates“, d. h. das „Ineinanderwachsen der früher getrennten Bereiche der Verwaltung, des Militärs, der Wirtschaft und Kultur“, als auch den über den Rechtsstaat hinausführenden „Wohlfahrtsstaat“ (ebd., 215) ernst nehmen: „Vermassung besagt eine Relation der Unschärfe in der Abgrenzung beider Bereiche [des Öffentlichen und Privaten: HPK], die mit der Durchsetzung des sozialen Bürgerrechts in Bewegung geraten sind“ (ebd., 216). In dieser Lage plädiert Plessner für eine Entfaltung der Persönlichkeit zwischen einander je privaten und doch öffentlichen Doppelgängern. „Der Abstand, den die Rolle schafft, im Leben der Familie wie in dem der Berufe, der Arbeit, der Ämter, ist der den Menschen auszeichnende Umweg zum Mitmenschen, das Mittel seiner Unmittelbarkeit“ (ebd., 223f.) Man komme zu sich, als einem privaten Selbstverhältnis, auf dem Umweg über Andere im öffentlichen Austausch mit ihnen dank einer Rolle: Nicht Tiere, nicht Engel, aber „der Mensch erscheint als Doppelgänger, nach außen in der Figur seiner Rolle und nach innen, privat, als er selbst“ (ebd., 224).

18.5 Der späte Plessner zum späten Adorno: Die Brücke einer gemeinsamen anti-dualistischen Lektüre von Kants agnostischer Absolutismus-Kritik

Plessner stimmt in seiner *Anthropologie der Sinne* (1970, hier 1980a) Adorno darin zu, dass man Musik aus dem Musizieren heraus verstehen sollte, statt sie aus den sensorischen und motorischen Verhaltensmöglichkeiten herauszulösen und in das Gefängnis eines verselbstständigten Bewusstseins sperren zu müs-

sen (Plessner 1980a, 356). Die Verzweiflung indessen, die in Adornos negativer Dialektik herrscht, teilt Plessner in seiner Besprechung dieses Buchs nicht. Plessner hing nicht der marxistischen Überzeugung an, man könne durch eine einzige Radikallösung, die Revolution, alle Probleme der modernen Gesellschaften wie durch ein „Allheilmittel“ überwinden. Seine Schrift *Grenzen der Gemeinschaft. Zur Kritik des sozialen Radikalismus* (1924, hier 1981b) enthielt eine grundsätzliche Kritik an der marxistischen Vorstellung, die kapitalistische Gesellschaft durch eine Rationalisierung nach dem Modell einer Sachgemeinschaft ersetzen zu können. Plessner hatte schon damals gegen jede Art von *Gemeinschafts*-Diktatur eine *zivilisierte*⁶ und öffentliche *Gesellschaft* unter einander Unbekannten, Anderen und Fremden stark gemacht, die einander unbekannt, anders und fremd bleiben können. Andererseits hat Plessner aber oft an marxistische Analysen, so die des „Hochkapitalismus“ (Plessner 1974, 87–89) 1935 in seinem Buch *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* angeschlossen. Er teilt auch jetzt, 1970, die Diagnose von der verwalteten Welt in West und Ost, aber ohne an ihr zu verzweifeln, weil es zu keiner revolutionären Erlösung von ihr komme: „Die Verknüpfung des Schlussstrichs unter die Hegelsche Philosophie mit dem Gedankenstrich der versäumten Revolution bildet das Scharnier der *negativen Dialektik*“ (Plessner 2001a, 266).

Lasse man Adornos marxistisches Epigonentum und seinen Mangel an systematischem Darstellungsvermögen beiseite, trete seine Stärke hervor: „Ein Philosoph muss eben auch ein Écrivain sein. Diese Gabe besaß Adorno, jedenfalls als Interpret großer Musik und Dichtung“ (Plessner 2001a, 271). Aktuell und interessant sei Adornos Versuch, durch ein „Ensemble von Modellanalysen“ der identitätsphilosophischen „Vormacht des Subjekts“ zu entkommen und der „Dignität des Körperlichen“ (ebd., 273–274) ohne dualistische Zwangsjacke nachzugehen. Adornos „Konstellierung“ der Begriffe, statt ihrer exklusiven Subsumtionshierarchie, und seine Komponierung historisch verstehender Typen (im Sinne Max Webers) werden von Plessner als Schritte in Richtung auf die geschichtliche Wirklichkeit hervorgehoben. Adornos Ausrichtung seiner Mikrologie auf die Materialität des Gehalts lasse zu Recht das Ontische nicht in seiner Ontologie aufgehen. „Alles in seiner Einzigkeit und Unwiederholbarkeit Unverwechselbare, ob sensuell oder nicht, ist das Thema der Metaphysik im

⁶ Dort (Plessner1981b, 93) verteidigte er die Zivilisation vor der angeblich höheren Kultur: „Mithin kann man sagen, gäbe es keine Zivilisation schon aus den einfachsten Zweckmäßigkeitsgründen, so müsste sie um des Spieltriebes willen erfunden werden [...]. Was aber ist der Sinn des Spieles, wenn nicht die Irrealisierung des natürlichen Menschen zur Trägerschaft irgendeiner Bedeutung, irgendeiner Rolle?“

Augenblick ihres Sturzes“ (ebd., 280). Literarisch laufe dies auf die Form des Essays hinaus, dem Franzosen und Engländer großen Respekt erwiesen, kaum aber die Deutschen (Plessner 2001e, 334).

Plessner erkennt in Adornos anti-dualistischer Kant-Lektüre eine Brücke zu seinem eigenen Projekt, weil sie sich vom positiven Absoluten der Identitätsphilosophie befreit. Die „Anerkennung der Materialität gesellschaftlicher Macht und das unbrechbare Reduit der sich selber bestimmenden Freiheit, Sinnlichkeit und Sittlichkeit“ gehören zusammen, ohne sich im Namen des „absoluten Idealismus“ selbst ermächtigen zu können: „Das ist in einer Welt, der die Prinzipien der Aufklärung selber zu Mitteln in der Ideologisierung geworden sind und deren Fanatismus sie mit ihrer Selbstvernichtung bedroht, ein dringend nötiges Gegengift“ (Plessner 2001a, 281). In seiner Diskussion von Adornos Fragment gebliebener ästhetischer Theorie hebt Plessner deren Wahrheitsorientierung hervor, erneut mit Verweis auf einen nicht dualistisch gelesenen, aber gleichwohl an seinem Agnostizismus festhaltenden Kant:

Wahrheit hat Kunst (deren Medium die Sinnenschönheit ist) als ‚Schein des Scheinlosen‘. So wird sie in einer Welt, deren Erkenntnisideal nachprüfbare Verifikation nach dem Maße von Falsifikationsmöglichkeit ist, zum Absoluten und die Ästhetik zur Zuflucht der Metaphysik. Ist nach Kantischer Doktrin dem Menschen das Ansich versperrt, ‚prägt es in den Kunstwerken, ihrem einheimischen Reich, in dem es keine Differenz zwischen dem Ansich und Für uns geben soll, Rätselfiguren‘. (Plessner 2001f, 294f.)

Adorno bleibe, besser als Hegels Idee, durch das Scheinlose dieses Scheins bei der abgebrochenen Transzendenz, d. h. auf der Schwelle der negativen Theologie stehen, was zu Samuel Beckett wohl passe. Gleichwohl hält Plessner die Schwermut in dieser ästhetischen Theorie kaum aus: „Alles Leichte muss sich rechtfertigen, alles Leuchtende hat zu seinem Grunde schwarz. Bezeichnend ist, dass der Begriff des Spiels sich nur an einer Stelle findet, in der von Schiller die Rede ist“ (Plessner 2001f, 295). Bekanntlich versteht Plessner das personale Leben wesentlich als *homo ludens*, d. h. aus dem Spielen *in* und dem Schauspielen *mit* soziokulturellen Rollen für Körperleiber von Personen. Dort entsteht die Erfahrung der Negativität nicht allein aus dem Weinen, das von der Welt abschließt, sondern vielmehr aus dem Lachen, das Welt eröffnet, und aus dem Lächeln, das eine souveräne Selbstbegrenzung affirmiert (siehe zweiten Teil im vorliegenden Buch). Plessner vermerkt direkt auch die Bedeutung Walter Benjamins für Adorno: „[D]ie Gesellschaft ist wesentlich die Substanz des Individuums. Das ist doppeldeutig, je nachdem der Nachdruck auf den einzelnen oder das Ganze fällt“ (Plessner 2001e, 335). Die „archaische Rationalität“ im Kunstwerk, die dessen Autonomie in der Erfahrung paradox werden lässt, erinnert an „die verdrängte Mimesis-Bannung des Übermächtigen durch Anver-

wandlung und Anänelung, die mit Nachahmung eines Vorgegebenen nicht zu verwechseln ist“ (Plessner 2001f, 292).

Am Ende seiner Besprechung von Adornos *Negativer Dialektik* kommt Plessner auf Horkheimers Wiederabdruck seiner alten *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (hier Horkheimer 1988a) Schelers aus dem Jahre 1935 zurück. Plessner kritisiert die noch 1970 andauernde Ignoranz gegenüber dessen Werken. Horkheimers falsche Behauptung, die moderne Philosophische Anthropologie entspringe demselben Bedürfnis wie die idealistische Philosophie, nämlich durch absolute Prinzipien das Handeln zu rechtfertigen, wird strikt von Plessner zurückgewiesen; ebenso Horkheimers Vorurteil, es ginge in der Philosophischen Anthropologie um eine biologische Grundstruktur, die die Monopole der Tierart Mensch aus sich hervorgehen lasse und eine historische Invarianz präjudiziere. Das Gegenteil sei der Fall: „Die gesuchte Struktur ermöglicht gerade die ethnologisch bekannte extreme Variabilität des Menschenmöglichen. Sie bildet sogar das Bindeglied zu einem ‚historischen Materialismus‘“, sofern er sich nicht auf überzeitliche Maßstäbe theologischer Deutungen von Geschichte berufe (Plessner 2001a, 278). Horkheimers Manöver, die Philosophische Anthropologie kritisieren zu können, ohne sie zur Kenntnis genommen zu haben, lenke von der Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Naturgeschichte und der Gesellschaftsgeschichte ab.

18.6 Habermas' Anthropologie-Artikel (1958): Die neue Forschungsstrategie der Komplementarität

Mit Habermas ergreift 1958 nicht nur ein Vertreter der neuen Generation das Wort, sondern ein Kenner beider philosophischer Richtungen, in dem sich die mögliche Rolle eines paradigmatisch Dritten ankündigt (Yos 2019). Er versteht in seinem Anthropologie-Artikel die moderne Philosophische Anthropologie, wie sie von Scheler und Plessner begründet worden war, nicht als eine Ausgliederung eines ursprünglich philosophischen Projekts aus der Philosophie in die empirischen Wissenschaften, sondern umgekehrt als eine Reaktion der Philosophie auf die empirischen Wissenschaften vom Menschen, um ihnen ihren Gegenstand und Anspruch erneut philosophisch streitig zu machen (siehe Habermas 1958, 20). Beim Wesen des Menschen handle es sich nämlich um einen Gegenstand, der nicht geradewegs wie ein „[E]twas“ zum „Gegenstand“ gemacht werden könne (ebd., 18). „Über das, wie es sich“ mit dem Menschen „verhält, erfahren wir ernsthaft nur in dem Maße, in dem wir wissen, wer er ist“ (ebd.). Unter Verweis auf Plessners hermeneutische Dimension hebt Habermas hervor, dass sich im Falle des Menschen Sein und Sinn nicht trennen lassen,

sondern in den Vermögen, auf die sich der Mensch versteht und zu denen er sich versteht, zusammenfallen. Habermas unterscheidet zwischen Schellers seinsmetaphysischer, Plessners von Metaphysik befreiender und Gehlens empirischer Anthropologie (ebd., 24, 26). Plessner löse die Philosophische Anthropologie aus der metaphysischen Klammer, indem es in ihr nicht mehr um Prinzipien oder Substanzen, sondern um Strukturen im Verhältnis des Leibes zur Umwelt gehe, seine Anthropologie sich methodisch neutral gegenüber dem Dualismus (entweder physisch oder psychisch) verhalte und die Gleichursprünglichkeit des Körperlichen und Geistigen im menschlichen Verhalten, der Sprache, der Gestaltung und der Gebärde aufzeige. Die Exzentrierung der Positionalität führe in einen wirklichen Bruch der menschlichen Natur hinein, weil sie nicht die Zentrierung der Positionalität als solche überwinden könne. Es entstehe so der menschlichen Lebensführung das Problem, zwischen Leibsein und Körperhaben ausgleichen zu müssen, weshalb der Mensch von Natur aus künstlich sei (ebd., 25).

Außer Plessners *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, hier 1975) wird auch sein Buch *Lachen und Weinen* (1941, hier 1982f) über Ausdrucksgebärden personaler Verhaltensgrenzen besprochen sowie auf seine *Ästhesiologie des Geistes in der Einheit der Sinne* (1923, hier 1980a) verwiesen. Plessners *Macht und menschliche Natur* (1931, hier 1981d) und *Das Schicksal deutschen Geistes* (1935, hier 1974), d. h. Plessners politische Anthropologie im Zeichen der geschichtsphilosophischen Unergründlichkeit des Menschen und die dazu passende geschichtsphilosophische Fallstudie zum Vergleich der deutschen mit der westeuropäischen Entwicklung fehlen. Ebenso unberücksichtigt bleibt Plessners Buch *Grenzen der Gemeinschaft. Zur Kritik des sozialen Radikalismus* (1924, hier 1981b), d. h. sein sozialphilosophischer Einsatz. Daher entsteht in Habermas' Artikel der Eindruck, dass Plessner das Problem der „Verschränkung von Umweltbindung und Weltoffenheit“ im personalen Leben nicht richtig stellen könne, wofür man daher Erich Rothackers Kulturanthropologie der sozialen Lebensstile brauche (ebd., 31).⁷ Vor allem aber entsteht der Eindruck, dass die Philosophische Anthropologie, selbst nicht die von Plessner, nicht von sich aus kritisch verfahren könne, sondern dafür das „Wechselgespräch mit einer Theo-

7 Plessner bestand auch gegen Rothacker kategorial darauf, eine biosoziale Umwelt, die nicht durch Weltoffenheit ermöglicht wird, nicht mit einer soziokulturellen Umwelt zu verwechseln, die durch Weltoffenheit ermöglicht wird, letztere aber nur fragmentarisch realisieren kann. Zudem rechnete er mit der „Möglichkeit, dass beim Menschen Umweltgebundenheit und Weltoffenheit kollidieren und nur im Verhältnis einer *nicht* zum Ausgleich zu bringenden gegenseitigen Verschränkung gelten“ (Plessner 1983k, 80, Hervorh. im Orig.). Vgl. ebenso ders. 1983e, 180–189.

rie der Gesellschaft“ benötige (Habermas 1958, 34). Der interessante Punkt besteht hier nicht nur darin, dass Habermas Plessners Philosophische Anthropologie halbiert, d. h. unter Absehung ihrer sozial- und geschichtsphilosophischen Fundierung allein ihre Naturphilosophie und Ausdruckstheorie übrig lässt (vgl. dagegen das nicht nur „vertikale“, sondern auch „horizontale“ Verfahren in Plessner 1975, 32, 36). Vielmehr entwirft Habermas dadurch eine forschungsstrategische Komplementarität, nämlich die kritische Verbindung von philosophischer Anthropologie und kritischer Theorie der Gesellschaft, die er historisch unter Verweis auf Marx und aktuell auf Horkheimer, Adorno und Herbert Marcuse für möglich hält. Empirisch passe dazu Gehlens Selbstkorrektur, vom instrumentellen Handeln zum darstellenden Verhalten im Ritus überzugehen, was in Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* der Mimesis-Konzeption entspreche (Habermas 1958, 28f). Allerdings weist Habermas Gehlens Versuch, archaische Institutionen zum Maßstab für moderne Gesellschaften zu erklären, kategorisch als „autoritär“ (ebd., 33) ab.⁸

Es gibt auch einige Anzeichen dafür, dass sich Habermas an seine eigene Forschungsstrategie der Komplementarität bis zu *Erkenntnis und Interesse* (1968) gehalten hat. So verweist er zustimmend in seinem *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) auf Plessners andere Hälfte, d. h. auf die *Grenzen der Gemeinschaft* (1924, hier 1981b), die *Verspätete Nation* (1959, hier 1974) und den oben erwähnten Aufsatz *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* (1960, hier 1985b), ohne Plessners Konzeption im Ganzen zu übernehmen. Die neomarxistische und hermeneutisch-historische Konzeption von Habermas gehört aber u. a. durch ihre Bezüge auf Plessners und Hannah Arendts Konzeptionen der Öffentlichkeit im Unterschied zum Privaten zur paradigmatischen Wende zu einer öffentlich anspruchsvollen Demokratie. Hier führt Habermas einen neuen, explizit normativen und universalisierbaren Maßstab in die Kritische Theorie ein, an dessen Explikation er ein Leben lang gearbeitet und der sich gegen viele Widerstände mehr und mehr in der Generationenfolge der Kritischen Theorie durchgesetzt hat.

⁸ Fischer stellt Habermas' differenzierte Kritik an Gehlen so dar, als ob es Habermas um „die Selbstauflösung der Philosophischen Anthropologie in eine ‚Theorie der Gesellschaft‘“ gegangen sei. Diese Fehlinterpretation kommt dadurch zustande, dass Fischer selbst die „Philosophische Anthropologie als Denkrichtung“ im „Kern mit Gehlens Werk identifiziert“, wovon sich in Habermas' Text nichts findet (Fischer 2008, 318).

18.7 Habermas' Kritiken an Plessners Philosophischer Anthropologie von 1972 und 1985

Zu Beginn der 1970er Jahre, im Gefolge der 68er-Bewegung, ist Habermas nicht mehr nur davon überzeugt, dass er durch den verständigungsorientierten Sprachgebrauch das erkenntnistheoretische Problem der Wahrheit, d. h. der gegenstandsbezogenen Sprachverwendung, durch eine Konsenstheorie lösen kann (wovon er bekanntlich später abgerückt ist). Er glaubt damals auch, durch die Idealisierung der Sprachverwendungen in intersubjektiver Richtung Max Webers Problem einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung lösen zu können. In dieser euphorischen Phase von Habermas' eigener Werkentwicklung – man könnte von einer idealen Hochzeit zwischen Gadammers Sprachhermeneutik und Webers Typenlehre sprechen – nabelt sich Habermas auch von Plessner ab, so in seinem offenen Brief an diesen von 1972. Einerseits würdigt Habermas Plessners „philosophische Rehabilitierung der Natur“: „Eine nicht-empiristische, gleichsam Feuerbachsche Parteinahme für das Sinnliche, Widerständige, Äußere, das gleichwohl mit der Sphäre des Sinns, des immer schon Zugänglichen, Inwendigen verwoben ist, verbindet Ihre Position mit der des Marxschen Materialismus“ (Habermas 1981c, 138). Andererseits bemängelt Habermas Plessners Auflösung der „Universalgeschichte in antirevolutionistischer Perspektive“, seinen „nur“ historischen Begriff von Geschichte und Kultur: „Woher nehmen Sie, lieber Herr Plessner, die Sicherheit, dass ein Bildungsprozess der Gattung nicht stattfindet“ (ebd., 140)? Habermas würdigt auch Plessners geniale Deutung von Lachen und Weinen, allerdings unterstellten diese Phänomene eine propositional ausdifferenzierte Sprache. „Intersubjektivität leiten Sie nun nicht aus der Sprache, sondern aus der exzentrischen Position der menschlichen Natur ab“ (ebd.). Habermas formuliert seine Gegenposition in der Frage: Wäre es nicht plausibler, die Struktur des Spiegel-Ichs

unmittelbar aus der Struktur der sprachlichen Kommunikation abzuleiten – und die Bildung der Ich-Identität aus dem Erwerb der Sprachkompetenz, insbesondere aus der Einübung in das System der Personalpronomina? Dann würde sich in dem Doppelaspekt von Leib und Körper die Doppelstruktur der Sprache bloß *abbilden* (ebd.).⁹

Im *Philosophischen Diskurs der Moderne* (1985) von Habermas gibt es nur noch die polemische, weil nicht mehr begründete Bemerkung, dass auch die phäno-

⁹ Honneth/Joas (1980 75–83) haben überzeugend Habermas' sprachidealistische Kritik an Plessner widerlegt, indem sie den Zusammenhang der verschiedenen Expressivitätsformen bei Plessner herausgestellt haben.

menologische Anthropologie von Plessner wie viele andere ebenso der dichotomisch verfahrenen Subjekt-Philosophie verhaftet bleibe (Habermas 1985, 369). Habermas glaubte damals bekanntlich, durch seine *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) alle Subjekt-Philosophien durch sprachliche Intersubjektivität überwunden zu haben.

Plessners Programm kann tatsächlich nicht dem theoretischen Ableitungsanspruch von Habermas Genüge leisten. Seine phänomenologische Methode (ohne Husserls dualistische Theorie) dient der Entdeckung von „ursprünglichen“ Phänomenen, die – wie das ungespielte Lachen und das ungespielte Weinen – als Grenzerfahrungen in der personalen Lebensführung unersetzbar sind. Ihre qualitative Irreduzibilität lässt sich nicht aus der Erkenntnis eines anderen Phänomens „ableiten“. Plessners Hermeneutik erkundet die interkulturelle Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten eines solchen Phänomens. Auf dieses kann im Verhalten (im weitesten Sinne) durch Ausdruck, Handlung, Sprache, Gestalten, Prozedur oder Kontaktvermeidung geantwortet werden. Damit der Rückschluss aus einem sprachlichen Verständnis eines nicht allein sprachlichen Phänomens keinen sprachidealistischen Fehlschluss ergibt, müssen ontisch-ontologische Kriterien dafür erfüllt werden, dass das Phänomen nicht nur „angeschaut“ wurde, sondern auch „wirklich“ (Plessner 1975, 114–116, 122) ist. Schließlich sucht Plessners Dialektik nicht nach einem „Generalnenner“ (ebd., 152), aus dem man mehr oder minder alles ableiten könnte, sondern angesichts der Antinomien der reinen Vernunft nach einer solchen Verwirklichung von Skepsis, die die Rückführung der Konstitution auf nichts anderes als ein Subjekt überwindet. Plessners Freilegung von Lebens-„Sphären“, in denen „Lebenssubjekt und Gegenwelt“ (ebd., 66f) Einheiten der „Eingespeltheit“ (ebd., 202) bilden, während ihr Widerspruch prozediert, bietet gerade einen Ausweg aus der Subjekt-Philosophie. Zudem scheint mir, dass Habermas selbst in seinem Spätwerk die Kritiken von 1972/85 zurücknimmt.

18.8 Habermas' Rückgriff auf Plessners Körper-Leib-Differenz in *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001)

Angesichts des Aufschwungs der biomedizinischen Lebenswissenschaften und insbesondere der Praktiken einer liberalen Eugenik wird Habermas deutlich, dass seine kritische Gesellschaftstheorie keinen Zugang zu den Körperleibern hat, um die es in all den neuen Therapien und Enhancements geht. Seine kommunikativen Akteure, die sich in ihren kommunikativen Akten um einen verständigungsorientierten Sprachgebrauch zur Koordinierung ihrer Handlungen bemühen, gewinnen durch Rückgriff auf Plessners Differenzierung ein „Leib-

sein“ und „Körperhaben“ (Habermas 2001, 27f., 64f., 89f.) für Personen in Relation zu anderen Personen. In der von Habermas angenommenen „Komplementarität“ (Habermas 1981b, 198) zwischen der Lebenswelt (als dem Hintergrund möglicher Kontexte) und der sprachlichen Kommunikation (im aktuellen Vordergrund) fehlte das differentielle Leibes-Medium, das die Personen lebensgeschichtlich situiert. Die Lebenswelt kann doch nicht nur aus symbolischen Verweisungshorizonten bestehen, die als lebensweltliche *Voraussetzung* der Kommunikation aktual im Ganzen opak bleiben, aber im *Resultat* der verständigungsorientierten Kommunikation zu den symbolischen Strukturen von Lebenswelt in Kultur (als Wissensvorrat), Gesellschaft (als legitime Ordnung) und Persönlichkeit (als sprach- und handlungsfähiges Subjekt) ausdifferenzieren (ebd., 209). Für die personale Lebensführung müsste wohl die *Lebenswelt* als eine solche Ermöglichung von Relationen zwischen Personen thematisiert werden, die je in der Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben leben, also durch diese Differenz überhaupt erst zum *Leben* erwachen.

Plessners kategorialer Vorschlag zur Personalität von Menschen (oder anderen Lebewesen) besteht in der Tat aus dieser doppelten Triade, einerseits der Person in ihrer Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben, andererseits in den rollenvermittelten Relationen zwischen Personen in Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen. Habermas sieht sich in seinem Spätwerk einer Problemlage ausgesetzt, die Plessner 1935 das Problem der neuen „Lebensmächte“ im „Hochkapitalismus“ genannt hatte und die nicht von der Kritischen Theorie aufgegriffen worden ist, obgleich diese sich wohl als dafür verantwortlich hätte begreifen müssen. Plessner verstand unter einer „Lebensmacht“ exemplarisch im Hochkapitalismus Folgendes: Die Ersetzung des lebensweltlichen Krankheitsverständnisses durch eine naturwissenschaftliche Krankheitsdefinition fällt zusammen mit der Erzeugung neuer globaler Märkte der Pharmaindustrie und Einrichtungen der sozialen Hygiene (Plessner 1974, 86–91). Dieses Problem ist, unabhängig von Plessner, leider erst durch Foucaults Konzeption von Biomächten vierzig Jahre später ernst genommen worden.

18.9 Kritische Anthropologie?

Ich danke Herbert Schnädelbach für das anregende Stichwort von einer „Kritischen Anthropologie“¹⁰. Die Frage nach ihr könnte zu einer Diskussion zwi-

¹⁰ Herbert Schnädelbach hat diesen Ausdruck an dem Roundtable der Tagung *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte: Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie*

schen Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie einladen, wie sie von Habermas begonnen und von Honneth und Joas (1980) erneuert worden ist. Ich bleibe hier bei meiner kleinen Auswahl aus diesem großen Thema und beziehe sie auf künftige Aufgaben aus meiner Sicht der Philosophischen Anthropologie Plessners.

Erstens: Das in diesem Vergleich auffälligste Defizit der Kritischen Theorie besteht in dem Fehlen einer Philosophie der unbelebten und belebten Natur, darunter der pflanzlichen, tierlichen und personalen Lebensformen, von denen die letzteren nicht ohne die ersteren als Sphäre existieren können. Dieser Zusammenhang ist inzwischen als die ökologische Frage bekannt und zu Recht auf der politischen Agenda. Plessners Naturphilosophie bietet dafür zwar ein besseres Potential als nur die sozial-kritische Herausstellung des Zusammenhangs zwischen der Beherrschung von Menschen und der Beherrschung der äußeren Natur, aber auch seine Naturphilosophie ist bisher nicht ökologisch expliziert worden. Die ökologische Erweiterung des Verständnisses von Lebenswelt auf ihre nachhaltigen biologischen Reproduktionsvoraussetzungen steht längst an.

Zweitens: Was die Frage des Verhältnisses zur eigenen Natur personaler Lebewesen betrifft, hat Plessner zwar das Problem neuer „Lebensmächte“ im Hochkapitalismus entdeckt, es aber nicht konzeptionell ausgeführt (siehe Krüger 2009a). Strukturell und funktional bietet sein Ansatz einen Zugang zum Problem, indem man der Triangulation seiner beiden Triaden zur Personalität des Lebens folgt, also Personalität sowohl im Hinblick auf die Körper-Leib-Differenz als auch im Hinblick auf die interpersonalen Relationen in Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen aufschlüsselt. Der kritische Zugang zur eigenen Natur über die Psychoanalyse ist in Plessners Konzeption insofern vorgesehen, als er nicht gesellschaftlich dazu führt, über die „Utopie der verlorenen Wildform“ dann am Ende doch in der „biologischen Deutung der Zivilisation als eines Sündenfalls der Natur“ (Plessner 1983e, 193; siehe im vorliegenden Buch 6. Kap.) zu landen. Seine Bejahung der Übernahme von Verantwortung in funktional produktiven Machtbeziehungen begnügt sich nicht mit der Kritik an der Herrschaft der Anderen im Namen der eigenen Emanzipation von Herrschaft (siehe Plessners grundlegenden Aufsatz *Die Emanzipation der Macht* (1962, hier 1981a; Krüger 2009a u. 10).

Drittens: Versteht man die Personalität des Lebens im genannten Sinne, erweitert sich auch das Kommunikationsverständnis auf die Responsivität

und Kritischer Theorie am 12. 2. 2016 an der Universität Potsdam (in Kooperation mit dem Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin) vorgeschlagen.

für alle möglichen Formen von Expressivität, Mimesis eingeschlossen. Für Plessners öffentliche Untersuchungsart war seit seiner *Ästhesiologie des Geistes* (1923) die wichtigste Symbolfunktion die, zwischen der ästhetischen „Thematisierung“, der sprachlichen „Präzisierung“ und der „Schemabildung“ (Plessner 1980b, 87, 154, 276; siehe auch Plessner 1980a, 352f.) (in Technik und Wissenschaft) einen Zusammenhang des Fragens und des Antwortens herzustellen, um aus dem falschen Gegensatz von entweder sprachlichem oder nicht-sprachlichem Verhalten herauszuführen. So erweitert kann man Habermas' gesellschaftstheoretischem Kreismodell, die gesellschaftlich öffentliche Kommunikation habe die Lebenswelt nicht nur zur Voraussetzung, sondern auch geschichtlich zum Resultat, als Rahmenorientierung folgen. Was diese Rahmenorientierung auf diese Weise an dem Rationalitätsideal einer sachlichen Argumentationsgemeinschaft einbüßt, gewinnt sie an dem Kategorischen Konjunktiv erweiterter Kommunikation mit größeren Partizipationschancen in der Generationenfolge von Habitualisierungsprozessen. Was auch ein derart leiblich erweitertes Kommunikationsverständnis (Rosa 2016) nicht aus eigener Kraft zu attrahieren vermag, führt doch zu ihm hin, weil aus den Erfahrungen der gewaltsamen Zerstörung von Körper-Leib-Differenzen für Personen heraus (Bernstein 2015).

Viertens: Habermas' und Plessners Paradigmen überlappen sich im Primat einer öffentlich anspruchsvollen Demokratie, die die ihr funktionalen Wirtschafts- und Verwaltungsformen erkämpfen kann. Adornos „negative Dialektik“ und Plessners „negative Anthropologie“ (Gamm) überschneiden sich in einer Eröffnung von Zukunft wider die Festschreibung bisheriger Positivitäten zu Determinationszwängen. Über die Herausbildung einer „pluralistischen Gesellschaft“, über deren Konflikte man sich keine Illusionen machen möge, „d. h. einer Gesellschaft offen miteinander konkurrierender Wertesysteme“ (Plessner 1983m, 128), schreibt Plessner:

Zu dieser unabgeschlossenen Transformation in einer Gesellschaft ohne vorgegebene Autorität, d. h. der vollendeten Aufklärung, passt die Scheu vor der Fixierung menschlichen Wesens und seiner Bestimmung in einem nicht mehr revidierbaren Sinne. Was vom Standpunkt autoritäts- und traditionsgebundener Weltordnung und Gesellschaftsverfassung sich als Schwäche, Unentschlossenheit, Ratlosigkeit und Angst ausnimmt, erhält im Aspekt der werdenden Gesellschaftsordnung den Wert der Stärke und des Mutes zur Freiheit. (Ebd.; siehe auch ebd., 134)

Fünftens: Schließlich und zuvörderst geht es um die Spezifik der beiden Arten und Weisen zu philosophieren, die transdisziplinäre Zusammenarbeit erst ermöglicht. Plessner forderte die Distanzierung von der anthropozentrischen Spielregel modernen Philosophierens, sich gegenseitig durch Entweder-oder-

Alternativen in einer Serie kopernikanischer Revolutionen aushebeln zu wollen, was längst dem Schema kapitalistisch verwertbarer Konkurrenz entspricht. Er sah den der Philosophie spezifischen Werthorizont in der Bewahrung der Würde endlicher Vernunftwesen in ihrer Lebensführung (Plessner 1981e, 270–277). Die Idee der Würde schützt das Individuum davor, entweder dieser Gemeinschaftsform oder jener Gesellschaftsform geopfert werden zu dürfen oder gar zu müssen. Umgekehrt: Jede individuelle Person braucht sowohl Gemeinschafts- als auch Gesellschaftsformen, denn sie unterliegt in ihrem Werdensprozess einer „ontisch-ontologischen Zweideutigkeit“ (Plessner 1981b, 63–69, 79–81, 91–94). „In uns selbst liegen neben den gemeinschaftsverlangenden und gemeinschaftsstützenden die gesellschaftsverlangenden, distanzierenden Mächte des Leibes nicht weniger wie der Seele, in jeder Sozialbeziehung wartet die eine, wenn noch die andere gilt, auf ihre Erweckung“ (ebd., 115).¹¹ Für beide philosophische Richtungen sind einerseits verschiedene Kant-, Hegel- und Marx-Transformationen tragend, andererseits verschiedene systematische wie essayistische Kombinationen aus phänomenologischem, hermeneutischem und dialektischem Vorgehen durch Negativität, d. h. ohne absolute Ansprüche auf eine positive Identität im Ganzen. Habermas hat 1958 völlig zu Recht die Verschränkung von Umwelt und Welt als systematisches Kernproblem hervorgehoben. Wie wird die fragmentarische Eröffnung von Welt philosophisch ermöglicht, ohne erneut im gnoseologisch-ontologischen Selbstprivileg eines individuellen oder kollektiven Selbstbewusstseins hängen zu bleiben?

11 Plessner denkt das Verhältnis Individuum – Gemeinschaft – Gesellschaft unter dem Primat der Würde des Einzelnen, d. h. aus dem „Schicksal der Individualisierung“ (Plessner 1981b, 60) heraus, das keinem Individuum von einer Sozialbeziehung abgenommen werden kann. Dieses Primat bedeutet aber keinen „Solipsismus“, so Honneth/Joas (1980, 83–84), sondern eine wertedemokratische, d. h. nicht der Mehrheitsregel zu unterwerfende Grenze für Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsprozesse von Individuen. Plessner ist, aus der negativen Erfahrung des Weimarer Bürgerkriegs heraus, ein Vordenker des Grundgesetzes, Artikel 1, Absatz 1.

19 Die doppelte Kritik der Philosophischen Anthropologie und die Vieldeutigkeit des theoretischen Anti-Humanismus

Aus der Vielzahl von Philosophischen Anthropologien, die ich kenne, überzeugt mich gesamtkonzeptionell nur das Vorgehen von Helmuth Plessner, weil er seine Philosophische Anthropologie klar abgrenzt von anthropologischer Philosophie, d. h. von einer Philosophie, die auf der Grundlage einer anthropologischen Wesensbestimmung des Menschen arbeitet, ohne diese Bestimmung noch in Frage stellen zu können. Mir scheint, dass die meisten Kritiken an Philosophischer Anthropologie auf dieser Verwechslung mit einer anthropologischen Philosophie beruhen. Dies gilt insbesondere für diejenigen Vor-Urteile über sie, die zum sogenannten theoretischen Anti-Humanismus gezählt werden. Im ersten Teil des folgenden Beitrages skizziere ich mein bisheriges Verständnis derjenigen Forderungen, die man „theoretischen Anti-Humanismus“ nennt. Ich hoffe, zumindest einige wichtige seiner Motive zu erfassen, so dass eine sinnvolle Diskussion möglich wird. Im zweiten Teil stelle ich Plessners doppelte Kritik dar, nämlich seine anthropologische Kritik an der dualistischen Philosophie des Selbstbewusstseins und seine philosophische Kritik an einer abschließenden anthropologischen Wesensbestimmung des Menschen. Im Durchlaufen beider Teile wird deutlich werden, an welchen Dimensionen des theoretischen Anti-Humanismus in besserer Gestalt festgehalten werden kann und welche seiner Dimensionen sich historisch erübrigt oder gar zu einem Dogma von Vor-Urteilen verfestigt haben.

19.1 Verständliche Motive des theoretischen Anti-Humanismus und warum ich dennoch kein theoretischer Anti-Humanist geworden bin

Bei einem derart großen Thema sei es mir gestattet, dass ich zur Vereinfachung am Beginn einige Stichworte nenne, die bleibende Spuren aus meinen Lektüren von Louis Althusser, Michel Foucault, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida benennen. Diese Autoren gehen zum Glück nicht in dem auf, was man ihnen als Label an theoretischem Anti-Humanismus angehängt hat, aber sie gelten doch als Vertreter dieses intellektuellen Markennamens, weshalb ich sie kurz in Erinnerung rufen möchte. Dabei folge ich dem für das Thema des theoretischen Anti-Humanismus einschlägigen Text *Fines hominis* von Derrida

(Derrida 1999) darin, dass ich den problemgeschichtlichen Kontext der jeweiligen Lektüren kurz erwähne, um letztere so verständlicher werden zu lassen.

Als ich in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre als Student im höheren Semester bzw. als Doktorand Althusser las, war ich froh, dass jemand auf niveauvoll innermarxistische Weise gegen die offizielle Parteideologie der Neostalinsten darauf bestand, aus Marx eine strenge Wissenschaftlichkeit herauszuholen. Ähnlich wie Marx selbst den wissenschaftlichen Geist der klassischen bürgerlichen Ökonomie gegen den politisch apologetischen Zweck der spätbürgerlichen Ökonomie fortsetzte, versuchte Althusser, Marxens epistemologischen Bruch mit dem Selbstverständnis geschichtlicher Akteure zugunsten der Erkenntnis einer Eigendynamik funktionaler Strukturen freizulegen (siehe Althusser/Balibar 1972). Es kamen nicht nur ökonomische Verhältnisse und Strukturen, sondern auch Staatsapparate und Anrufungsformen der Bürger zum Vorschein, in denen individuelle und kollektive Subjekte erst produziert werden (Althusser 1977). Ihre formale Gleichstellung als Träger von Freiheitsrechten änderte nicht, sondern reproduzierte ihre reale Ungleichheit in den sozialökonomischen Verhältnissen. Bei allem sympathisierenden Verständnis für Althusser's Einsatz gegen die humanistischen Phrasen der bürgerlichen Ideologie, die aus bündnispolitischen Gründen von der neostalinistischen Herrschaftsform übernommen worden waren: Uns in der DDR fehlten – wie in allen Ländern des sowjetischen Imperiums – sogar die formalen Freiheiten und Gleichheiten als Staatsbürger vor dem Gesetz wie auch die Konsumchancen in einer zwar kapitalistischen, aber produktiveren Ökonomie des Westens. Wie der Prager Frühling 1968 in der Tschechoslowakei gezeigt hatte, sprach die humanistische Redeweise vom *demokratischen Sozialismus* mit einem *menschlichen Antlitz* doch die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung im Osten an und setzte sie für eine nicht nur formale, sondern auch reale Demokratie in Bewegung, die dann aber durch sowjetische Panzer zerschlagen wurde.

Für uns in Osteuropa hatte der junge Marx mit seiner philosophisch-anthropologischen Kritik am „rohen Kommunismus“, der alle in gemeinsamer Armut zu Arbeitern eines Staatskonzerns machte, seine kritische Kraft noch nicht verloren.¹ Althusser's Brüche waren selbst noch zu stark in dualistischen

¹ Der junge Marx schrieb im Rahmen seiner philosophisch-anthropologischen Kritik an der Entfremdung durch das Privateigentum an Produktionsmitteln über den „rohen Kommunismus“ u. a. Folgendes: „Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des armen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist. Die Gemeinschaft ist nur eine Gemeinschaft der *Arbeit* und die Gleichheit des *Salärs*, den das

Hebeln des Entweder-Oder gedacht. Sein Einsatz für die Wissenschaftlichkeit des Marxismus und gegen die Parteiideologie wiederholte lehrreich das alte Problem der Einheit von Theorie und Praxis im Marxismus, indem er beide Seiten dieser Einheit trennte. Diese Trennung provozierte jedoch Althusser's *Elemente der Selbstkritik* (Althusser 1975), wodurch er für sich zur alten Forderung der Einheit von Theorie und Praxis zurückkehrte, für unabhängige und jüngere Leser indessen den Marxismus selbst zur Disposition stellte.

In der ersten Hälfte der 1980er Jahre lasen wir Foucault, angeregt durch den Dramatiker Heiner Müller, mit großem Gewinn, denn er weitete das Thema der epistemologischen Brüche, das Gaston Bachelard eingeführt hatte, enorm und konsequent aus. Zunächst dachte man, er radikalisiere nur das Programm von Marx in den *Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie*. Was Hegel und Marx die „verständigen Abstraktionen“ nannten, wie z. B. „der“ Mensch, „die“ Arbeit, „die“ Politik, „die“ Gesellschaft, „die“ Wissenschaft, waren „Realabstraktionen“ (Marx 1953, 21–28), die sich erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts herausgebildet und bis Max Weber zu den typologischen *Aprioris* der Moderne entwickelt hatten. Das Ganze der Gesellschaft differenzierte in funktionspezifische Handlungsbereiche, etwa der Ökonomie, der Politik, des Rechts, der Wissenschaft, Bildung, Kunst etc. aus, wodurch ein offenes Integrationsproblem erneut zum Ganzen der Gesellschaft entsteht. Dieses offene Integrationsproblem moderner Gesellschaften sollte nun im Kampf der Richtungen erneut ökonomisch, politisch oder kulturell gelöst werden, aus marxistischer Sicht aber auf eine gesamtgesellschaftlich reflexive statt allein naturwüchsige Art.

Foucault radikalisierte diese Selbsthistorisierung von Hegel und Marx auf eine originäre Weise, wenn er den anthropologischen Kreis der Moderne mit seinen „empirisch-transzendentalen Dubletten“ (Foucault 1974, 384–390) offen legte. Die Doppelrolle des Menschen bestand darin, dass er einerseits zum empirischen Objekt neuer Positivitäten (der Ökonomie, Biologie, Linguistik) wurde, wodurch eine Analytik seiner Endlichkeit entstand. Andererseits wurde aber der Mensch eben für diese seine Objektivierung auch als eine Ermöglichung in Anspruch genommen, die epistemisch und praktisch-normativ den Status eines Subjekts hatte, das noch nicht objektiviert werden konnte. *Zwischen* dem Menschen als empirischem *Objekt* und ihm als dem transzendentalen *Subjekt* trat die ihm eigene *geschichtliche Zeitlichkeit* hervor. Er entfremdete sich spontan und unbewusst als Subjekt in objektive Verhältnisse, aus deren Aneignung er

gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist, auszahlt“ (Marx 1973, 535).

individuell wie kollektiv als ein seiner selbst bewusst werdendes Subjekt erneut hervorgehen sollte. Im Maße der Säkularisierung der religiösen Tradition des Subjekts entstand die Frage, inwiefern der seiner selbst bewusste Subjekt-Status aus der Endlichkeit des Menschen selbst, nämlich seiner Zukunft, ermöglicht werden könne oder doch einer erneut eschatologischen Teilhabe bedürfe. Foucault kritisierte zu Recht an diesem Subjekt-Objekt-Modell, dass es einen Vorrang des Denkens vom Gleichen enthalte, einen Prozess der Entäußerung des unbewussten Subjekts in das ihm ungleiche Objekt und der Wiederaneignung des Subjekts in dem Werden seines Selbstbewusstseins, in dem es mit sich gleich werde, aber auch durch die problematische Angleichung von ihm Fernem und Fremdem: „Denn es ist ein Denken, das nicht mehr zu der niemals beendeten Bildung des Unterschiedes verläuft, sondern zu der stets zu vollziehenden Enthüllung des *Gleichen*“ (ebd., 409).

In den marxistischen Richtungen lebten nicht nur solche Prozessmodelle vom sich seiner Interessen bewusst werdenden und sie beherrschenden Kollektivsubjekt fort. In ihnen stand damals auch immer die gesellschaftliche bzw. private Aneignung der *äußeren* Natur im Vordergrund. Über den Doppelcharakter der Arbeit als konkreter und abstrakter, als Gebrauchswert und Wert schaffender Arbeit trat dann der Zusammenhang zwischen dem Verhältnis zur äußeren Natur und den innergesellschaftlichen Verhältnissen hervor. Foucault fokussierte demgegenüber auf die Aneignung der den Menschen *eigenen, inneren* Natur durch Disziplinierung und Normalisierung der individuellen Körper und der Bevölkerungskörper. Eben diese Strategien der Disziplinierung und Normalisierung von Körpern begegneten uns auch und gerade in den Gesellschaften sowjetischen Typs. Foucault historisierte die marxistische Kritik, indem er ihre Defizite in der historischen Produktion individueller und kollektiver Körper aufdeckte:

Konkret hat sich die Macht zum Leben seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen entwickelt, die keine Gegensätze bilden, sondern eher zwei durch ein Bündel von Zwischenbeziehungen verbundene Pole. Zuerst scheint sich der Pol gebildet zu haben, der um den Körper als Maschine zentriert ist. [...]. [D]ie Machtprozeduren der *Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers*. Der zweite Pol [...], hat sich um den Gattungskörper zentriert, der von der Mechanik des Lebenden durchkreuzt wird und den biologischen Prozessen zugrunde liegt [...]: *Bio-Politik der Bevölkerung*. (Foucault 1977, 166)

Umgekehrt fehlte mir bei Foucault eine Philosophie des Lebens, das man als Potential voraussetzen muss, um all diese sozial- und kulturgeschichtlichen Körper-Produktionen in ihrer Selektivität verständlich werden zu lassen. Je klarer einem durch Foucault wurde, wie historisch veränderlich Körper produziert werden können, desto schärfer traten zwei Gegenfragen hervor, zu denen

Foucault nicht überzeugend Stellung bezog, obgleich er doch Urteile darüber nahelegte, welche Macht- durch Wissens-Formen produktiver als andere Machtformen waren. Erstens: Wie war diese Plastizität von Körpern im Rahmen der Grenzen von anorganischer und organischer Natur möglich? Da Foucault selbst den anthropozentrischen Zirkel der westlichen Moderne offen gelegt hatte, fragte sich, von woher er zu dezentrieren war. Im Unterschied zu Deleuze unternahm Foucault keine Anstrengungen, den Zirkel naturphilosophisch zu dezentrieren. Zweitens: Wie kann man innerhalb der Sozial- und Kulturgeschichte die Grenzen dieser von Foucault aufgedeckten Körper-Techniken und Körper-Strategien thematisieren? Sie müssen doch auf die eine oder andere Weise weh tun oder zum Lachen führen! Foucault spielte gerne auf Nietzsches Lachen an, weniger auf dessen großen Leib. An dieser Stelle hatte Foucault auf Artauds Theater der diskurslosen, aber gleichwohl ausdrucksstarken, weil Sprache verdichtenden Leiber verwiesen. „Bei Artaud wird die als Diskurs zurückgewiesene Sprache und in der plastischen Heftigkeit des Zusammenpralls wiederaufgenommene Sprache auf den Schrei, auf den gefolterten Körper, auf die Materialität des Denkens, auf das Fleisch rückverwiesen“ (Foucault 1974, 458).

In der Lektüre Foucaults während der 1980er Jahre hatte ich erstmals den Eindruck, aber nicht die Zeit, sie mit Plessners Philosophischer Anthropologie in Verbindung bringen zu können. Plessner hatte nicht nur in seinen *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, hier 1975) eine naturphilosophische Dezentrierung des Menschen in der anorganischen und lebenden Natur geleistet. Er war auch in seinem Buch *Lachen und Weinen* (1941, hier 1982f) den Grenzen des Menschen möglichen Verhaltens nachgegangen, insbesondere im Übergang vom gespielten zum ungespielten Lachen und Weinen. In diesen Erfahrungen tritt die Körper-Leib-Differenz personalen Lebens auffällig hervor. Im Unterschied zu bestimmten *Körpern*, die personale Lebewesen *haben* können, indem sie diese nach biowissenschaftlichen und soziokulturellen Maßstäben austauschen, vertreten und ersetzen, *leben* Personen im Ganzen unersetzbar, unvertretbar und nicht austauschbar als *Leib*. In dieser Philosophischen Anthropologie wird einerseits durch eine Philosophie der anorganischen und der lebendigen Natur rekonstruiert, in welchen Spielräumen und Spielzeiten anorganische und organische Körper sich verhalten können (sog. *vertikaler* Vergleich der humanen mit non-humanen Lebensformen). Andererseits wird in ihr thematisiert, welche leiblichen Vollzugsgrenzen soziokulturelle Verkörperungen und Entkörperungen haben (sog. *horizontaler* Vergleich der humanen Lebensformen untereinander), worauf ich im zweiten Teil zurückkommen werde. An dieser Komplementarität von Plessners und Foucaults Themen und Verfahren, die ich in meinen Publikationen seit 1999 vertrete (Krüger 1999), halte ich noch immer

fest, insbesondere wenn es um das Thema der Biopolitik geht, die ich aber im Anschluss an Plessners Problematisierung moderner „Lebensmächte“ im weiteren Sinne „Lebenspolitik“ (Krüger 2009a u. 2013a) nenne.

Es ist ganz merkwürdig, wie in der heutigen deutschsprachigen Diskussion im Namen von Foucault gearbeitet wird, ohne sein philosophisches Niveau auch nur zu erwähnen, geschweige denn zu erreichen. Dieser Mangel manifestiert sich u. a. darin, dass noch immer so von seiner Hypothese über das „Ende des Menschen“ geschrieben wird, als handele es sich um eine historisch bewährte These und als hätte nicht er selbst sie aus guten Gründen verworfen (siehe Röllli 2015).

Wenn ich vom Tod des Menschen spreche, möchte ich allem ein Ende setzen, das dieser Erzeugung des Menschen durch Menschen eine feste Erzeugungsregel, ein wesentliches Ziel vorgeben will. Als ich in der *Ordnung der Dinge* diesen Tod als etwas dargestellt habe, das sich in unserer Epoche vollzieht, habe ich mich getäuscht. Ich habe zwei Aspekte miteinander verwechselt [...]. Wenn es das Versprechen der Humanwissenschaften war, uns den Menschen zu entdecken, so haben sie es gewiss nicht gehalten; es handelte sich dabei eher um eine allgemeine kulturelle Erfahrung, nämlich die Konstitution einer neuen Subjektivität, vermittelt durch eine Operation, die das menschliche Subjekt auf ein Erkenntnisobjekt reduziert. Der zweite Aspekt, den ich mit dem ersten verwechselt habe, besteht darin, dass die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ‚der Mensch‘ wäre. (Foucault 1996, 84f.)

Man kann in diesen Worten von Foucault aus dem Jahre 1980, d. h. am Beginn seines Spätwerks, eine Verteidigung der Unergründlichkeit des Menschen sehen, um mit Plessner zu sprechen, vor allem aber auch eine Kontinuität in Foucaults Schaffen selbst. Er hatte nicht einfach die Ermöglichung des Objekts „Mensch“ durch das Subjekt „Mensch“ ersetzt, indem er das Subjekt Mensch aus dem Objekt Mensch durch Disziplinierung und Normalisierung erklärte. Vielmehr interessierte er sich für den *geschichtlichen* Wandel *zwischen* Subjekt und Objekt, ohne diesen Wandel einseitig als eine Determination der Subjekte durch ihre Verhältnisse als Objekte (sog. Überdeterminierung) aufzufassen. Nicht nur das oben angegebene Zitat von 1980 zeigt, wie sehr Foucault an der Ermöglichung des Objekt-Status durch den Subjekt-Status von Menschen festhielt. Was er den „quasi-transzendentalen Zwillingbruder“ (Foucault 1974, 393f.) des empirisch objektivierten Menschen genannt hatte, diese geschichtlich für die Zeitgenossen je aktuelle, nicht positivierbare Negativität, tauchte bei Hegel in der Tat als die „Nacht“, die den „Menschen“ als ein „reines Selbst“ (Hegel 1987, 172; siehe Krüger 2014a, 296) enthalte, auf.

Foucaults fortwährendes Interesse am quasi-transzendentalen Status des Menschen trat umso deutlicher erneut in den Versuchen zur *Genealogie* neuer Formen von Subjektivität in seinem Spätwerk hervor. Ich habe, um die systematische Kontinuität von Foucaults Gesamtwerk zu erfassen, seinen Verweis auf Artauds Theater so gedeutet, als handle es sich in diesem Theater um ein Modell für die Verdichtung der Sprache (eben gerade nicht des Diskurses), die geschichtliche Zeitlichkeit aus dem Ausdruck der Leiber heraus versteht (Krüger 2001, 48f.).² Artauds diskurslose, aber durch Schweigen (Lyotard) und Schrei (Foucault) verdichteten Leiber gingen real- und mediengeschichtlich u. a. als die vom Napalm massakrierten Leiber der vietnamesischen Bauern und als die Särge der drogenabhängigen US-Soldaten um die Welt. Aus dem geschichtlichen Umschlagen von Subjekten in Objekte und umgekehrt von Objekten in Subjekte ergab sich zudem auf der philosophisch reflektierenden Ebene das Modell von einem Wettlauf, um eben diese Festsetzung erneut zu öffnen (siehe Krüger 2009a, 105–129).

1987 lernte ich nach seinem ersten offiziellen Vortrag an der Humboldt-Universität zu Berlin dank Frau Christine Pries Monsieur Lyotard persönlich kennen. Ich war nicht nur von seinen *Kant-Lektionen* (Lyotard 1994) und seiner Interpretation des Enthusiasmus als Geschichtszeichen bei Kant (Lyotard 1988) beeindruckt, sondern vor allem von seinem Buch *Der Widerstreit* (Lyotard 1987) im Unterschied zu einem „Widerspruch“ überzeugt worden (in Krüger 1993, II. Teil). Zwischen den einander inkommensurablen Diskursarten brach der Widerstreit hervor, weil sie durch keine gemeinsame Metaregel kommensurabel gemacht werden können. Was er die großen „Meistererzählungen“ nannte, beruhte aber gerade auf der überhistorischen Annahme einer solchen Metaregel. Würde sie verwirklicht, geriete man in ein Ende der Geschichte, sei es nun in den Endsieg des ökonomischen Liberalismus, des Kommunismus, des Rassismus oder eines anderen Ismus. In Lyotards Konzeption war Kants Agnostizismus, dem notwendigen Schein einer spekulativ vervollständigenden Vernunft widerstehen zu müssen, mit der sprachpragmatischen Wende des späten Wittgenstein und der Phänomenologie des Sichtbaren und Unsichtbaren (Merleau-Ponty) sehr interessant verbunden worden. Die Parallele zwischen Lyotard und Plessner war offensichtlich. Beide haben Kants theoretischen Agnostizismus, in dem ein Modell der Gewaltenteilung von Vermögen steckt, praktisch transformiert gegen jede Ideologie, die ihre Verwirklichung als das Ende der Geschichte ausgibt – ein falsches und totalitäres Versprechen. Aber auch

2 Für Foucault-Sympathisanten bleibt sein Verweis auf Artauds Theater als einer Verdichtung von Sprache rätselhaft (siehe Gehring 2015, 198–206).

Lyotard fehlte eine Philosophie der anorganischen und lebendigen Natur, weshalb mir der Zusammenhang seiner Diskursarten mit den Sprachspielen als Lebensformen (Wittgensteins Stichwort), mit Verkörperungen (in Rollen und Technik) und Verleiblichungen (im Habitus, der Mimesis, der sog. zweiten Natur) unklar blieb. Gleichwohl waren wir uns einig darüber, dass Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Habermas 1985) eine ganz unglückliche Polemik in die deutsch-französische Diskussion eingebracht hatte, die nicht weiterhalf. Ich freute mich daher sehr über Lyotards Mitarbeit im Beirat der 1993 neugegründeten *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, dem auch Habermas seitdem angehört.

Schließlich habe ich erst in den 1990er Jahren Derridas *Grammatologie* (Derrida 1983), *Die Stimme und das Phänomen* (Derrida 1979) sowie *Die Schrift und die Differenz* (Derrida 1976) genauer gelesen. Ich fand die Radikalisierung des Vermittlungsgedankens von Hegel über Hegel hinaus und der Potenziale von Charles Sanders Peirces Semiotik sehr anregend, muss allerdings gestehen, dass ich nie an den Primat der Unmittelbarkeit in historischen Prozessen geglaubt hatte, da ich von Hegels Modell der umwegigen List der Vernunft, nicht aber von Husserls Phänomenologie der Wesensschau herkam. Gegen Wesensschau, die die Realität einklammerten, hatte mich Bertolt Brechts Forderung „Glottz nicht so romantisch“ skeptisch eingestellt. Interessant war an Derrida, dass er nicht nur den Primat wechselte zugunsten von Vermittlungen wie der Schrift gegenüber der Stimme, sondern auch versuchte, die ganze Ausgangsunterscheidung zwischen der Stimme und der Schrift durch neue Differenzierungsmöglichkeiten zu unterlaufen. So attraktiv dieser Entwurf war, so schwierig ließ er sich ausführen. In Peirces Semiotik waren, anders als es Derrida haben wollte, die vollständigen Zeichen, genannt Drittheiten, nicht nur untereinander zu immer neuen Differenzen zu verflüssigen, sondern auch in Erstheiten in der Wahrnehmung und in Zweitheiten im leiblichen Widerstand der Körper kontextualisiert (Peirce 1983). Dadurch war das Potenzial des Zeichenprozesses, die Semiosis, in Lebensprozesse eingebunden, die zwar auch plastisch waren, denen aber die Leichtigkeit eines Differierens abging, das dem Auseinanderstöbern von Wolken zu gleichen schien. Bei Derrida wurden die Entkopplungen immer nur weiter entkoppelt, vor allem die Signifikanten von den Signifikaten, was angesichts der Analytik der Existenz und Macht bei Foucault auf die Dauer ein lebensfremder Idealismus von erdlosen Zeichen der Zeichen von Zeichen wurde.

Derridas späte, erst 1989 erfolgende Bindung der Dekonstruktion an die Gerechtigkeit verdeutlichte das Problem seiner Experimente, durch alle Verschiebungen der Probleme endlicher Wesen hindurch doch noch urteilsfähig werden

zu müssen, bevor die historisch Betroffenen verstorben sind. Aber Derrida schien nicht nur das Dekonstruieren der Gerechtigkeit aufzupropfen, um von ihr eine Urteilsrichtung zu übernehmen, sondern vielmehr die Umkehrung zu behaupten, in deren Namen er selbst sprach: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit“ (Derrida 1991, 30). Diese Bindung der Gerechtigkeit an die Dekonstruktion fand ich vermessen, d. h. kein Zeichen für Souveränität. Souveränität setzte bei Plessner voraus, dass man die Grenzen seines Verhaltens im ungepielten Lachen und Weinen erfährt, es einen leiblich schüttelt bzw. zusammenbrechen lässt. Insofern man, aus solcher Grenzerfahrung kommend, seine erfahrenen Grenzen bejahen kann, werde man souverän, statt sich – sie überspringend – aus Revanche die Rolle Gottes anzumaßen (siehe Krüger 1999, 161–164). Derridas Buch über die *Politik der Freundschaft* (Derrida 2000) war schon ein gestischer Rückfall in eine Imitation Hegels, nämlich in dem Sinne, dass alle anderen Kanonautoren so behandelt wurden, als ob sie nur Vorläufer zu dem Meister selbst gewesen wären. Wer für diese Verbiegung nicht taugte, wurde in diesem Kanon der Selbst-Aufzupropfung nicht erwähnt, weshalb z. B. alle amerikanischen Pragmatisten fehlten. Ausgerechnet der Autor, der früher selbst so viel Bedeutsames zur Dezentrierung geschrieben hatte, war sich nun selbst zu seinem allergrößten Zentrum geworden. Auch in dem *Tier, das ich also bin* (Derrida 2010; siehe dazu im vorliegenden Buch 23. Kapitel) brach ein Narzissmus aus, der jede Beschäftigung mit den glücklichen, weil sich um die Krone der Schöpfung oder Evolution nicht mehr kümmernden Verhaltenswissenschaften der Gegenwart unmöglich machte, aber natürlich Heideggers Zentrismus geißelte, indem er dessen Geste der Überbietung von allen anderen imitierte. Nun, es gab schon 1946 bessere Heidegger-Kritiken, als Hannah Arendt in ihrem Aufsatz *Was ist Existenzphilosophie* schrieb, Heideggers *Sein und Zeit* sei eine Philosophie der „absoluten Selbstischkeit“ (Arendt 1990, 37).

Die *Herausforderung Foucault* war für mich die größte und sie hält noch heute an. Bei Foucault und Lyotard habe ich keine absoluten Wahrheitsansprüche vernommen; bei Althusser, was seinen Klassenkampf in der Theorie angeht, und bei Derrida, insofern die Dekonstruktion die Gerechtigkeit sein soll, hingegen schon. Derart absolute Wahrheitsansprüche kommen mir wie ein theologisches Bekenntnis vor, das zu jener metaphysischen Onto-Theologie gehört, die zu kritisieren Derrida selbst vorgab. Ich war zu sehr der ostdeutschen Oppositionsbewegung, die sich zwischen dem täglichen westdeutschen Fernsehen und der polnischen Gegengesellschaft von *Solidarnosc* ausgebildet hatte, verpflichtet, als dass ich der Versuchung hätte folgen können, am Ende erneut das eigene Selbst für das Absolute halten zu müssen. Die Losung dieser Oppositionsbewegung war mit Rosa Luxemburg: Unsere Freiheit ist die Freiheit der Anders-

denkenden. Sie passte zu diesem Niemandsland der Mauer, auf deren Seiten sich die Nuklearsprengköpfe der Weltmächte gegenüberstanden. Wenn sich irgendetwas aus dem deutschen und europäischen Bürgerkrieg in seinen heißen und kalten Formen inmitten dieser Waffenstarre lernen ließ, dann war es diese Einladung zum Neuanfang an alle 1989.

Was könnte nun aber die genannten französischen Autoren unter dem Label des „theoretischen Anti-Humanismus“ miteinander verbinden? Wenn damit gemeint ist, dass das Philosophieren theoretisch und methodisch frei bleiben soll von dem Zwang, ein bestimmtes Selbstverständnis des Menschen, mithin ein Vor-Urteil zu bestätigen, dann halte ich theoretischen Anti-Humanismus für eine Selbstverständlichkeit, die aber schwer zu leisten ist, weil Menschen die Bewegung durch Bilder, die hier exemplarisch für Schemata stehen mögen, brauchen. Sie haben keine angeborene, sondern eine zu erwerbende Motorik. Nimmt man ihnen jedes Bild aus der Sorge, es könnte ihnen zum Verhängnis ihrer Fixierung werden, können sie sich überhaupt nicht mehr bewegen. Ohne ein geschichtliches Prozessmodell, in dem man Phasen und Dimensionen zu unterscheiden vermag, in denen es besser wäre, diese und nicht jene Bilder oder überhaupt Bilder zu verwenden, wird man nicht urteilsfähig werden. Wenn man das Philosophieren nicht nur als Vorwand der Kritik an den Vor-Urteilen der Anderen und Fremden missbrauchen möchte, muss es die Kritik der eigenen und nächstliegenden Vor-Urteile beinhalten. Kant hat dafür die Figur der Selbstkritik ins Spiel gebracht. Moderne Philosophie ist seit Kant die Selbstkritik der Vernunft, vor allem auch des notwendigen Scheins, der in den Antinomien der Vernunft entsteht, sobald sie sich spekulativ zum Ganzen aufbläst und fanatisch an die Stelle jeder Empirie setzt. In diesem Sinne ist modernes Philosophieren immer Ideologie-Kritik, d. h. Kritik an der Verabsolutierung eines bestimmten Menschen- und Weltbildes, gewesen. Man stelle sich einmal vor, die Anhänger des ganz Anderen als der Vernunft hätten eine Kant ähnliche Leistung in der Selbstkritik an ihrem Fanatismus zustande gebracht!

Das Problem mit diesem kritischen Verständnis modernen Philosophierens entsteht erst, wenn man seine Verknüpfung mit dem Modell einer kopernikanischen Revolution berücksichtigt. Die Ersetzung des ptolemäischen Weltbildes durch ein kopernikanisches Weltbild leuchtet als Dezentrierung insofern ein, als in ihrem physikalischen Resultat die Erde nicht mehr im Zentrum, sondern an der Peripherie der Welt lag. Folgte man dieser physikalischen Revolution wortwörtlich, landete man bei einem archimedischen Punkt in fernen Galaxien, also dort, wo einmal Gott sein sollte und von dem aus die Erde nun als ein nicht minder kleiner Punkt zu berechnen war. In der Übernahme dieser Perspektive des sich in der Unendlichkeit verlierenden archimedischen Punkts bestand seit

der Neuzeit die eine Variante der Selbstermächtigung des Menschen, die Hannah Arendt die des *homo faber* nannte (Arendt 1981b, 36. u. 37. Kap.). Aber Kants Transformation dieses Modells besagte philosophisch das gerade Gegenteil, nämlich die Zentrierung auf die Anschauungsformen und Kategorien des transzendentalen Subjekts. Die Ermöglichung der inhaltlichen De-Zentrierung erfolgte durch eine formale Zentrierung, die das transzendente Subjekt dualistisch abspaltete und zum Konstitutionsgrund der Welt erhob. Man könnte also theoretischen Anti-Humanismus näher als eine Kritik genau daran, an der Begründung der Philosophie durch Vermögen eines dualistisch abgespaltenen Subjekt-Zentrums verstehen, was sowohl individuelle als auch kollektive Subjekt-Zentren betrifft.

Dazu passt, dass Derridas Kritik in *Fines Hominis* 1968 auf existenzialistische, personalistische und marxistische Subjektphilosophien abzielte: „So definiert war der Humanismus oder Anthropologismus in jener Epoche eine Art gemeinsamer Boden der christlichen oder atheistischen Existentialismen, der spiritualistischen oder nicht-spiritualistischen Wertphilosophie, der rechten oder linken Personalismen, des Marxismus von klassischem Stil“ (Derrida 1999, 139). Man fragt sich beim Lesen dieses Textes nur, warum das Thema des Humanismus, das in der Renaissance nicht an ein Cartesianisches Subjekt gebunden war und in den amerikanischen Pragmatismen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eben von einem solchen Konstitutionsgrund erneut befreit worden war, quasi zwanghaft mit der Subjektphilosophie identifiziert werden musste. Gleich der folgende Satz, der mit einem kurzschlüssigen „Und“ fortsetzt, offenbart einen unbedingten Willen zur politischen Provokation: „Und wenn man Anhaltspunkte auf dem Feld politischer Ideologie aufsucht, so war der Anthropologismus der unbemerkte und unwidersprochene Gemeinplatz des Marxismus, des sozialdemokratischen und des christlich-demokratischen Diskurses“ (ebd., 139).

Diese zwanghafte Fehlidentifikation von Humanismus mit Subjektphilosophie wirkt umso weniger überzeugend, als sie am Ende des Textes in das alte Versprechen einer einmal mehr neuen kopernikanischen Revolution führt, sowohl von innen als auch von außen: Es gehe um zwei „Formen der Dekonstruktion“, die es zu „verweben“ und zu „verknüpfen“ (Derrida 1999, 155) gelte:

- a. den Ausgang und die Dekonstruktion zu versuchen, ohne den Standort zu wechseln, durch die Wiederholung des Impliziten in den grundlegenden Begriffen und in der ursprünglichen Problematik, durch die Verwendung der Instrumente und Steine, die sich im Haus, das heißt auch in der Sprache, vorfinden, gegen eben dies Gebäude. [...] b. einen Wechsel des Standortes zu beschließen, auf diskontinuierliche und plötzliche Weise, durch ein brutales Sich-außen-Einrichten und durch die Affirmation absoluten Bruchs und absoluter Differenz. (Ebd., 155f.)

Aber diese Strategie von Dekonstruktion setzt die westliche Moderne als eine Serie kopernikanischer Revolutionen nur fort. Sie konserviert das Avantgarde-sein-Müssen, indem sie es inhaltlich verschiebt. Immer muss ein neuer Standpunkt, sei es archimedisch von außen im Namen neuer Objektivität, sei es von innen im Namen neuer Subjektivität, als das Unbedingte eingenommen werden, das alle anderen Standpunkte zu bedingen und so zu entwerten verspricht, damit die westliche Moderne weiter etwas zu verwerten hat. Hannah Arendt hatte beide Diagnosen, die die Jahrhunderte der westlichen Moderne seit der Neuzeit durchlaufen, kurz und bündig bereits 1958 die vom „Selbstverlust“ oder der „Selbstentfremdung“ und die vom „Weltverlust“ oder der „Weltentfremdung“ (Arendt 1981b, 265, 325) genannt. Für sie bestand indessen das Problem weniger in der Dichotomie zwischen der Innen- und Außenwelt, sondern in deren Ermöglichung durch eine – in ihrer Pluralität – öffentlich teilbare *Mitwelt* (ebd., 219, 224, 234, 247, 251, 304). Fiel diese öffentlich-plurale Mitwelt aus, zerfiel die Welt in Außen und Innen, in denen dann die Kopernikanischen Revolutionen wie in einer Serie das gemeinsame moderne Leben dualistisch aushebelten.

Man verwechsle diejenige Schein-Kritik, die die westliche Moderne als eine kopernikanische Serie immer neuer Objektivismen und Subjektivismen konserviert, also zu ihr als Motor gehört, nicht mit denjenigen Kritiken, die wie Hannah Arendts Einsatz auf eine gemeinsame politische Handlungsmacht aus der Pluralität einer öffentlich teilbaren Mitwelt ausgerichtet sind. Zu dieser Art und Weise von Kritik gehört Plessners Buch *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1935/59, hier 1974). Das Modell des Subjekt-Zentrums als der Ermöglichung einer Dezentrierung sei vom Marxismus im Namen der Gesellschaft, vom Existenzialismus im Namen des Individuums, von Nietzsche im Namen des Übermenschen, von der Geschichtswissenschaft im Namen des Historismus gegen die Gesellschaft, vom Darwinismus im Namen der Evolution gegen den Marxismus und Historismus, schließlich von der Rasantheorie gegen alle anderen gewendet worden (siehe Plessner 1982e, 9.–12. Kap.). Das Ergebnis war die Auflösung der modernen Gesellschaft in den Bürgerkrieg, Weltkrieg und Zivilisationsbruch der Shoa. Die verschiedenen Subjekt-Zentren ermächtigen sich im Konkurrenzkampf zur Hegemonie über alle anderen und landen so im Dezisionismus der Gewalt als Mittel zu ihrem Herrschaftszweck. Die Vervielfältigung der Kopernikanischen Revolution mit je dualistisch exklusivem Wahrheitsanspruch eines Subjekt-Zentrums gegen alle anderen endet in der Selbstdestruktion der Moderne. Ich bejahe also auch den zweiten möglichen Sinn in dem Ausdruck „theoretischer Anti-Humanismus“, wenn damit Kritiken an den Philosophien eines individuellen und/oder kollektiven

Subjekts gemeint sind, das sich im Scheine einer vermeintlich kopernikanischen Dezentrierung durch Exklusion zur Weltherrschaft ermächtigt. Die Frage ist nur, ob diejenigen, die unter der Flagge des theoretischen Anti-Humanismus segeln, ihr Versprechen wirklich einlösen können oder doch nur wieder eine neue kopernikanische Revolution ausrufen, die im günstigeren Falle in einer Mode statt in einem Bürgerkrieg verschlissen wird.

Wenn man sich ernsthaft fragt, wie man aus dieser Sackgasse dualistisch abgespaltener Subjekt-Zentren, die alle eine Dezentrierung versprechen, herauszukommen vermag, dann muss man sich wohl fragen, wie man die dualistischen Hebel der Entweder-Oder-Alternativen verlassen kann. Max Schelers Phänomenologie bahnte – im Gegensatz zu der in den *Meditationen* wieder dualistisch gewordenen Phänomenologie Husserls – einen Zugang zum *Leben*, indem er die exklusiven Alternativen, das Phänomen müsse *entweder* materiell *oder* geistig und *entweder* physisch *oder* psychisch sein, methodisch außer Kraft setzte. Umgekehrt: Wenn sich die Phänomene von sich aus als *sowohl* materiell *als auch* geistig und als *sowohl* physisch *als auch* psychisch zeigen, können sie als *lebendige* gelten (Scheler 1995, 18f., 39, 42, 74, 79). *Leben* ist demnach *hybrid*. Scheler brauchte systematisch noch einen spekulativen Seinsgrund, ein *ens a se*, während Plessner den Organisationsweisen lebender Körper nach innen und ihren Positionierungsweisen nach außen ins letztlich Unergründliche folgte. Personales Leben heißt, sich in offener Fraglichkeit halten zu können. Seine Rekonstruktion der ontischen und ontologischen Präsuppositionen der modernen Naturwissenschaften, vor allem der Biowissenschaften, legte Lebensprozesse frei, in denen nur unter bestimmten strukturalen und funktionalen Bedingungen auch Bewusstsein und Selbstbewusstsein eine Rolle spielen. Diese Subjekte resultieren aus den Werdensprozessen des Lebens, wenn die Organisations- und Positionsform zentrisch ist. Nicht die Subjekte konstituierten den Lebenskreis, die Umwelt oder Welt, den Lebensprozess im Ganzen, sondern umgekehrt: Die Sphären des Lebens ermöglichen verschiedene Arten und Weisen, in denen sich lebende Körper vor-zentrisch, zentrisch und ex-zentrisch aufführen können. Plessners Untersuchungsverfahren war „quasi-transzendental“ (Krüger 2001, 88–93) in dem Sinne, dass er noch immer die philosophische Frage nach den Ermöglichungsstrukturen von Phänomenen stellte. Aber diese Ermöglichungsstrukturen lagen nicht mehr im überhistorischen Bewusstsein eines transzendentalen Subjekts, sondern in den verschiedenen, sowohl a-zentrischen als auch zentrischen wie exzentrischen Arten und Weisen, im Prozess aus ihrer Zukunft heraus zu leben.

Dies bedeutete im politischen Umkehrschluss, dass man personale Lebewesen gerade ihrer Lebensweise beraubt, wenn man sie gegen ihren Lebenspro-

zess separiert. Plessner verteidigte daher die Grundrechte lebender Personen auf ihre Freiheit in einer modernen Gesellschaft – nicht, weil er darin das Ende der Geschichte sah, sondern den Anfang für einen wertedemokratischen Wettbewerb der Kulturen. „Denn der Begriff des Menschen ist nichts anderes als das ‚Mittel‘, durch welches und in welchem jene wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird“ (Plessner 1981d, 186). Die Bejahung der Grundrechte und der Wertedemokratie erfolgte historisch, um eine gemeinsame Zukunft zu ermöglichen, die im Zeichen der Unergründlichkeit des Menschen stand. Mir scheint noch immer, dass Plessners Bejahung der Grundrechte und der Wertedemokratie als einer Ermöglichung von gemeinsamer pluraler Zukunft politisch besser ist als Heideggers Anti-Humanismus, der sich nicht von seinem weltgeschichtlichen Verständnis des Nationalsozialismus trennen lässt, wie es inzwischen auch wieder seine „Schwarzen Hefte“ bestätigt haben.

Warum bin ich am Ende kein theoretischer Anti-Humanist geworden? Politischer Anti-Humanist bin ich ohnehin nicht, weil ich mit Plessner und Arendt das Politische von der öffentlich zu teilenden Mitwelt her erfahren habe. Ich bin auch theoretisch kein Anti-Humanist, weil ich das Philosophieren und das Politische nicht abhängig machen kann von diesem oder jenem Humanismusverständnis, von diesem oder jenem Anthropomorphismus, der sich als Anthropologie ausgibt. Wer „Anti“ ist, macht sich abhängig von dem, wogegen er ist. Ich veranschlage die Freiheit des Philosophierens und der öffentlichen Entdeckung des Politischen größer, als sie in irgendeiner Anti-Rolle bestimmt werden können. Mir hat das Dagegen-Sein philosophisch und politisch nie genügt, weil es einen im günstigsten Fall an Gegner, im ungünstigsten Fall an Feinde fesselt, statt selbst mit Anderem und Fremdem als Anderem und Fremdem ein besseres Leben zu beginnen. Die Selbstfestlegung auf das „Anti“ des gerade für human oder *up to date* Gehaltene ist mir zu unfrei. Sie erschien und erscheint mir als nur ein weiteres Dogma, durch das man sich schon wieder *über* das Leben stellt, um es zu beherrschen, statt sich in seiner Hybridität und Offenheit zu halten.

19.2 Plessners Programm einer anthropologischen Kritik am Dualismus und einer philosophischen Kritik am anthropologischen Monismus

Im Folgenden möchte ich Plessners Programm der Philosophischen Anthropologie anhand von vier Fragen so skizzieren, wie ich es verstehe und angesichts des theoretischen Anti-Humanismus vertreten kann.

Erstens: Was ist „Philosophische Anthropologie“ im Unterschied zu „philosophischer Anthropologie“ und „anthropologischer Philosophie“?

Unter „Anthropologie“ wird die Lehre (aus griech.: *logos*) vom Menschen (griech.: *anthropos*) verstanden (siehe Landmann 1982). Sie hat insbesondere seit dem 18. und bis ins 20. Jahrhundert zu einer Vielfalt von erfahrungswissenschaftlichen Anthropologien (biologische, medizinische, geschichtliche, politische, Sozial- und Kultur-Anthropologien bzw. Ethnologien) geführt. Im Unterschied zu diesen Anthropologien beschäftigt sich die *philosophische* Anthropologie mit dem Wesen des Menschen, das – alle anthropologischen Teilaspekte strukturell integrierend – in der Lebensführung als ganzer *vollzogen* wird. Seit den 1920er Jahren ist umstritten, ob die philosophische Anthropologie nur eine besondere Disziplin innerhalb der Philosophie darstellt, welche die erfahrungswissenschaftlichen Anthropologien generalisierend integriert, oder ob sie darüber hinaus die Fundierungs- und Begründungsaufgaben der Philosophie selbst übernehmen kann. Der letztere Anspruch wird „Philosophische“ Anthropologie genannt, es wird also „Philosophisch“ groß statt klein geschrieben. Diese terminologische Unterscheidung hat Plessner in seiner Groninger Antrittsvorlesung, 1936 gehalten und 1937 publiziert, eingeführt (Plessner 1983d, 33–51). Man ist ihm darin bis heute gefolgt (Schnädelbach 1983, 269–272; Fischer 2008, 14f.), hat aber den dritten Ausdruck von der „anthropologischen Philosophie“ weggelassen, der jedoch relational ausschlaggebend ist. Man könnte den Übergang von der innerphilosophischen Subdisziplin „philosophische Anthropologie“ in die Philosophie „Philosophische Anthropologie“ so verstehen, dass man die allgemeine Integration der erfahrungswissenschaftlichen Anthropologien zum Fundament der Philosophie macht. Genau dies nennt Plessner „anthropologische Philosophie“ (Plessner 1983d, 36–39; Plessner 1983i, 242–245). Sie nutzt eine allgemein integrierende Anthropologie zur Kritik der Philosophie, und dies heißt vor allem zur Kritik an dem dualistischen Hauptstrom moderner Philosophie (seit Descartes und Kant) und dessen Folgen, etwa neuen Einheitsmythen. Bleibt man aber bei dieser anthropologischen Kritik der Philosophie stehen, schafft man die Philosophie zugunsten des anthropologischen Zirkels ab. Viel wichtiger ist der zweite Schritt, nun umgekehrt die Frage zu stellen, was die Anthropologien praktisch im Leben und in ihrer Forschung voraussetzen, das sie selbst nicht verstehen und erklären können (Krüger 2009a, 4. Kap.; Wunsch 2014, 3.3. u. 4. Kap.). Diese praktischen Voraussetzungen der Anthropologien, die in ihnen in Anspruch genommen werden, nicht aber in ihnen erklärt und verstanden werden können, dürften selbst zur Offenheit der spezifisch personalen Lebensformen gehören. Diese lebensweltlichen Präsuppositionen ermöglichen Anthropologie als eine Leistung im personalen

Leben. Dadurch werden die Anthropologien rückwirkend in ihren kognitiven und praktischen Geltungsansprüchen wieder einer philosophischen Grenzbestimmung unterzogen. Heute würde man von einer Analyse und Rekonstruktion der lebens- und forschungspraktischen Präsuppositionen anthropologischer Forschungen sprechen.

Es ist diese Doppelbewegung von der anthropologischen Kritik der dualistischen Philosophie zu einer erneut philosophischen Kritik der Anthropologie, die in dem Ausdruck „Philosophische Anthropologie“ gefordert und zumeist verkannt wird. Diese Doppelkritik stellt die Aufgabe einer Zukunft ermöglichenden Überkreuzung dar. Die Philosophische Anthropologie behandelt als Philosophie die Grenzfragen der menschlichen Lebensführung, aber als Anthropologie auf die Themen und Methoden zweier Vergleichsreihen bezogen, die für die dichotomische Moderne konstitutiv sind, also deren immanent ansetzende Kritik erlauben. Es geht um die „horizontale“ und „vertikale“ Vergleichsreihe (Plessner 1975, 32): In der vertikalen Richtung wird die Gattung bzw. Spezies menschlicher Lebewesen mit anderen organischen (pflanzlichen und tierlichen) Lebensformen im Hinblick auf die Frage verglichen, ob die Spezifikation des Menschen im Rahmen der lebendigen Natur hinreichend erfolgen kann oder darüber hinaus durch einen „Wesensunterschied“ (Scheler 1995, 36) fundiert und begründet werden muss. In horizontaler Richtung werden Soziokulturen des *homo sapiens sapiens* untereinander im Hinblick auf das für die Spezifikation menschlichen Daseins wesensnötige Minimum an Möglichkeiten verglichen. Dies erfolgt sowohl historisch unter Einschluss ausgestorbener als auch in der Unterscheidung gegenwärtig lebender Soziokulturen. In der englischen und französischen Literatur wird das zuletzt genannte Vergleichsproblem auch unter dem Namen der *Ethnologie* diskutiert. Der Zusammenhang der vertikalen und horizontalen Spezifikationsrichtungen des Menschen als Individuum und Gattung wird selbst geschichtlich herausproduziert und bedarf daher einer „politischen Anthropologie“ der „geschichtlichen Weltansicht“ (Plessner 1981d, 139–144).

Zweitens: Worin besteht die theoretische Spezifik der Philosophischen Anthropologie?

Beide anthropologischen Vergleichsreihen werden unabhängig voneinander fundiert, wodurch sie sich gegenseitig in Frage stellen und korrigieren können, um Speziesismen (vertikal) und Ethnozentrismen oder Anthropozentrismen (horizontal) aufdecken zu können. Aus dem gleichen Grunde werden beide einem indirekten Frageverfahren unterworfen. Der Philosophische Anthropologe ist nicht direkt der bessere erfahrungswissenschaftliche Anthropologe, son-

dern untersucht indirekt, was letzterer lebens- und forschungspraktisch in Anspruch nimmt, ohne es selbst erklären und verstehen zu können. Die lebenspraktischen Präsuppositionen kommen aus der Praxis des *common sense*, die forschungspraktischen aus der Zukunft, also aus der Fortsetzung der Forschung selbst.

Für die *naturphilosophische Fundierung* der anthropologisch *vertikalen Vergleiche* besteht die *Hypothese* der Philosophischen Anthropologie darin, dass für diese Vergleiche in der lebendigen Natur eine *exzentrische Positionalität* in Anspruch genommen wird. Im Unterschied zu den „Organisationsformen“, welche die Binnendifferenzierung von Organismen betreffen, sind die Formen der *Positionalität Verhaltensweisen* von Organismen in ihrer *Umwelt*. *Exzentrische* Positionierungen sind *nicht nur* an eine *zentrische* Organisationsform, sondern auch an eine *zentrische* Positionalitätsform gebunden. Es gibt also die Möglichkeit, zwischen dem Zentrum des Organismus und dem Zentrum in den Interaktionen des Organismus mit seiner Umwelt eine funktionale Korrelation herzustellen. Aber über diese zentrische Korrelation hinausgehend können *personale* Lebewesen *außerhalb* dieses organischen Zentrums und jenes Verhaltenszentrums in der Umwelt Verhalten bilden. Könnten sie dies nicht, könnten sie auch keine Korrelationen feststellen, sondern säßen in diesen fest.

Personen können sich aber aus einer *Welt*, insbesondere *Mitwelt* (Plessner 1975, 302–308) heraus symbolisch perspektivieren und positionieren. Personale Lebewesen stehen mithin vor dem Problem, die Exzentrierung und die Rezentrierung ihres Verhaltens ausbalancieren zu müssen. Ihr Verhalten unterliegt grundgesetzlichen Ambivalenzen, die strukturell aus dem Bruch zwischen physischen, psychischen und geistigen Verhaltensdimensionen hervorgehen, wobei aber dieser *Bruch* im *Vollzug* des Verhaltens verschränkt werden muss (ebd., 292f.). Die drei wichtigsten Verhaltensambivalenzen, in denen exzentriert und rezentriert wird, bestehen in einer „natürlichen Künstlichkeit“ (ebd., 309ff.), einer „vermittelten Unmittelbarkeit“ (ebd., 321ff.) und einem „utopischen Standort“ (zwischen Nichtigkeit und Transzendenz, ebd., 341ff.). Diese Ermöglichungsstruktur personalen Lebens werde im Ganzen und als wesentlich unterstellt, wenn die Spezifik der menschlichen im Unterschied zu nonhumanen Lebensformen *bestimmt* wird, z. B. von Bioanthropologen, medizinischen Anthropologen, Hirnforschern.

Für die *geschichtsphilosophische Fundierung* (Mitscherlich 2007) der anthropologisch *horizontalen* Vergleiche besteht die Hypothese der Philosophischen Anthropologie in Folgendem: Das Wesen des Menschen im *Ganzen seiner Lebensführung* liegt in seiner „Unergründlichkeit“ (Plessner 1981d, 160–165, 181, 202, 222–228; siehe im vorliegenden Band 17. Kapitel), d. h. im *homo abscondi-*

tus, der Zukunft ermöglicht. Damit kann dieses Wesen im Ganzen nicht abschließend bestimmt werden. Dies schließt ein, dass es unter Aspekten und Perspektiven sehr wohl bestimmt und bedingt werden kann, sofern es endlich ist, z. B. durch Geisteswissenschaften bzw. Humanwissenschaften. Für diese Bestimmbarkeit hat Plessner eine Theorie des Spielens in und mit soziokulturellen Rollen entworfen, das vom ungespielten Lachen und Weinen begrenzt wird (siehe Krüger 1999, im vorliegenden Band Zweiter Teil). Lebte dieses Wesen praktisch nicht in einer Relation der Unbestimmtheit von Zukunft auf sich hin, hätte es keine Bestimmungsaufgabe mehr vor sich. Es wäre bereits vollständig determiniert. Es würde vielleicht durch Geschichte bedingt, würde aber keine Geschichte mehr machen können. Es hätte mithin keine Zukunft, aus der her es im Unterschied zu seiner Vergangenheit lebt, vergegenwärtigt, vollzieht. Die geistige Zurechenbarkeit geschichtlicher Prozesse auf menschliche Lebewesen bleibt von den Naturkörpern, den soziokulturellen Rollenkörpern und der leiblichen Performativität der Rollenträger begrenzt (Plessner 1981d, 226–228).

Drittens: Wie verfährt die Philosophische Anthropologie methodisch?

Sie modifiziert vier *philosophische* Methoden in einem Untersuchungsprozess, glaubt also nicht, dass allein eine Methode bereits eine Philosophie ergibt. Sie übernimmt auch nicht aus der Erfahrungswissenschaft Methoden, sondern behandelt deren Selektivität. Sie reformuliert die phänomenologische Methode (von Husserl und Scheler herkommend), die hermeneutische Methode (von Dilthey in der systematischen Interpretation durch Georg Misch genommen), die verhaltenskritische (dialektische Krisen im personalen Verhaltensaufbau rekonstruierende) und die transzendente (den Ermöglichungsgrund einer personalen Lebensleistung im Ganzen rekonstruierende) Methode. Diese vier Methoden werden in einem Untersuchungsverfahren integriert, um die oben genannten Grundhypothesen und weitere Zwischenhypothesen überprüfen zu können.

a) Es bleibt das methodische Verdienst von Max Scheler, Husserls phänomenologische Methode von der Rückkehr in die transzendente Bewusstseinsphilosophie befreit zu haben. Um die Begegnung mit und Beschreibung von *spezifisch lebendigen* Phänomenen zu ermöglichen, *neutralisiert* Scheler das phänomenologische Verfahren *gegen die dualistische Vorentscheidung*, das Phänomen müsse entweder *physisch* oder *psychisch bestimmt* werden. Dadurch kann das Phänomen sich *von sich aus als* gerade und nur *in dem Doppelaspekt zwischen* Physischem und Psychischem *Lebendiges zeigen* (Scheler 1995, 17–19, 39, 42). Auf dem Verhaltensniveau von personalen Lebewesen greift phänomenologisch die bereits oben erwähnte Körper-Leib-Differenz.

b) Spätestens in der Beschreibung des begegnenden Phänomens wird es den habitualisierten und aufmerkenden Erwartungen entsprechend interpretiert. Wie es bedingt, bestimmt und verendlicht wird, hängt davon ab, in welchen Relationen und anhand welcher Horizonte von Unbedingtem, Unbestimmtem und Unendlichem es aufgefasst wird. Die Interpretation des Anwesenden hängt von Abwesendem ab. Es gibt nicht nur ein unmittelbares Verstehen der Oberfläche von lebendigem Ausdruck in der Verhaltensreaktion, sondern auch ein variables Ausdrucksverstehen und symbolische Verständnismöglichkeiten, die sich von der Verhaltensreaktion hier und jetzt abkoppeln (in Präzisierung Diltheys, Plessner 1975, 28–37).

c) Durchläuft man Spektren von Phänomenen und Spektren ihrer Interpretation kommt man zu der Frage, wann und wo, unter welchen Umständen Verhaltenskrisen eintreten. In solchen Krisen ist die Zuordnung zwischen Phänomenbegegnung und seiner im Verhalten angemessenen Interpretation grundsätzlich in Frage gestellt. Es treten Zusammenbrüche des personalen Verhaltens auf. Ein Musterbeispiel für die dialektisch-kritische Methode hat Plessner in seinem Buch über gespieltes und ungespieltes *Lachen und Weinen* (1941, hier 1982f) vorgelegt. Semiotisch-strukturell hat er sich mit dieser Frage auch in den Fällen beschäftigt, in denen keine personal-funktionale Einheit der symbolischen Integration von Sinnesmodalitäten zu Stande kommt, so in seinen Büchern *Einheit der Sinne* (1923, hier 1980b) und *Anthropologie der Sinne* (1970, hier 1980a). Die dialektischen Verhaltenskrisen stellen die Zuordnung zwischen der Frage, die ein Ausdrucksphänomen an uns richtet (a), und der Antwort, die wir ihm im Verhalten geben (b), nochmals in Frage: Wie bauen die kategorialen Einheiten von Anschauungs- und Verständnisweise aufeinander auf?

d) Hat man im Untersuchungsverfahren die Verhaltensspektren phänomenologisch, hermeneutisch und im Hinblick auf Verhaltenskrisen durchlaufen, fragt sich, welche Ermöglichungsstrukturen im Ganzen wesentlich sind. Dies zeigt sich daran, ob die Verhaltenskrisen in neuen Leistungen personalen Lebens überwunden werden können. Souveränität liegt nicht in absoluter Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung vor, sondern hebt darin an, sich zu den Grenzen derselben doch lebensbejahend verhalten zu können. Natürlich kann man die methodische Schrittfolge erneut für Korrekturen durchlaufen. Zu der Beurteilung der Untersuchung gehört die selbstkritische Analyse des semiotischen Organons, das man verwendet und durch das man die Verhaltensspektren womöglich nicht angemessen erfasst hat. Gleichwohl ist jetzt die theoretische Ebene der Beurteilung erreicht: Worin bestanden Defizite in physischer, psychischer und geistiger Hinsicht der Verhaltensverschränkung? Unter welchen Aspekten und in welchen Perspektiven tritt die Verunmöglichung perso-

nen Verhaltens ein? Welche Über- oder Unterdeterminierungen gab es? Welcher Bezug ergibt sich zu den beiden o. g. Haupthypothesen über welche Vermittlungen?

Viertens: Wie thematisiert die Philosophische Anthropologie das Politische?

Diese Thematisierung geschieht auf zweierlei Weisen, nämlich durch eine gesellschaftliche Öffentlichkeit zivilisatorischen Verhaltens, das im Gegensatz zu Gemeinschaftsformen der Pluralität Rechnung trägt und die Individuen in ihrer Privatheit freihält. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit wird jedoch *de facto* durch radikale Einschränkungen, die für die westliche Moderne charakteristisch sind, reduziert, marginalisiert und womöglich sogar aufgelöst.

Zunächst wird das Politische neu ermöglicht durch das *Öffentliche* der *Gesellschaft* im Unterschied zu den familienähnlichen Gemeinschaftsformen oder den Gemeinschaftsformen einer rationalen Leistungsart. *Gemeinschaftsformen* beruhen darauf, dass ihre Mitglieder dieselben Werte teilen, sei es gefühlt in familienähnlicher Form der Generationenfolge, sei es durch den Beitrag zu geistig geteilten Wertorientierungen (z. B. in einer *scientific community*). Gemessen an den gemeinschaftlich geteilten Werten gibt es eine klare Bestimmbarkeit des individuellen Verhaltens, in familienähnlicher Form durch persönliche Hierarchien der Liebe, in sachlicher Form durch die Beurteilung bestimmter Leistungen seitens unabhängiger dritter Personen (siehe Plessner 1981b, 45–57). Gemeinschaftsformen sind untereinander *inkommensurabel*. Die grundsätzlichen Ambivalenzen in der personalen Verhaltensbildung bedürfen beider Vergemeinschaftungsformen (ebd., 63–76). Diese Ambivalenzen (z. B. im Verschränken von Verhaltenheit und Scham einerseits, Geltungsdrang und Exponiertheit andererseits) wenden sich aber zugleich gegen ihre Auflösung in diese eine und keine andere Vergemeinschaftungsform. Stattdessen bedürfen die Individuen auch der Wertferne in der Interaktion mit *Anderen* und *Fremden*, die anders und fremd bleiben können, gemessen an bestimmten Gemeinschaftswerten. *Gesellschaftsformen* bilden gegenüber den Gemeinschaftsformen die Interaktion mit Anderem und Fremdem als Anderem und Fremdem aus. Dafür braucht man eine Öffentlichkeit, die diplomatisch den Umgang von Rollenträgern ermöglicht, welche privat für einen taktvollen Umgang frei bleiben. Die Politik steht damit vor der Aufgabe, durch das Recht die Ansprüche auf Gemeinschaftlichkeit und Gesellschaftlichkeit auszugleichen, um die Vielfalt individuellen Lebens zu ermöglichen (ebd., 115–133). Sie verfehlt ihre Aufgabe, wenn sie in den Dualismus von entweder Kommunitarismus oder Liberalismus führt.

Die gesellschaftlich öffentliche Ermöglichung neuer Politikformen entspricht der lebensphilosophischen Orientierung an dem oben genannten *homo absconditus*. Sie gehört zu einer werteppluralen Gesellschaft, die ihre unvermeidlichen Konflikte zivilisiert auszutragen sucht (siehe Plessner 1981d, 161–164, 185–191, 201–204). Sie kann aber auf zwei Weisen eingeschränkt werden, die in der westlichen Moderne üblich geworden sind. Dann wird entweder die Politik einer anthropologischen Wesensdefinition des Menschen unterstellt, wie dies nicht nur in den nationalsozialistischen und bolschewistischen Gemeinschaftsideologien der Fall war (der Mensch als Rassen- oder Klassenwesen). Es gab schon seit Hobbes pessimistische und seit Rousseau optimistische Anthropologien, auf deren Basis entsprechende Verfassungen gefordert und erlassen wurden. Wie immer erfahrungsgesättigt diese Anthropologien bereits gewesen sein mochten, sie wurden soziokulturell durch ihre umkämpfte Verfassungsgeschichte zu einem funktional historischen Apriori künftiger Erfahrungen des sozialen Zusammenlebens in der westlichen Moderne, heute z. B. als *homo oeconomicus*. Oder das Politische als die Ermöglichung von empirischer Politik wird seiner eigenen Autonomie überlassen: Dann wird es weder einer gegenüber positiven Absolutismen skeptischen Lebensphilosophie noch einer (material oder formal) bestimmten Anthropologie unterworfen. Stattdessen wird es an der Intensivierung von Freund-Feind-Verhältnissen ausgerichtet, welche die Unheimlichkeit in der *conditio humana* interessenbedingt für die Durchsetzung klarer Entweder-Oder-Alternativen durch Politiken der Angst ausnutzt (ebd., 192–200). Der Kampf um das Primat in der Menschenfrage, ob sie nämlich anthropologisch definitiv beantwortet oder der Politik in ihrer Autonomie überlassen oder philosophisch begründet in gesellschaftlicher Öffentlichkeit offen gehalten wird, ist selbst die in der Moderne entscheidende Strukturpolitik, in der Lebensmacht gewonnen und verloren, Lebenspolitik entgrenzt und begrenzt wird.

**Teil IV: Ausgewählte Vergleiche der
Philosophischen Anthropologie
mit anderen Philosophien**

Vorwort zum vierten Teil

Die Spezifik von Plessners philosophischem Einsatz kann durch Vergleiche mit anderen Philosophien zusätzlich konturiert werden, die Plessners sachbezogene Untersuchungsweise, die in den ersten drei Teilen des Buchs dargestellt worden ist, ergänzen.

Die ersten beiden Kapitel des folgenden vierten Teils beschäftigen sich mit Plessners Transformation von Kants Vernunftphilosophie und Nietzsches Lebensphilosophie in den Zivilisationsprozess der personalen Lebenssphäre. Statt Kants Systematik dualistisch zu lesen, setzt Plessner an der integrierenden Rolle der Urteilskraft, der ästhetisch und teleologisch reflektierenden Urteilskraft an, um diese Systematik für die Natur und Geschichte von Lebensprozessen öffnen zu können. Wenn moderne Forschungsunternehmen ganz verschieden nach dem Modell einer reflektierenden Urteilskraft ausgerichtet werden, um zu einer bestimmenden Urteilskraft gelangen zu können, dann kommt es im Resultat nicht zum Widerspruch, sondern zum Widerstreit zwischen ihnen. Um ideologische Verabsolutierungen abwehren zu können, hält Plessner mit Kant an der Bewahrung der Würde von Personen als der philosophisch entscheidenden Werteorientierung fest. In Nietzsches Lebensphilosophie setzt Plessner ebenfalls immanent an, um sie von ihrer eigenen Wirkungsgeschichte zu befreien. Die generöse Souveränität des europäischen Geistes, sich selbst überwinden zu können, holt ihn zivilisatorisch aus dem Wiederholungszwang des Gleichen heraus. Letzterer besteht aus einer Anthro-po-Genealogie, die den Menschen mit allen Anthropoiden triebtheoretisch und rassebiologisch gleichsetzt, ohne einen zivilisationsgeschichtlichen Maßstab für die spezifisch personale Transformation von Verdrängungen und Sublimierungen einführen zu können.

Das dritte und vierte Kapitel des vorliegenden vierten Teils sind der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Existenzphilosophien von Jaspers und Heidegger gewidmet. Jaspers und Plessner teilen einen „ärztlichen Blick“ (M. Foucault) auf ganze Lebenseinheiten von Subjekt und Objekt respektive von Subjekt und Subjekt in grenzrealisierenden Prozessen mit *Grenzsituationen* (Jaspers) beziehungsweise *Verhaltungsgrenzen* (Plessner) in der personalen Lebensführung. Während aber Jaspers die kategorial vergleichbaren Unterscheidungen von ihren jeweils inneren Gliedern her existenziell verwendet, markiert sie Plessner von ihrer leiblichen und öffentlich-mitweltlichen Seite her. Unübertroffen bleibt Jaspers' Erhellung eines je für mich lebensgeschichtlich unververtretbaren Du's in der existentiellen Kommunikation beider als Liebe und Kampf. Der neuere Interpretationsstreit über Heideggers philosophische Anthropologie und Anthropozentrik gibt Gelegenheit, Plessners Kritik an Heideggers

Anthropozentrismus zu rekonstruieren. Gleichwohl schließt der Gegensatz zwischen Plessners und Heideggers Philosophien strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen beiden ein, die darauf zurückgehen, dass beide Max Schelers methodische Revolution der Phänomenologie und seine Figur der Ekstasis (Liebe) zu transformieren unternehmen. Heidegger inszeniert seine Transformation als eine neuerliche kopernikanische Revolution in dem für die dualistische Moderne des Spätkapitalismus charakteristischen Überbietungskampf, obgleich sie sich am Ende nur als eine Philosophie der *absoluten Selbstischkeit* und des naturalistischen *Aberglaubens* (Hannah Arendt) offenbart. Plessner hat das ganze Modell der kopernikanischen Revolution für die moderne Serie dualistischer Aushebelungen der personalen Lebenssphäre als *Verführung des bürgerlichen Geistes* kritisiert. Ihm geht es stattdessen um eine exzentrische Anhebung der Lebensmitte in der personalen Lebenssphäre unter sowohl natur- als auch zivilisationsgeschichtlichen Aspekten.

Die beiden letzten Kapitel des folgenden Teiles vergleichen Deweys und Plessners Naturphilosophien und Philosophien des Politischen miteinander. Wenn die Darwinsche Evolutionstheorie Recht darin hat, dass menschliches Leben aus tierlichem Leben entstanden ist und sich in der Natur halten können muss, dann folgt für beide Philosophen daraus keine biologistische Erklärungsstrategie, sondern eine naturphilosophisch neue und produktive Frage. Wie wird die geistige Lebensform von Menschen in der Natur wirklich möglich, wenn man Geist und Leben in ihrer irreduziblen Qualität versteht? Dann kann Natur selber als diese wirkliche Ermöglichung nicht ausschließlich dasjenige sein, auf das man sie im dualistischen Sinne bisher als Materie und Physis reduziert hat. Ebenso kann dann nicht der Geist dualistisch abgespalten werden von seinen anorganischen, physischen und psychischen Verwirklichungsbedingungen. Vielmehr tritt er dann als integratives Resultat eines symbolischen Kommunikationsprozesses unter den genannten Verwirklichungsbedingungen hervor. Daher gibt es in Deweys und Plessners Philosophien kein positivistisches Ende der Naturbeherrschung, sondern eine künftig offene, an Erfahrungsdifferenzen gebundene Aufgabe, sich in den personalen Lebensformen einer Antwort auf die qualitativen Brüche in der Natur, ihrer Fraglichkeit, gewachsen zu zeigen. Während Dewey die wirkliche Ermöglichung des Politischen aus dem Öffentlichen funktional versteht, nämlich aus den indirekten Folgeproblemen der kapitalistischen Industrie- und Konsumgesellschaft heraus, entwirft Plessner diese wirkliche Ermöglichung primär aus dem Zivilisationsprozess, in dem erlernt wird, wie mit der Pluralisierung und Individualisierung von Autoritäten verfahren werden kann. Beide Zugänge haben theoretisch-methodisch gesehen Äquivalente füreinander, die sich ergänzen können.

20 Moderne Forschungsverfahren und ihr Widerstreit im Zeichen der Würde: Helmuth Plessners erste Transformation der kantischen *Kritik der Urteilskraft* (1920)

20.1 Einleitung

Helmuth Plessners Auseinandersetzung mit der Philosophie Immanuel Kants durchzieht sein gesamtes Lebenswerk, von seiner ersten philosophischen Publikation *Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form* (Plessner 1980a), die 1913 erschien, als er 21 Jahre alt war, über seine Dissertation von 1916 *Krisis der transzendentalen Wahrheit am Anfang* (Plessner 1980d) bis zu seinem Aufsatz *Kants Kunstsystem der enzyklopädischen Propädeutik* (1976), als er 84 Jahre alt war, und wo es noch immer heißt: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen“ (Plessner 1981c, 439). Es ist hier nicht möglich, ein gesondertes Buch über die lohnenswerte Thematik der Transformation der Kantischen Philosophie in Plessners Philosophischer Anthropologie insgesamt vorzulegen (zu dieser Aufgabe Krüger 2001, Krüger 2017d). Plessner nimmt durchgängig Kants Art und Weise auf, in Grenzbegriffen und in Funktionen zu denken. Ich begnüge mich im Folgenden damit, diese Transformation an Plessners Habilitationsschrift *Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft* aus dem Jahre 1920 (Plessner 1981e) zu erörtern, weil sie der Urteilskraft, deren Problematik die ganze Kantsche Philosophie durchzieht, gewidmet ist und weil Plessners Transformation genau an ihr, der Urteilskraft, ansetzt: „Wie Plessner bei Kant im Urteil den Kreis entdeckte, aber gleichzeitig die Basis und die Grenze seiner Philosophie, so nimmt er auch selbst einen solchen Kreis a priori in sein System auf“ (Redeker 1993, 82).

Plessner hat seine eigene Konzeption von qualitativer Erfahrung, die er phänomenologisch *Anschauung* nannte, erst von seinem Buch *Die Einheit der Sinne. Eine Ästhesiologie des Geistes* (1923, hier Plessner 1980b) bis zu seinem Buch *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1929, hier Plessner 1975) entwickelt und durchgeführt. Dadurch wird die Ermöglichung der Ausbildung von Urteilen in die Lebensführung von Personen vorverlegt, wodurch auch die Begründung von Urteilen in die Kontexte des personalen Lebens eingebettet wird, was ich die *performative Wende* seiner Philosophischen Anthropologie genannt habe (Krüger 2001, 248). Lebenserfahrung, so Plessner, sei eine qualitative Einheit vom Außen und Innen schon ihres Gegenstandes, erst recht auf Seiten derjenigen, die diese Erfahrung machen. Sie sei nicht mit derjenigen nötigen

Restriktion zu verwechseln, die in der naturwissenschaftlichen Laborerfahrung dadurch erfolgt, dass sie auf ein vom Innen abgetrenntes Außen des Gegenstands fokussiert wird, weil man dies allein messen kann (Plessner 1975, 26–30, 118–120). Plessner *konvergiere*, so schon Redeker, alle üblichen *Divergenzen* zwischen Außen-Innen, Subjekt-Objekt, Form-Materie, Denken-Wahrnehmen, Psyche-Physis. Dadurch treten an die Stelle der dualistischen Fixierungen von Gegensätzen lebendige Spektren von verschieden proportionierten Grenzübergängen. Plessner gelinge ein großer „Kunstgriff“, den er den „Doppelaspekt der Anschauung“ nannte und durch den Plessner den „Konvergenzpunkt von Kant (Urteil), Dilthey (Dichotomie) und Husserl (Phänomen)“ entdecken konnte (Redeker 1993, 88). Man muss diesen Konvergenzpunkt vor Augen haben, um zu wissen, wohin Plessners philosophischer Weg führen wird. Aber damit er ihn überhaupt antreten konnte, musste er Kants Weg als offene Aufgabe rekonstruiert haben. Plessner stellte auch noch in seinem naturphilosophischen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) den Weg seiner „Neuschöpfung der Philosophie“ ausdrücklich in Analogie zu Kants Weg dar (Plessner 1975, 30–31).

Bei allem Neuen, das Plessners Transformation der Kantschen Urteilskraft in die personale Lebensform erbringen wird, sie bleibt doch der Kantschen Spezifik des Philosophieverständnisses verpflichtet. Philosophie habe die Würde des Vernunftwesens Mensch auch und gerade dann zu bewahren, wenn dieses Vernunftwesen mit dem Naturwesen Mensch in der Lebensform von Personen integriert wird. Plessners Transformation der Kantschen Philosophie hält auch später an demjenigen Philosophieverständnis fest, mit dem diese Transformation in Plessners Habilitationsschrift begonnen hat: Im Philosophieren werde die Idee der Würde von Personen bewahrt. Auch daher ist es berechtigt, die größere Aufgabe, Plessners Transformation von Kants Philosophie zu erforschen, mit der kleineren Aufgabe zu beginnen, welchem Philosophieverständnis Plessner auch später treu bleiben wird, so sehr es weiteren Modifikationen unterliegen wird. Diese Frage ist wichtig, weil man ansonsten nicht versteht, worin das Philosophische in seiner Philosophischen Anthropologie besteht.

Helmuth Plessner sieht in seiner Habilitationsschrift *Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft* (1920) die Philosophie grundsätzlich in einer weltgeschichtlich neuen Lage zu einer erneuten Selbstbestimmung herausgefordert. Der Neukantianismus gehe aus Überreife seiner Auflösung entgegen. Sein Führungsanspruch werde ihm durch Edmund Husserls Phänomenologie und Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie streitig gemacht. Den exakten Naturwissenschaften seien Geschichte und Kulturwissenschaft im Wissenschaftsgefüge zur Seite getreten, so dass die Fundamente

des Wissenschaftsbegriffes selbst in Revision gingen (siehe Plessner 1981e, 21–24). Die Geschichte der Philosophie erscheine nicht mehr, woran sich Kant insbesondere orientiert hatte, als Antwort auf die Entwicklung der Physik Galileis und Newtons durch die philosophische Grundlegung einer durch Vernunft voranschreitenden Wissenschaft, sondern als „die Geschichte der Auseinandersetzung der fundamentalen Kontraste in Weltanschauung und Lebenswillen durch die Machtmittel der vernünftigen Beweisführung“ (ebd., 17). Inzwischen gehe es auch nicht mehr nur um die bekannten Schwierigkeiten der Kantschen Philosophie, ihre Vermögenspsychologie im Hinblick auf den „Phänomenalismus der transzendenten Ästhetik und das Ding-an-sich-Problem, die Kategorientafel, den Schematismus und die Dialektik“ (ebd., 21), sondern um das „Prinzip des Systems“, mithin um die „Idee einer wissenschaftlichen Philosophie selbst“ (ebd., 26). Da inzwischen Philosophien als Weltanschauungen in phänomenologischen Typen (Dilthey) oder in Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen aufzugehen scheinen, müsse man endlich eine philosophische „Kritik der Philosophie“ selbst unternehmen (ebd., 27). „Diese innere Überwindung Kants wird den Weg freimachen nicht zuletzt zu einem neuen Wissenschaftsbegriff, der die Geisteswissenschaften in gleicher Weise tragen kann wie die in großartiger Umwälzung begriffene mathematische Naturwissenschaft und Biologie“ (ebd., 30). – Plessner war nicht nur Sohn eines Arztes, sondern auch selbst Biologe, der sowohl empirisch als auch theoretisch mit anderen Biologen zusammengearbeitet hatte, während und bevor er auch zu einem Philosophen geworden war.

Plessner vertrat, um das Ergebnis seiner Habilitation vorwegzunehmen, die Idee einer Philosophie in systematischer Form, indem er das Verhältnis zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft bei Kant für die Zukunftsorientierung moderner Forschung umkehrt. Die moderne Forschung als Innovation in der Zukunft historisiert dasjenige, das bisher als universell gegolten hat, und versucht dasjenige, das bisher als subjektiver und hypothetischer Geltungsanspruch gegolten hat, zu universalisieren. Plessner funktionalisiert Kants reflektierende Urteilskraft für moderne Forschung zu einem Verfahren um. Aber diese Funktionalisierung könne je nach einer verschiedenen Proportion in der reflektierenden Urteilskraft erfolgen. Sie führe daher in einen Widerstreit zwischen den verschiedenen bestimmbareren Forschungsverfahren. Inmitten dieses Widerstreits, der schon bei Kant mehr und anderes als ein Widerspruch war, setze die erneute Spezifikation des Philosophierens ein. Im zweiten Abschnitt des vorliegenden Beitrages rekonstruiere ich Plessners Vorschlag, die Wissenschaften im modernen Sinne als ein Forschungsverfahren zu begreifen, das nicht nur die Naturwissenschaften, sondern auch die Kultur- und Biowis-

senschaften und in gewisser Weise überhaupt den Forschungscharakter moderner soziokultureller Unternehmungen ermöglicht. Im dritten Teil meines Beitrags gehe ich Plessners Verständnis von der Spezifik des Philosophierens aus dem Widerstreit zwischen den funktional verschieden proportionierten Forschungsverfahren nach. Er hält die philosophische Begrenzung des Widerstreits durch die Wahrung der Würde von Personen für unabdingbar, wenngleich sich das Philosophieren geschichtlich in der Differenz zwischen dieser Idee des Philosophierens und dem Ideal des jeweiligen philosophischen Systems entfalte. Der Widerstreit wird durch Kritik, d. h. die Aufdeckung dieser Differenz in Gang gehalten. Schließlich deute ich im 4. Abschnitt meines Beitrages an, wie Plessner an der Orientierung auf die Bewahrung der Würde von Personen auch in seinen späteren Werken durch Modifikationen seines Ideals festhält.

20.2 Die Funktionalisierung der reflektierenden Urteilskraft für moderne Verfahren der Erforschung

In seinem Wissenschaftsverständnis trägt Plessner dem Forschungscharakter moderner Wissenschaft¹ Rechnung, den er durch den „Arbeitsbegriff“ im Gegensatz zum „Offenbarungsbegriff der Wissenschaft“ hervorhebt. Wissenschaftlicher Sinn werde in Kontexten der „Entdeckung und Erfindung“ nach methodischen Regeln der Beobachtung und des Experimentes „gemacht“ (Plessner 1981e, 13, 19, 25, vgl. auch 75f., 160). Dafür brauche man ein Verfahren, so argumentiert Plessner durchgängig, das durch Funktionsteilung und deren Reintegration die Auflösung des folgenden Zirkels ermögliche: Man könne diejenigen Maßstäbe, nach denen man schon immer in der Forschung urteilen müsste, erst in der Forschung selber erzeugen. Das Verfahren müsse urteilsfähig machen, daher Plessners Konzentration auf den Funktionskreis des Urteilens in Kants Vermittlung seiner Philosophie unter dem Primat des Praktischen. „Erst das Urteil verknüpft in einem eigenen Grenzübergang eine bestimmte Sache (als Subjekt) mit einer anderen bestimmten Sache (als Prädikat) synthetisch und geht über die Grenze hinüber, die der Begriff im Bezeichnen erst zieht“ (ebd., 106).

Plessner denkt hier semiotisch, was man im Sinne des „crossing boundary“ von George Spencer-Brown auch aktuell lesen kann. Semiotisch betrachtet ver-

¹ Vergleiche zum Doppelaspekt der Forschungs- und Darstellungsrationalität in der europäischen Rationalitätstradition Mittelstraß 1989, 260–266.

steht Plessner die Ermöglichung des Urteilens als einen Grenzübergang (crossing boundary). Nachdem begrifflich eine Unterscheidung durch eine Darstellungstechnik bezeichnet (nicht nur dem Worte nach benannt) worden ist, wird diejenige Seite der Unterscheidung markiert, auf der man nunmehr operiert. Von der markierten Seite her wird die Unterscheidung verwendet und angesichts der in der Prädikation enthaltenen Verwendung zur Aufgabe der Beurteilung. Die Erfüllung dieser Aufgabe erfordert einen methodischen Übergang über die gezogenen Grenzen hinaus in die begrifflich markierten Grenzen (siehe Spencer-Brown 1979, 2–5), deren Grenzübergänge grammatikalisch nach ihrer Rolle als Subjekt oder als Prädikat von Sätzen verknüpft werden.

Da es sich zudem in der Forschung nicht um die Abarbeitung bekannter Gesetzmäßigkeiten oder Regeln handeln kann, sondern um die Entdeckung und Erfindung von Neuem dreht, fokussiert Plessner auf die reflektierende Urteilskraft. Im Unterschied zur *bestimmenden* Urteilskraft, die Besonderes unter gegebenes Allgemeines subsumiert, habe die *reflektierende* Urteilskraft die folgende heuristische Funktion zu erfüllen: Ausgehend von einer gegebenen Zufälligkeit, Besonderheit und Subjektivität werde das dazu passende allgemein und objektiv Gültige erst gesucht, indem in Analogie zu einem bestimmten Zweck Variationen durchgespielt werden, *als ob* es diesen Zweck allgemein und objektiv gäbe (im Konjunktiv). Die reflektierende Urteilskraft kann daher für die Forschungsgegenstände *keine konstitutive*, wohl aber eine in dem Forschungsverfahren *regulative* Bedeutung entfalten (siehe Kant 1908, 179–184).

Im Falle der *ästhetisch* reflektierenden Urteilskraft führen Gefühle der Lust oder Unlust, die anlässlich bestimmter Phänomene hervorgerufen werden, zu Geschmacksurteilen, die subjektiv verallgemeinerbaren Anspruch auf Zustimmung im Gemeinsinn erheben. Obgleich Geschmacksurteile nicht zu beweisen sind, kann für sie aber doch immerhin gestritten werden und können sie bestritten werden (siehe Kant 1908, § 20 u. § 56). Sie betreffen die subjektive Verallgemeinerung der Möglichkeit eines Zusammenspiels von Funktionen, das für eine objektiv allgemeingültige Erkenntnis nötig wäre. Insofern machen solche ästhetischen Geschmacksurteile als Ausgangspunkt Hoffnung darauf, durch Reflexion auf ihre Ermöglichung der Forschungsaufgabe, Phänomene auf bestimmte Weise anschaulich *darstellbar* werden zu lassen, vor- und zuzuarbeiten. Bezieht man die ästhetisch reflektierende Urteilskraft auf die Produktion von Neuem, dann betrifft sie funktional gesehen die Aufgabe der anschaulichen Darstellung.

Im Unterschied zu der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft setzt die *teleologisch* reflektierende Urteilskraft nicht bei der anschaulichen Darstellungsaufgabe, sondern bei der *Erklärungsaufgabe* der Forschung an, die bis zu einer *Technik der Erzeugung* führen kann (Kant 1908, § 78). Insbesondere im Hinblick

auf sich selbst organisierende Wesen, wie schon Kant das Anschauungsphänomen von Lebewesen in seiner *Kritik der Urteilskraft* beschreibt, reiche die mechanische Erklärungsweise der Naturkausalität nicht aus, dieser Phänomenart in einer angemessenen Proportion der Erkenntnisfunktionen gerecht werden zu können. Einerseits komme es in einem sich selber organisierenden Lebewesen zu einer Wechselseitigkeit von Ursache und Wirkung, die in den Zirkel von Selbstverursachung und Selbstbewirkung führe. Andererseits gehe aber die Ganzheitlichkeit von Organismen nicht aus der Summierung ihrer Teile hervor, wie sich auch umgekehrt Organe nicht wie Teile des Organismus behandeln lassen, ohne dass der Organismus als ganzer Schaden nähme. Angesichts dieser Probleme rufen wir unser teleologisches Selbstverständnis als zweckmäßig und selbstzweckhaft handelnde Wesen auf, die den Bedingungen angemessene Mittel für die gesetzten Zwecke beziehungsweise Selbstzwecke verwenden können. Gleichwohl wissen wir, dass wir unsere eigene Teleologie weder der Natur als ganzer noch bestimmten ihrer Naturprodukte als bestimmte Naturzwecke andichten dürfen (siehe Kant 1908, § 65). Die Reflexion auf die Übertragung der Teleologie kann nur der Hypothesengewinnung dienen, der Gewinnung von Hypothesen derart, *als ob* sich selber organisierende Wesen eine übersummenhafte Ganzheit wären und sich als Selbstzweck setzen könnten (im Konjunktiv).

Der funktionsteilige Charakter des Forschungsverfahrens kommt bei Plessner in der Unterscheidung grammatikalischer und logischer Verwendungsweisen von Sprache in der Wissenschaft zum Ausdruck. Im Anschluss an Wilhelm von Humboldt hebt er „das *pragmatische* Problem vom Ursprung der Sprache, d. i. die Möglichkeitsbedingungen des Sprachphänomens, also das kritische Problem der Sprache“ (Plessner 1981e, 107) hervor, das er grammatikalisch als den Grenzübergang zwischen Subjekt und Prädikat fasst. Während die theoretischen Urteile relational in ihrer logischen Form „zum hypothetischen Kreis“ gehörten, müssten sie grammatikalisch, sprich pragmatisch gesehen in dem Forschungsverfahren erst die „Modalitäten ihrer Gewissheit“, ob sie nämlich problematisch, assertorisch oder apodiktisch genommen werden dürfen, durchlaufen: „In der Form der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat gelten andere Gesetze als in der Weise der Gewissheit, mit der die Aussage fällt“ (ebd., 16). Pragmatisch gesehen müsse das Verfahren ermöglichen, dass die „Bedingungen des Ansinnens“, das man an andere stellen kann, „zugleich die Bedingungen der Einstimmung oder wenigstens der entschiedenen Stellungnahme dazu“ (ebd., 33) sind. Der traditionell grammatikphilosophische Zugriff wird von Plessner in eine sprachpragmatische Fassung der Rollenverteilung überführt, in der man für die Schaffung der Bedingungen des Ansinnens unter den Bedingungen der Einstimmung Verantwortung übernehmen kann. In der Gegen-

wartsphilosophie hat Brandom für die Lösung dieser Aufgabe einen entsprechend *normativen Pragmatismus* entwickelt (Brandom 1994).

Was den Formalismus der Forschung, der die nötige Vertretbarkeit von Elementen in der Prozedur sichere, näher angeht, unterscheidet Plessner zwischen dem diskursiv operativen Formalismus und dem für die Anschauung intuitiven Formalismus. „Beide Male liegt dasselbe Grenzverhältnis zu Grunde, nur wird es als gleichwertig nach einem Verfahren [dem diskursiv-operativen Verfahren: HPK], als gleichartig in der Anschauung beurteilt“ (Plessner 1981e, 120). Das diskursiv operative Verfahren führe entfaltet zum „Rechnen“ und die Formung der Anschauung zur „Kontur“ der „Zeichnung“. Für den Übergang zwischen dem diskursiv-operativen Formalen und dem für die Anschauung intuitiven Formalen werde „die seelische oder auch körperliche Natur unseres Daseins ins Spiel gesetzt“: Wozu jedoch „die Bedingungen alles Spiels selbst zureichen, das ist subjektiv allgemein gültig, aber nur von Subjekt zu Subjekt, niemals intersubjektiv“ (ebd., 123). Daher müsse das wechselseitige Genügen der „Bedingungen der Zeichnung und der Rechnung“ füreinander nach dem „Typus der Analogie“ zu einer intersubjektiv allgemeinen „Übereinstimmung zwischen Objekt und logischer Form“ gebracht werden (ebd., 125). Dies geschehe methodisch durch eine figürliche Schematisierung der Anschauung zur Wahrnehmung und durch eine analogisierende Typisierung des Diskurses (ebd., 131). Man probiere die wechselseitige Passung von Wahrnehmung und Diskurs solange aus, bis das anfangs zufällige und subjektive Zusammenspiel zu einem methodisch vertretbaren Grenzübergang zwischen der anschaulichen Darstellungsmethode und dem operativen Diskursverfahren wird. Im Erfolgsfalle, der nicht garantiert ist, könne der Grenzübergang nach der logischen Form der Theorie als *gleichwertig* und nach der Darstellungsmethode als *gleichartig* beurteilt werden.

Plessners Forschungsauffassung von Wissenschaft weiß sich schließlich mit Kant darin einig, dass die Sprache der Wissenschaften „keine direkte Abbildfunktion“ hat, sondern durch ein „Modell“ die „Form und Funktion des wirklichen Gegenstandes erklären und anschaulich machen“ müsse. Damit erübrige sich auch der Versuch direkter Abbildung des Subjektiven der Erkenntnis und der Erkenntnistheorie durch „introspektive Eigenbeobachtung“ und „erlebnismäßige Evidenz“: Erkenntnistheorie müsse fragen, „wie“ – trotz dieses „problematischen Solipsismus“ als Einwand gegen die Behauptung „intersubjektiver Objektivität“ – doch „überindividuelle Sachlichkeit möglich sei“ (ebd., 30–31).

Ich habe bisher die wichtigsten Stichworte hervorgehoben, unter denen Plessner das Forschungsverfahren moderner Wissenschaft fasst. Für die Entde-

ckung von Phänomenen und die Erfindung ihrer Darstellungsmethoden wird die ästhetisch reflektierende Urteilskraft funktionalisiert. Für die Gewinnung von Hypothesen und die Erklärung nach Hypothesen wird die teleologisch reflektierende Urteilskraft funktionalisiert. Für die Herstellung des Zusammenhangs beider Forschungsaufgaben, der phänomen- und der hypothesenbezogenen Aufgabe, wird zwischen dem pragmatisch gesehen grammatikalischen und dem logisch gesehen relational operierenden Sprachgebrauch unterschieden. Die Zuordnung zwischen dem anschaulich intuitiven Formalismus und dem diskursiv operativen Formalismus der Forschung erfolge anfangs zufällig und subjektiv, nämlich je nach ihrem Zusammenspiel in Abhängigkeit von der körperlichen oder psychischen Eigenart der beteiligten Forscher. Diese Abhängigkeit werde überwunden, insofern die Anschauungen zur Wahrnehmung schematisiert und die diskursiven Operationen typisiert werden können, bis es zur Vertretbarkeit des persönlichen Zusammenspiels im Sinne der oben genannten Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit komme. Um also die moderne Erforschung von Neuem zu ermöglichen, braucht man pragmatisch gesehen ein funktionsteiliges und funktional integrierendes Verfahren, das die reflektierende Urteilskraft regulativ entfaltet, bis die Bedingungen des Ansinnens zugleich die Bedingungen der intersubjektiven und der interindividuellen Einstimmung oder wenigstens der diesbezüglich entschiedenen Stellungnahme geworden sind.

Wenn auf diese Weise moderne Forschung als funktionales Analogon der reflektierenden Urteilskraft verstanden werden kann, hat dies zunächst einen Vorteil gegenüber dem logischen Positivismus als auch im Vergleich mit dem hermeneutischen Problem der Phänomenologie. Statt sich in einen neuen Dualismus zwischen Empirischem und einer transzendentalen Logik hineinzusteigern, stellt Plessner ein pragmatisches Verfahrensmodell heraus, das auf die Einholung der Ermöglichungsbedingungen für die Beurteilung der Zuordnung zwischen dem Diskurs und der Wahrnehmung des Phänomens abhebt. In dieser Ausrichtung des Verfahrens wird zugunsten des wissenschaftlichen Charakters der Forschung als einer intersubjektiven und interindividuellen Unternehmung funktionalisiert, die fehlbar bleibt.

Man kann sich indessen die Funktionalisierung des Verfahrens auch anders vorstellen, nämlich durch eine Proportionierung der Ermöglichungsbedingungen dafür, die Grenzübergänge noch immer beurteilen zu können, nun aber zugunsten der *Individualisierung* des Vergleichbaren. Das Forschungsverfahren wird dann zugunsten der Kulturwissenschaften und Künste proportioniert, die nicht minder, sondern nur in der Proportionierungsrichtung anders beurteilbar verfahren, wenn sie überhaupt auf moderne Weise vorgehen und nicht nur

traditionale Feststellungen, gar noch kompensatorischer Art, wiederholen sollen. Plessner verweist ausdrücklich auf das Projekt einer „Kulturwissenschaft“ im Sinne einer vergleichenden Erforschung historisch und gegenwärtig verschiedener Kulturen. Dieser interkulturell vergleichenden Forschung stehe aber die introspektive Selbstbewertung einer einzelnen bestimmten Kultur entgegen, da sie kein indirektes Verfahren der Ermöglichung des Vergleichs durch ein Drittes eröffnet, in welcher Proportionierungsrichtung dann auch immer von der Vergleichsmöglichkeit selber Gebrauch gemacht werde (ebd., 21, 193, 244–245). Das Vergleichbare begegnet auf seiner Grenze dem Unvergleichbaren, d. h. der unteilbaren Einzigartigkeit einer fremden Kultur.

Man könnte für die Frage nach dem in der Moderne auf allen kulturellen Gebieten charakteristischen Forschungsverfahren zusammenfassend sagen, dass Plessner, der mit Max Weber vertraut war, Kants Philosophie systematisch gesehen gleichsam von hinten nach vorne liest, von der dritten Kritik, der Funktionalisierung der reflektierenden Urteilskraft, her. Aus dem daraus gewonnenen Forschungsverfahren folgen die erste und zweite Kritik und die diesen Kritiken entsprechenden Metaphysiken der Natur und der Sitten als *historisierbare* Resultate, sofern nämlich die früher reflektierende Urteilskraft erfolgreich war und daher inzwischen für die bestimmende Urteilskraft gehalten wird. Das Forschungsverfahren einer bestimmten Proportionierung zeitigt unter historisch endlichen Realisierungsbedingungen endliche Folgen, die sich kulturell sedimentieren. Das Forschungsverfahren der funktionalisierten dritten Kritik kann auch historisch nach kultureller Relevanz nur beschränkt in Gang gesetzt und absolviert werden. So erschienen Kant ein bestimmtes protestantisches Gewissensethos der Innerlichkeit und eine bestimmte Vermögenspsychologie als selbstverständlich. Beide hält Plessner für private und historische Besonderheiten, die sich nicht mehr öffentlich universalisieren lassen und für die es mithin systematisch gesehen funktionaler Äquivalente bedarf. Was

[...] in der altmodischen Sprache Kants Vermögen heißt, das bezieht sich dem Wortlaut nach wohl auf Vorstellungen der damaligen Vermögenspsychologie, dem Sinne nach zieht es diese ganz und gar problematischen Anlagen nur heran, um einen Ausdruck zu finden für das Verhältnis zwischen den Feldern, deren Gesetzlichkeit als theoretische, ethische, ästhetische vor Augen liegt, und dem Inbegriff von Gegenständen, auf die sich ihre Begriffe beziehen. (Ebd., 207)

Für Plessner geht es nicht mehr um Vermögen, sondern um Leistungen für öffentliche Funktionen in der modernen Gesellschaft und Kultur.

20.3 Die Idee des Philosophierens und ihr Ideal der Würde im Widerstreit der Forschungsverfahren untereinander

Durch die Frage, in welcher Proportion ein Forschungsfeld im Unterschied zu anderen zu einem bestimmbar und bedingbaren Gebiet funktionalisiert werden sollte, sind wir endlich bei der Frage nach der Spezifik des Philosophischen angekommen.

Was uns zum Vorbild dient und uns die Idee des Verfahrens gibt, wird uns zugleich zum Gegenstand, den wir erkennen sollen. Indem wir die Möglichkeit des Gegenstandes (der exakten Wissenschaft also) begreifen, rechtfertigen wir zugleich die Wahl dieser wissenschaftlichen Methode als Muster für die Philosophie. Natürlich ist das ein Zirkel, wie jedes System uns in einem Zirkel seine Schlüssigkeit beweisen muss. (Plessner 1981e, 20)

Gesetzt, Philosophie könne auch die Form von Forschung annehmen und damit die Idee wissenschaftlicher Philosophie reformuliert werden, indem man das Philosophieren in systematischer Form verteidigt, was unterscheidet sie dann von erfahrungsabhängigen, insbesondere von experimentell beobachtenden Forschungsverfahren?

Derart erfahrungsgewinnenden Forschungsverfahren liege bereits ein Unbedingtes in der Gestalt einer *Idee* voraus, die regulativ für das Verfahren und in dem Verfahren zum *Ideal* entfaltet wird, damit dasjenige Gebiet begrenzt werden kann, auf dem nach der Idee Gegenstände zu bestimmen und zu bedingen möglich wird. Das Philosophische entspringe nicht einfach der Beschäftigung mit diesem oder jenem Unbedingten eines bestimmten Forschungsgebietes, das es als *sein* Unbedingtes voraussetzt, um seine Bedingungen angeben zu können. Das Philosophische entspringe vielmehr dem unvermeidlichen Widerstreit: „Wir verstehen mit Kant unter Antithetik nicht die Lehre irgendeines Gegenteils einer bereits geäußerten und begründeten Lehre, sondern den Widerstreit bestimmter Erkenntnisse untereinander, für die gleiche Rechtsgründe ins Feld geführt werden können, mit der bedeutsamen Einschränkung, dass dieser Widerstreit im Wesen der argumentierenden Vernunft gelegen und daher auch dann unvermeidlich ist, wenn das wissenschaftliche Bewusstsein die Gründe dieses Widerstreits in der logischen und erkenntnistheoretischen Organisation des Urteils und seiner Prinzipien aufgedeckt hat“ (ebd., 152). Philosophie kann demnach „als das Grenzsysteem aller Gesetzgebungen in allen Gebieten überhaupt mit Rücksicht auf die Verbindungen zwischen ihnen [aufgefasst werden: HPK], das zwar keine Gesetzgebungen, wohl aber ein gesetzmäßiges Zusammenstimmen unter ihnen bestimmt“ (ebd., 228).

Wenn es im Philosophieren um ein gesetzmäßiges Zusammenstimmen der miteinander im Widerstreit liegenden Gesetzgebungen bestimmter Forschungsgebiete geht, dann sucht man in ihm „einen unbestimmbaren Begriff, d. i. eine Gesetzmäßigkeit, aber ohne Gesetz, eine Regelmäßigkeit, aber ohne Regel, eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (ebd., 222). Anderenfalls würde man die Frage nach dem Zusammenstimmen im Sinne der funktionalen Autonomie eines bestimmten Forschungsgebietes lösen wollen. Es gehe aber nicht um den *Widerstreit* innerhalb eines bestimmten Forschungsgebietes, sondern um den *Widerstreit* zwischen ihnen. Die funktionale Autonomie eines bestimmten Forschungsgebietes täte nicht nur den jeweils anderen Forschungsgebieten Unrecht, sondern liefe auch auf den Zirkel der Selbstanwendung einer einzigen Bestimmungsmöglichkeit von Forschung überhaupt hinaus. Plessner weist solche Versuche der Auflösung des Philosophierens durch falsche Verabsolutierungen in Szientismus, Ästhetizismus, Legalismus, Moralismus, Ökonomismus, Historismus, Soziologismus als Versuchungen zur funktionalen Verweltanschaulichung ab, da sie die systematische Herausforderung des Philosophierens aufgeben. Andererseits erscheint ihm auch Kants Versuch, die Lösung in der *Heautonomie* der Vernunft, d. h. in der Selbsterkenntnis und Selbstgesetzgebung der Vernunft, zu finden, in der problemgeschichtlichen Konstellation, von der ich zu Beginn sprach, wenig überzeugend zu sein.

Plessner rekurriert auch für die Spezifikation des Philosophischen auf die reflektierende Urteilskraft, wobei er die teleologisch reflektierende Urteilskraft als Lösungsorientierung, dem Philosophieren überhaupt eine Idee zu ermitteln, ausscheidet. Sie entpuppe sich entweder als die nur überhaupt reflektierende Urteilskraft im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft oder ihre Teleologie schlage als derart bestimmt und bedingt durch, dass sie für das Problem des Zusammenstimmens der im Widerstreit liegenden Forschungsgebiete nicht in Frage komme (siehe ebd., 213–214). So kritisiert Plessner den „romantischen Stolz“ der Marburger Schule, da sie in ihrer teleologischen Orientierung am Organismusbegriff die Autonomie der Philosophie aufgabe (ebd., 249). Übrig bleibe in Kants Systematik allein und erneute die ästhetisch reflektierende Urteilskraft, nach der als funktionalem Analogon die Spezifik der philosophischen Urteilskraft aufzufassen wäre, da es in ihrer Funktionsweise eben um einen unbestimmbaren Begriff, um eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, um eine Regelmäßigkeit ohne Regel, um eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck gehe. Freilich sei damit noch nicht der „Unterschied von Kunst und Philosophie“ angegeben, da sie in ihrer geschichtlichen Gemeinsamkeit „doch beide Heautonomie der reflektierenden Urteilskraft enthalten“ (ebd., 227).

Wenn man im ersten Anlauf die philosophische Urteilskraft als Analogon der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft versteht, dann ermögliche dies immerhin, dem Philosophieren den Boden zu bereiten. Da die Philosophie nicht wie eine Erfahrungswissenschaft zu einem klar bestimmbareren Gebiet führt, kann die Versprachlichung der dem Philosophieren nötigen Idee nicht durch eine operativ werdende Typisierung des Diskurses erfolgen. Aus demselben Grunde könne auch die Versinnlichung der Idee nicht demonstrativ durch Schematisierung der Anschauung zur Wahrnehmung erfolgen. Vielmehr bedürfe die das Philosophieren ermöglichende Idee eines indirekten Verfahrens ihrer *Symbolisierung*, von der auch Kant schon sprach, wenn er die Schönheit als Symbol der Sittlichkeit verstand (Kant 1908, § 59). Plessner schließt für die Symbolisierung der Idee des Philosophierens an die sinnvolle Mehrdeutigkeit der Umgangssprache für die Interpretation eines Bildes an.

Plessner schlägt als diesen phänomenal gebbaren und beschreibbaren Ausgangspunkt für die Versinnlichung und die Versprachlichung der Möglichkeit des proportionierbaren Zusammenspiels von Funktionen das „Bild der Würde“ vor: Für eine „Einheit ohne Zweck, mithin formale, aber nicht subjektive, im Gefühl bloß empfundene, sondern zu deutlicher Vorstellung objektiv geeignete, hat die Sprache den Namen der Würde. Würde ist ein Analogon der [körperlich erscheinenden: HPK] Haltung im freien, doch gesetzmäßigen, nur nach einer begrifflosen Regel sich findenden, also zwecklosen Zusammenstimmen aller Vermögen unseres Wesens“ (Plessner 1981e, 247). Im Hinblick auf die Kritik der praktischen Vernunft erläutert Plessner das Bild der Würde als die symbolische Möglichkeit, dass das Wesen des Menschen im Ganzen mit dem höchsten Gute der Disposition nach zusammenstimmen kann: „Zweckmäßig in der Proportion aller Teile im Ganzen (ohne dass das Ganze der Zweck dabei ist), formal in der Zwecklosigkeit der Proportion, objektiv in der Beurteilbarkeit der Proportion in der Erscheinung [als körperliche Haltung: HPK], bietet das Bild der Würde bei einem Menschen zugleich den Ausdruck gediegener Reife im Sinne der Bestimmung der ganzen menschlichen Natur, d. h. in Rücksicht *auf* das höchste Gut“ (ebd., 248). Dieses Bild, oder besser gesagt, dieser symbolische Rahmen für konkret mögliche Bilder sei aber nicht auf einen bestimmten gegenständlichen Inhalt festgelegt, wodurch sich seine „ausdrucksvolle Zwecklosigkeit“ in einen bestimmten Zweck mit seinen Mitteln auflösen würde:

Denn wir besitzen in der Erscheinung der Würde, wenn auch kein Schema und keinen Typus, doch etwas, das uns beide in gewissem Sinne, allerdings nur zur inneren Deutlichkeit ersetzt, nämlich ein Symbol, in welchem wir die Art des Verfahrens in der Vorstellung der sinnlichen Erscheinung der Würde auf die unvorstellbare Idee der Arbeit des Menschen im Sinne seiner Bestimmung übertragen. (Ebd., 248)

Hier geht es nicht um die Bestimmtheit des Menschen, auf die er festgelegt wäre, sondern darum, was er aus ihr infolge seiner eigenen Unbestimmtheit zu seiner Bestimmung machen kann. Er kann nach dem Prinzip der Harmonie sowohl im Sinnlichen der Erscheinung aller seiner Glieder als auch im Geistigen aller seiner Leistungsfelder „in der Angemessenheit, dem höchsten Gut und Sinn der Welt zu dienen“ (ebd., 249), leben.

Die Symbolik der Würde ermögliche nicht nur als *Idee* das Philosophieren, sondern auch als *Ideal* das Verfahren im Philosophieren zu orientieren, wenn die Philosophierenden das Symbol der Würde nicht in dieser oder jener inhaltlichen Ausmalung nehmen, die natürlich von Epoche zu Epoche, Kultur zu Kultur, menschlichem Leben zu menschlichem Leben wechselt. „Nur jene Funktion, in welcher der Mensch im Ganzen seiner Existenz ein Bild bietet und eine innere Verfassung zu verstehen gibt [...], nur jene Funktion nennen wir Würde“ (Plessner 1981e, 273). Diese *symbolische Funktion* könne nun insofern zum Ideal werden, als nach dem *exemplarischen* Zusammenhang zwischen der Lebensführung des Philosophierenden und der systematischen Form seines Philosophierens gefragt werde. Die systematische Form des Philosophierens ist gegenüber den klar bestimmbaren „Gebietserforschungen“ darin einzigartig, dass sie auf eine „Universalität“ geht, „die in einer bloßen Form liegt, ohne Universalität in der Zusammenfassung von Gegenständen zu sein, die keine endliche Kenntnis je ausfüllen kann“ (ebd., 274). Die reflektierende Urteilsform betreffe den im Hinblick auf Würde strittigen Grenzübergang zwischen bestimmbaren Erforschungsgebieten. Insofern nun die lebensgeschichtliche Frage nach dem „Ganzen aller Vermögen“ der Philosophierenden als ein Analogon der systematischen Form des Philosophierens genommen werden könne, fungiere die symbolische Funktion der Würde als das jeweilige „Philosophieideal“ (ebd., 273).

Dieses Ideal ermögliche uns den spezifisch philosophischen Streit, der sich nun auch der Analogie zum Kunstwerk entzieht. Über Kunstwerke werde gesondert von diesen und von ihren Autorinnen im Diskurs der Kunstkritik gestritten, ohne dass sich die Künstlerin wie der Philosophierende propädeutisch in der öffentlichen Lehre der systematischen Form von Grenzübergängen stellen müsste (siehe ebd., 216–217, 224, 227. 279–280). Der philosophische Streit ermögliche den Vergleich, wie in verschiedenen Kulturen Grenzübergänge im Hinblick auf die symbolische Funktion der Würde gelebt werden, gegebenenfalls bewusst und reflektiert werden. Durch diesen Streit, der so immerhin eine Vergleichsmöglichkeit, wenngleich nicht einen definitiven Maßstab habe, gerät die philosophische Urteilskraft selber in eine *Kritik* der philosophischen Urteilskraft:

Ermöglichte die ästhetisch reflektierende Urteilskraft die Idee des Philosophierens, so ermögliche nun die teleologisch reflektierende Urteilskraft das Ideal einer bestimmbaren Philosophie als System. Für die endlich begrenzte Ausführung des *Ideals* einer bestimmbaren Philosophie, nicht also der unbestimmbaren *Idee* des Philosophierens überhaupt, teilen die Philosophierenden folgende Annahme: *als ob* nämlich dieses bestimmte philosophische System die symbolische Funktion der Würde erfüllen könnte (im Konjunktiv). Für die Ausgestaltung dieser systematischen Form des Philosophierens im Unterschied zu anderen Systemen des Philosophierens kommt also doch die teleologisch reflektierende Urteilskraft ins Spiel. „Dass es aber ein Ziel menschlicher Bildung ist, jeder Form menschlicher Würde gerecht zu werden und sie, jede in ihrer Art, einander gleichzustellen, ist eine Idee, die nur möglich ist auf dem Grunde des Gedankens von der Würde des Menschen überhaupt als einer Form der Beziehung zu dem, was als das höchste Gut zu gelten hat. In diesem grundsätzlichen Liberalismus der formalen Betrachtung liegt ihre Stärke, da kein möglicher Einwand, der in material-gebundener, wirklich-individueller Würde sein Bezugssystem besitzt [...], bei ihr, die alle Einwände überhaupt erst möglich macht, verfangen kann“ (ebd., 275).

Gerade hier, im Kritizismus statt Dogmatismus, wo Plessner Kant am nächsten ist und Kant als den Größten würdigt, ist er ihm auch schon wieder am fernsten, wenn es nämlich um die „Kritik des Philosophierens“ (ebd., 275) selber geht. Kant habe den Widerstreit durch den „Primat der nomothetischen Form“ nicht rational, sondern rationalistisch aus historischen Gründen vorentschieden wollen: „Den Rahmen aber dieses Kritizismus selbst sprengte Kant nicht. [...] Die Idee der Würde nun entspricht einem offenen, nicht einem geschlossenen System; d. h. gegeben und gefordert ist nur die Idee von einer Proportion aller Vermögen des Geistes unter höchsten Normen und Idealen, eine Architektonik der bloßen Funktion nach [...]. Offen ist das System nur in der Idee; jede wirklich gegebene Systematik ist geschlossen“ (ebd., 278).

Ein geschlossenes System folge einem Ideal von Philosophie, was nötig ist, um im Streit Position zu beziehen, ohne die der Urteilsstreit in der Äußerung privater Vorlieben erlöschen würde. Aber die systematisch verfahrenen Ideale von Philosophie bleiben auf dem Boden des Philosophierens, d. h. im Lichte der Idee von Würde, im Streit. Sie werden geschichtlich durch Kritik von neuem geöffnet. Der geschichtliche Charakter philosophischer Systeme gehöre zu ihrer symbolischen Funktion, nämlich den Widerstreit in Gang zu halten, da die Kritik eines Systems der Philosophie das Philosophieren in systematischer Form erneut herausfordert. Die geschichtliche Differenz zwischen der Idee des Philosophierens und dem Ideal einer systematisch bestimmbaren Philosophie könne

nicht ihrerseits nochmals in einem System eingefangen oder aus einem solchen begründet werden, sondern werde durch die Kritik aufgedeckt.

Obgleich Plessner Fichte für das Thema der Grenzsetzung und der Grenzübergänge sehr schätzte (Beaufort 2000, VI. Kap.), galt ihm dieser romantische Idealismus gerade als das schlechte Beispiel dafür, durch systematische Deduktionen die geschichtliche Differenz zwischen der Idee des Philosophierens und ihrer Verwirklichung durch ein Ideal einer systematisch bestimmten Philosophie eibnen zu wollen. Fichte dachte

[...] das reine Ich als bloße Spontaneität ohne allen Zusatz, mithin nicht als ein fertig Gegebenes, sondern als Tathandlung, d. i. als ein Übergehen im Vollziehen eines bestimmend-bestimmten Willens. Aber er zog aus dieser Grenzvorstellung der Spontaneität nicht die durch ihr Wesen bedingte Konsequenz, sie so zu begreifen (zu verstehen), wie es ihr als einer Grenze allein angemessen ist. (Plessner 1981e, 98)

Das Tun endlicher Wesen, im Unterschied zur Tathandlung des Absoluten, habe Folgen, die sich diesem Tun gegenüber verselbständigen, weshalb die Aufgabe des Grenzüberganges geschichtlich von Neuem entstehe. Fichtes „Mystik des Tagesbewusstseins“ (ebd., 101) halte nicht ewig an.

Wir haben damit am Ende von Plessners philosophischer Kritik der Urteilskraft eine grammatisch-pragmatische Funktionalisierung der reflektierenden Urteilskraft gewonnen, dieses Mal für die Möglichkeit, die der Spezifik des Philosophierens selber nötig ist. Wenn es das spezifisch philosophische Problem der Grenzziehungen und Grenzübergänge zwischen den verschiedenen bestimmten Verfahren der Erforschung von Neuem gibt, dann entsteht es durch einen Widerstreit der Verfahren im Hinblick auf die Besetzung einer Idee. Im Falle der Philosophie handele es sich bei dieser Idee um die Symbolik der Würde, die einerseits von einer bestimmten positiven Okkupation frei bleiben muss, andererseits aber die Aufgabe der Bestimmung auf formale Weise freigibt, soll diese Symbolik überhaupt orientieren können. Die pragmatische Funktionalisierung der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft ermögliche es, der Idee der Würde einen – für ihre sinnliche Form – bestimmaren Rahmen möglicher Bilder zu entwerfen. Dessen kategoriale Interpretation werde wiederum durch den heuristischen Konjunktiv der teleologisch reflektierenden Urteilskraft ermöglicht. Auf diese symbolisch indirekte Weise werde nicht nur der Widerstreit zwischen den Forschungsverfahren durch das Philosophieren überhaupt ausgetragen, sondern auch zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen selber, nämlich so, *als ob* sie ihr Ideal und damit die Idee des Philosophierens erfüllen könnten. In der gegenseitigen Kritik der philosophischen Systeme werde die

Idee des Philosophierens – im Unterschied zu ihren exemplarischen Idealen – erneut für die Zukunft geöffnet.

Versteht man klassisch mit Kant unter „transzendental“ die Rekonstruktion der Ermöglichungsbedingungen von Erfahrung im Sinne der physikalischen Wissenschaft, dann hatte schon im Neukantianismus eine Ausweitung der Ermöglichungsfrage auch auf die Erfahrungen der Bio-, Geistes- und Kulturwissenschaften stattgefunden. Plessner versteht diese Ausweitung auf alle möglichen Prozeduren der Erforschung, die durch Technik und Kunst auch andere als wissenschaftliche Unternehmungen betreffen können, noch weiter. Vor allem aber ist seine Art und Weise der Rekonstruktion von Ermöglichungsstrukturen im pragmatischen Sinne auf die Zukunft ausgerichtet. Insofern könnte man seine Habilitationsschrift eine *transzendentalpragmatische* Untersuchung nennen, die sich später noch weiter zu einer *quasi-transzendentalen* Rekonstruktion von Lebenserfahrungen entwickeln wird (Krüger 2001). *Pragmatisch* bedeutet hier aber immer das integrative Zusammenwirken von sinnlichen Anschauungsbedingungen mit Bedingungen der begrifflichen Interpretation gegen die Trennung beider Bedingungsarten. Pragmatisch bedeutet keinesfalls die Unterordnung unter bestimmte Zwecke, für die nur noch die passenden Mittel gesucht werden. Der Widerstreit zwischen den Verfahren der Erforschung entsteht nur im Hinblick auf die Idee der Würde, einer freien Zwecklosigkeit, die sich als Selbstzweck verstehen kann, um bestimmte Zweck-Mittel-Relationen kritisch zu begrenzen.

20.4 Ausblick auf Plessners spätere Ausgestaltungen der philosophischen Orientierung an der Würde von Personen

Am Ende dieses Beitrags soll ein Ausblick darauf stehen, wie Plessner seine – in Auseinandersetzung mit Kant gewonnene – philosophische Orientierung an der Würde des Menschen in seinem weiteren Lebenswerk artikuliert. Wenn für Plessner das moderne Philosophieren an die Bewahrung der Würde von Personen gebunden bleibt, was bedeutet die Entfaltung dieser symbolischen Idee dann für sein Ideal in der Sozialphilosophie? Auf diese Frage antwortete er vier Jahre nach seiner Habilitation in seinem Buch *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924, hier Plessner 1981b), in dem er seine Mitmenschen als Personen ansprach. Daran hielt er auch in seinem naturphilosophischen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einlei-*

tung in die philosophische Anthropologie (1928) ausdrücklich fest (Plessner 1975, 344–345).

Den Menschen als Person zu adressieren, dies hieß historisch zunächst einmal, ihn nicht darauf einzuschränken, nur der Artgenosse oder der Volksgenosse oder der Klassengenosse sein zu dürfen. In dem damaligen Deutschland dominierten Gemeinschaftsideologien, die den einzelnen Menschen darauf reduzierten, diejenige Aufgabe zu erfüllen, in die er durch seine Familiengemeinschaft hineingeboren und zu der er in einer Berufsgemeinschaft erzogen worden war. Diese notwendigen Gemeinschaftsformen wurden durch ideologische Fehlverallgemeinerung auf die ganze Gesellschaft übertragen, indem man die rassische Volkzugehörigkeit (Nationalsozialismus) oder die soziale Klassenzugehörigkeit (Bolschewismus) als die alles entscheidenden Kriterien der jeweiligen totalitären Bewegung praktizierte (Plessner 1981b, 43). Den Menschen hingegen als Person anzusprechen, dies bedeutet, ihm den Rechtsstatus der Ermöglichung seiner Freiheit zuzuerkennen, die ihn nicht lebenslang auf seine soziale oder vermeintlich biologische Herkunft reduziert. Das Rechtsinstitut der Personalität führt über die Gemeinschaftszugehörigkeiten hinaus in eine zivilisierende „Öffentlichkeit“, d. h. in „das offene System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen“ (ebd., 95). Sie sind in Gesellschaft – gemessen an ihren Gemeinschaftsbindungen – untereinander Andere und Fremde, die füreinander anders und fremd bleiben können, ohne sich einer bestimmten Gemeinschaft assimilieren zu müssen, die aber auch neue soziokulturelle Relationen des wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Austauschs ausbilden können. „Die Gesellschaft lebt allein vom Geist des Spieles“ (ebd., 94). Gesellschaftliche Interaktionen werden in dem Maße (gegenüber purer Gewalt oder dem Sich-aus-dem-Wege-Gehen) stabilisierbar, als sie die Funktionswerte spezifischer Verkehrssphären wie der internationalen Politik, Wirtschaft und Zivilisation erfüllen (Plessner ebd., 95). „Alle öffentlichen Relationen beruhen auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit“ (Plessner 198bc, 101).

Der angesprochene Gegensatz zwischen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen bedarf einer modernen Lösungsform, die Plessner als gewaltenteiliges Verfahren versteht, das aus den äußeren und inneren Kriegen der Weltgeschichte eine zivilisatorische Lehre zieht. Jedem Menschen kommen als Person die Grundrechte der westlichen Verfassungsgeschichte zu. Der Staat sei „keine Substanz“, sondern ein „Verfahren“, die Ansprüche der Gemeinschaftsformen und der Gesellschaftsformen gegeneinander auszugleichen (Plessner 1981b, 115). Die „Methode dieses Ausgleichs“ bestehe im „*Recht*“: „Auf der imaginären Schnittgeraden von Gemeinschaftskreis und Gesellschaftskreis liegt das Recht

als die ewig in Wandlung begriffene Einheit von Gesetzgebung und Rechtsprechung.“ (ebd., 116).

Die grundsätzliche Problemstellung in der Sozialphilosophie, ob nämlich die Gemeinschaftsformen über die Gesellschaftsformen oder umgekehrt die Gesellschaftsformen über die Gemeinschaftsformen den Vorrang in der westlichen Moderne beanspruchen können und müssen, ist uns heute auch aus der angloamerikanischen Diskussion des letzten halben Jahrhunderts wohl vertraut. Unter dem Titel des Kommunitarismus wurde ein Gemeinschaftsprimat und unter dem Titel des Liberalismus ein Gesellschaftsprimat vertreten. Wollte man Plessners Position in dieser Diskussion aktualisieren, müsste man seine Methode des rechtsgeschichtlich erkämpften Ausgleichs wohl einen kommunitären Liberalismus des Instituts personaler Grundrechte nennen. Was aber noch immer die Eigenart von Plessners Begründung für den Ausgleich zwischen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen auszeichnet, ist sein Verständnis von der „Unteilbarkeit“ und „Einzigartigkeit“, d. h. kurz von der „Individualität“, der Person. Erst der Ausgleich von Gemeinschaft und Gesellschaft ermögliche die Individualisierung der Person, denn die Individualisierung der Person vor sich selber und vor anderen sei nicht mit der physischen „Vereinzelung“ in ihrem Organismus zu verwechseln (ebd., 61f.). Der Mensch wachse sich nicht irgendwie schon von alleine zum Menschen aus, sei es als Organismus in der Außenwelt oder als Seele in der Innenwelt. Seine Individualität ist nicht als Eigenschaft eines Dinges vorgegeben, er müsse vielmehr in einem lebenslangen Prozess „das Schicksal der Individualisierung auf sich nehmen“ (ebd., 60). Dafür, zu sich selbst erst zu gelangen, bedürfe ein Mensch des Umwegs über Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen, aus denen er zu sich kommen kann. Man verwechsle die Individualität von Personen daher auch nicht mit ihrer Eindeutigkeit, denn die Individualisierung einer Person in ihrem lebensgeschichtlichen Prozess werde nur aus ihrer „ontologischen Zweideutigkeit“ her verständlich:

Der doppeldeutige Charakter des Psychischen drängt zur Fixierung hin und zugleich von der Fixierung fort. Wir wollen uns sehen und gesehen werden, wie wir sind, und wir wollen ebenso uns verhüllen und ungekannt bleiben, denn hinter jeder Bestimmtheit unseres Seins schlummern die unsagbaren Möglichkeiten des Andersseins. Aus dieser ontologischen Zweideutigkeit resultieren mit eherner Notwendigkeit die beiden Grundkräfte seelischen Lebens: der Drang nach Offenbarung, die Geltungsbedürftigkeit, und der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit. (Plessner 1981b, 63)

Statt Menschen auf ihre positiven Merkmale zu fixieren und ihnen mithin ihre Freiheit zur Selbstveränderung zu nehmen, bedürfen sie solcher Sozialformen, in denen ihre künftige „Potentialität“, die ihre immer hier und jetzt geleistete

„Aktualität“ (ebd., 64) übersteigt, gewahrt werden kann. Die personale Lebensform ist fragil, denn sie stellt ihren Angehörigen die Aufgabe, ihre Physis und ihre Psyche, ihren Körper und ihre Seele unter der „Idee einer Harmonie“ zu verschränken. Diese erstrebenswerte Idee ist die der Würde, an der gemessen die Unzulänglichkeit des Hier und Jetzt hervortrete. „Würde betrifft stets das Ganze der Person, den Einklang ihres Inneren und Äußeren“ (ebd., 75). Man muss sie selbst vor Anderen aufführen können und Anderen den Spielraum zu ihrer Aufführung vor einem selbst einräumen können. Sie entsteht nicht, solange man sich im Zirkel der Ehre bewegt, sich allein und selber oder durch Gleichgesonnene „die Lauterkeit seiner Gesinnung“ und „Aufrichtigkeit“ zu bestätigen (ebd., 75). Erst auf dem Umweg des Schauspiels *in* und *mit* den Gemeinschafts- und Gesellschaftsrollen für Personen komme man auch als Individuum zu sich. Ohne diesen Weg des Vergleichs mit Vergleichbarem und Unvergleichbarem könne man gar nicht erfahren und verstehen, inwiefern man selber und andere unteilbar und einzigartig sein können (siehe Krüger 1999 u. im vorliegenden Band Zweiter Teil).

Die westlichen Grundwerte von Personen erscheinen rückwirkend als die Resultate einer viel längeren Zivilisationsgeschichte, in der „Zeremoniell und Prestige“ (Plessner 1981b, 79) und „Diplomatie und Takt“ (ebd., 95) erst entwickelt wurden, um aus der Gewaltgeschichte herausgelangen zu können. Seit der römischen Antike bedeutet die *persona* beides, einerseits das Rechtsinstitut der Freien, andererseits den zivilisierten Status, durch öffentliche Aufführung von Rollenmasken Ansehen zu erlangen. In dieser Zivilisationsgeschichte war der Personenstatus noch auf Oberschichten begrenzt, in ihr konnten aber auch utopische Potentiale für die Universalisierung von Personalität auf alle Menschen ausgebildet werden (ebd., 93–98, 105f.) Um den Eigenwert der Individualität vor sich selber und anderen entwickeln zu können, benötige man als strukturelle Ermöglichung, so Plessner, die Verdoppelung der Person in eine private und öffentliche Person vor anderen Personen in der Mitwelt. Erst die von den Personen geistig geteilte Mitwelt ermögliche die konkrete Erfahrung, „mittels der ersten, zweiten, dritten Person“ in „Einzahl und Mehrzahl“ zueinander und über einander Ich, Du, Er/Sie/Es, Wir, Ihr und Sie sagen zu können (Plessner 1975, 300, 304; vgl. zur Interpretation Krüger 2017d, 188–189, 213–223).

Systematisch gesehen hält Plessner an dem Eigenwert der Individualität von Menschen fest, indem er ihn aus dem Dualismus, entweder in der *Außenwelt* als organismische Eigenschaft oder in der *Innenwelt* als seelische Eigenschaft vorkommen zu müssen, befreit. Der Eigenwert der Individualität wird als die lebensgeschichtliche Aufgabe der Individualisierung von Personalität in der Mitwelt begriffen. Dadurch entfällt die einseitige Einsperrung der Individualität

in die Introspektion der Innenwelt und ihre ebenso einseitige Aussperrung in die naturwissenschaftliche Beobachtung der Außenwelt (vgl. Plessner 1975, 48–50, 67–71). Man steht so nicht mehr vor der Fehlalternative, entweder die Individualisierung durch Atomisierung oder die Vergesellschaftung durch Kollektivierung des Menschen zustande bringen zu müssen. Vielmehr wird die Aufgabe der Individualisierung von Personalität einerseits „horizontal“ in die Relationen zwischen Personen, d. h. in die *inter*-personalen Relationen, und andererseits „vertikal“ (ebd., 30, 36) in das Verhältnis der Personalität zu Körpern und Leibern, d. h. in die *intra*-personalen Relationen, verlegt.

Da die Person außerhalb ihres Organismus in Relationen zu anderen Personen situiert ist, kann sie zu ihrem Organismus ein doppeltes Verhältnis ausbilden. Sie kann ihn einerseits als Instrument und Medium verwenden, was Plessner kurz das „Körper-Haben“ nennt, in dem die Körper für die Person austauschbar, vertretbar und ersetzbar werden. Andererseits fällt die Person in ihrem lebendigen Vollzug mit ihrem Organismus zusammen, was Plessner kurz das „Leib-Sein“ nennt, in dem ihr Organismus für sie nicht austauschbar, nicht vertretbar und nicht ersetzbar ist, so exemplarisch in ihrem ungespielten Lachen und Weinen (Plessner 1982, 238–241). Demnach sind Personen nicht atomisierte Selbstbewusstseine, sondern Relata von solchen horizontalen und vertikalen Relationen, ohne die sie weder existieren noch verstanden werden können. Wir wachsen in diese historisch geronnenen Unterscheidungen hinein und halten sie daher zunächst für natürlich, obgleich hinter ihnen ein weltgeschichtlicher Prozess an Vermittlungen steht, weshalb sie uns hier und jetzt als eine „vermittelte Unmittelbarkeit“ (Plessner 1975, 321–341; vgl. zur Interpretation Krüger 2017d, 195–208) begeben.

1931 erfolgte in Plessners Buch *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (Plessner 1981d) die Artikulation des Würdeprinzips in der Gestalt des Prinzips der offenen Frage – oder gleichbedeutend – des Prinzips von der Unergründlichkeit personalen Lebens im Hinblick auf die Geisteswissenschaften (siehe im vorliegenden Band 17. Kapitel). Es handelte sich um die Explikation desjenigen Potentials, das man seit Wilhelm Dilthey die hermeneutische Aufgabe des Verstehens im Unterschied zum Erklären nannte und das Georg Misch dem Prinzip der Unergründlichkeit nach systematisiert hat. Es gehe um das Verstehen von Phänomenen, „die sich selber aussprechen und von sich Zeugnis ablegen“ (Plessner 1981d, 173). Sie bezeugen selbst, wie sie es verstehen, sich zu Verhalten verhalten zu können, indem sie sich ausdrücken und aussprechen, auf den Ausdruck anderer eingehen und sich von diesen ansprechen lassen. Die Geisteswissenschaften können als Wissenschaften nicht auf eine „Garantie der Beantwortbarkeit“ ihrer Fragen

in dem Sinne verzichten, als ihre Fragen „vernünftig“ und „entscheidbar“ gestellt werden sollten. Sie müssen wohl aber auf die „Garantie der Beantwortung“ ihrer Fragen durch Experiment und Messung verzichten,

[...] da ihre Gegenstände nicht als Erscheinungen, d. h. in Raum- und Zeit-Festlegungen erschöpfbare Größen genommen werden können. Die Unmöglichkeit einer freien Verfügung über ihre Objekte, wie sie das Experiment darstellt, und die Unmeßbarkeit ihrer unräumlichen und unzeitlichen Beschaffenheit findet jedoch in ihrer unmittelbaren Zugänglichkeit oder Verständlichkeit – denn ihre Objekte sprechen sich selber aus und geben sich dem um sie Bekümmerten zu bedeuten – das positive Gegengewicht. (Ebd., 181)

Verglichen mit der naturwissenschaftlichen Beantwortungsgarantie seien die geisteswissenschaftlichen Fragen „offene Fragen“: „eine offene Frage ist, was den Sicherheitsgrad ihrer Entscheidung angeht, der formal geschlossenen Frage des Naturforschers allerdings unterlegen. Dafür zielt sie aber in die Sache selbst, anstatt auf die Regel der eindeutigen Festlegung der Sache“ (ebd., 181).

Die Zeitlichkeit personalen Lebens braucht Versuche, auf die Fraglichkeit dieses Lebens durch Zurechnungen zu antworten.

Schon Ich und Du und Wir sagen können bedeutet in der damit vollzogenen Abgrenzung der Sphären des Mein, Dein, Unser, Aller *Zurechnungen*, die zwar noch keinen expliziten juristischen Charakter tragen, aber eine rechtliche Ordnung des Lebens in allen seinen Äußerungen nötig machen. (Ebd., 200)

Zurechnungen überhaupt sind in der Thematisierung personalen Lebens erwartbar, doch gegen die moderne Fokussierung des Westens auf das Ich als den Mittelpunkt aller Zurechnungen hebt Plessner zunächst das Du, Wir, Man als gleichberechtigte Möglichkeiten der Modi von Zurechnungen hervor (ebd., 209). Aber selbst diese Ausweitung der Perspektiven auf eine „Verschränkung der Perspektiven im Miteinander und Gegeneinander“ (ebd., 196–197) reicht Plessner angesichts des dem Westen kulturgeschichtlich Fremden nicht: Es sei

[...] dem Menschen zu überlassen – und gewaltlos von ihm zu erfahren, was er ist und als was er sich auslegt, ob er die Essenz seiner Existenz in seine Existenz oder: in einen anderen Menschen, in Tier oder Pflanze, in Stern oder Erde, in einen Gott oder die Elemente setzt. Die vom Abendland errungene Weite des Blicks erfordert die Relativierung der eigenen Position gegen die anderen Positionen. Ihr Mittel und ihre Entdeckung ist der Begriff Mensch, sind im Grunde alle formalen oder formalisierbaren Kategorien wie Leben, Kultur, Welt. Dieser ihrer Relativität hat sich die eigene Position bewusst zu bleiben, wenn sie in der Gleichmöglichkeit des Verstehens und Ausdeutens anderer Positionen die Gefahr der Uniformierung des Fremden nach eigenem Wesensschnitt vermeiden will. (Ebd., 159)

Nimmt man die geisteswissenschaftliche Frageweise ernst, muss man ihre Beantwortbarkeit von der Antwort des Befragten in seinen geschichtlichen Taten abhängig halten, in denen ihm das „Kriterium für die Richtigkeit“ der Wesensaussage „selbst überantwortet“ wird (ebd., 191). Aber dann besteht die geisteswissenschaftliche Frageweise darin, den Fragenden und Antwortenden einen gemeinsamen Geschichtsprozess in der Zukunft zu ermöglichen. Die Einrichtung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnispraxis lässt sich nicht von demjenigen Politischen trennen, das einen gemeinsamen Geschichtsprozess in der Zukunft ermöglicht. Daher verbindet sich für Plessner die geisteswissenschaftliche Frageweise nach den historisch errungenen und historisch veränderbaren Verstehensgründen der Zukunft mit dem politischen Projekt eines pluralen und demokratischen Europas.

In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte als einer offenen, unbegrenzten, durch keinen ‚Weltgeist‘ planvoll gebundenen Mannigfaltigkeit frei. Diese Universalität des Blicks verlangt die Rücknahme der Verabsolutierung auch ihres Weltaspekts. Später erungen, wird die geschichtliche Relativierung sich zuletzt ihrer eigenen Relativität bewusst und lernt sie, nach einer Periode historistischer Verzweiflung, nunmehr ruhig als die Bedingung einer echten Objektivität begreifen. (Ebd., 185)

Der Zukunftsgewinn im Verzicht auf den Vorrang des bisher westlichen Selbstverständnisses wird im Sinne einer pluralen Demokratie als des neuen Weltraumens entworfen, der die politische Referenz von Plessners Philosophischer Anthropologie enthält: „Denn der Begriff des Menschen ist nichts anderes als das ‚Mittel‘, durch welches und in welchem jene wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird“ (ebd., 186). In Europa hat sich aber bekanntlich nicht der Weg der Wertedemokratie, sondern der Weg der totalen Politisierung in Gestalt der stalinistischen, faschistischen und der nationalsozialistischen Diktaturen durchgesetzt, auf den Plessner mit Carl Schmitt als realer Möglichkeit 1931 verwies (ebd., 141–143, 192–193). Ob Europa das seit 1989–1992 begonnene Projekt einer pluralen Demokratie fortsetzen kann, steht zu hoffen angesichts des Drucks aus den anderen Zentren einer multipolaren Weltordnung. Die Weltgeschichte steht strukturell erneut vor diesem Spektrum an Möglichkeiten, auf die Herausforderung zu antworten. Es reicht von der rechts- und sozialstaatlich verfassten Demokratie, in der im Rahmen der konstitutionellen Grundwerte eine Pluralität von Werten gelebt werden kann, wodurch die Frage nach dem Menschen offen bleibt, bis zu neuen Diktaturen, die die Frage nach dem Wesen des Menschen ideologisch schließen. Plessner hält auch in seinem Spätwerk ab den

1960er Jahren an der Verteidigung der Offenheit und an der Kritik der ideologischen Schließung dieser Frage fest (siehe Plessner 1983e). Die Symbolik der Würde wurde im Zeichen des *homo absconditus* (Plessner 1983h), d. h. im Prinzip von der Unergründlichkeit des Menschen, bewahrt (siehe Krüger 2013a u. 2015).

21 Von generöser Souveränität im europäischen Geist. Helmuth Plessners natur- und geschichtsphilosophische Kritik an Nietzsches Anthro-Genealogie

Helmuth Plessner hat aus Friedrich Nietzsches Lebensphilosophie dessen zentrales Motiv einer generösen Souveränität im europäischen Geist übernommen, allerdings auch klar gegen Nietzsche selbst und mehr noch gegen seine Wirkungsgeschichte im Deutschland der 1920er bis 1960er Jahre durchgeführt. Im ersten Abschnitt werde ich darstellen, wie Plessner das angesprochene Motiv Nietzsches selbständig versteht und teilt. Im zweiten Abschnitt erinnere ich an die für Plessners Unternehmen der Philosophischen Anthropologie kardinale Unterscheidung zwischen der horizontalen und der vertikalen Untersuchungsrichtung. Diese Unterscheidung unterbricht qualitativ das von Nietzsche entworfene genealogische Kontinuum, die Geschichtlichkeit des Menschen aus der Wiederholung seiner Phylogenese und Ontogenese zu verstehen. Daraus folgen die Verweise im dritten Abschnitt auf die naturphilosophisch-vertikale und im vierten Abschnitt auf die geschichtsphilosophisch-horizontale Kritik Plessners an Nietzsches Anthro-Genealogie. Im fünften Abschnitt ende ich mit den Optionen einer politischen Anthropologie bei Plessner, die – ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der einschlägigen Schriften Nietzsches – anders als bei Nietzsche und in dessen populärer Wirkungsgeschichte angelegt sind.

21.1 Das geteilte Motiv generöser Souveränität im europäischen Geist

Wenn in Plessners Schaffen Nietzsches Philosophie affirmativ fortwirkt, dann gewiss in der generösen, sowohl freigiebigen als auch großmütigen Haltung in der philosophischen Tätigkeit des europäischen Geistes zum Leben und zur Welt. Souveränität heißt weder bei Nietzsche noch bei Plessner einfach die Bewahrung der Unabhängigkeit des bisherigen Selbst (zum Problem des Selbst bei Nietzsche siehe Gerhardt 1996, 125–161; Christians 2011b; Grau 2011). *Souveränität ist generös*, insofern sie im Leben und der Welt etwas eröffnet, das unzeitgemäß über das eigene Selbst hinausführt, diesem das Wagnis des Selbstverlustes und des Selbstgewinnes, der Selbstlosigkeit und der Selbstüberwindung im Medium der Geschichte zumutet. Im *Lachen und Weinen* kann man die eigenen Verhaltensgrenzen erfahren, wie es Plessner in seinem gleichnamigen Buch von

1941 (hier Plessner 1982f) ausführt. Aber die entscheidende Frage besteht dann in dem Umgang mit diesen Grenzerfahrungen: Verwendet man sie nur, um seine vormalige Selbst- und Fremdbeherrschung wiederherzustellen, also Souveränität im gewöhnlichen Sinne zurückzugewinnen, oder kann man seine eigenen Verhaltensgrenzen bejahen, weil man sich selbst im Leben und in der Welt auch aufzugeben vermag, indem man dort eine Aufgabe übernimmt, die einen selbst übersteigt? Nicht die zuerst, sondern die zuletzt genannte Haltung der affirmativen Selbstüberwindung im Leben und in der Welt nennt Plessner „souverän“, so in seinem großen Aufsatz über *Die Frage nach dem Wesen der Philosophie* (1934) und in Auswertung seines Buchs über das Lachen und Weinen in seinem Essay über das *Lächeln* von 1950 (zu Plessners neuem Souveränitätsverständnis siehe Krüger 1999).

In *Die Frage nach dem Wesen der Philosophie* vertritt Plessner das Prinzip, dass die Frage nach dem Wesen der Philosophie dem Grundsatz der Selbstgefährdung im Philosophieren gemäß nicht entscheidbar sei, obgleich sie in jeder konkreten Art und Weise zu *philosophieren* zu beantworten versucht werde. Weder könnten die Gegenstände der Philosophie anders als innerhalb eines konkreten Philosophierens aufgewiesen werden noch könnten die Mehrdeutigkeit der philosophischen Überlieferung sowie die verschiedenen Möglichkeiten, mit letzterer umzugehen, zu einer eindeutigen Entscheidbarkeit der Wesensfrage führen. Unter die diversen Formen zu philosophieren rechnet Plessner nicht nur diejenige wissenschaftlicher Schulen, sondern auch ausdrücklich die der „Philosophie als Kunst“ (Plessner 1985e, 112), sofern „das philosophische Kunstwerk, wenn auch Dichtung, so doch eine Dichtung in Begriffen“ (ebd.) sei, d. h. nicht nur durch ein standpunktabhängiges Bild Einsicht in die Welt vermitteln, sondern ebenso „der Pflicht des Arguments und der Begründung, den Spielregeln der Theorie“ (ebd., 112f.) nachkomme. Angesichts der Pluralität des Philosophierens nach dem „Einbruch des Nichts und des Nihilismus“ (ebd., 120) in die Sphäre des Erkennens selber mutet Plessner einer zeitgenössischen Philosophie „die Erkenntnis ihrer eigenen Fragwürdigkeit“ (ebd.) zu: „In freier Selbstentwertung bringt diese Philosophie sich zum Opfer, um dem Wagnis ihres Erkennens und der Größe seines Gegenstandes die ganze Unermesslichkeit zurückzugeben, zu der sie das Vermächtnis ihrer Überlieferung verpflichtet“ (ebd.). Es fällt zwar nicht der Name Nietzsches, aber sein Geist war nur zu gut bekannt: Philosophie müsse mit ihrer eigenen Nichtigkeit und Bodenlosigkeit in dem Bewusstsein rechnen, „dass nur in dem Maße, in dem sie sich selbst in die Unsicherheit bringt, ihr das zuteil wird, wonach Philosophie streben sollte: Freiheit – auch noch von sich, Souveränität – auch noch über sich selbst zu erlangen“ (ebd., 121).

Plessner sieht in dem Essay über das Lächeln dessen Besonderheit darin, dass ihm „eine Verbindung zwischen Ausdrucksform und Anlass, die für die Gebärden starker Affekte und für Lachen und Weinen gilt“ (Plessner 1982a, 421), fehlt: Daraus ergebe sich seine „Vieldeutigkeit“ (ebd.). Es wahre „im Ausdruck Abstand zum Ausdruck“ (ebd., 426), wozu seine „Lautlosigkeit, Gedämpftheit und Verhaltenheit“ im Vergleich zu anderen mimischen Ausdrucksformen passen (ebd., 426f.). Gerade „weil Lächeln als natürliche Gebärde bereits im Ausdruck zum Ausdruck Abstand wahrt, drückt es die Distanziertheit des Menschen zu sich und seiner Umwelt aus, die wir seine Geistigkeit nennen, kraft deren er sich einer geistigen Welt verbunden weiß“ (ebd., 430f.). Insofern sei das Lächeln „Mimik der menschlichen Position“, in der die Bindung an eine bestimmte Situation gelockert und spielerisch werden kann. Während der „Ausdruck aus natürlicher Gebärde in die gewollt bedeutende Geste“ (ebd.) unmerklich hinübergleite, lade sich das Lächeln zu einer nuancierten „Mimik des Geistes“ (ebd.) auf, die „Bedeutung als Mittel und Ausdruck der Kommunikation“ gewinne (ebd., 428). Die Erfahrungen des Verlustes der Selbstbeherrschung im Lachen und Weinen ließen der betroffenen Person „gerade keine Freiheit zu ausdrückender Gebärde mehr“ (ebd., 432): Im Lächeln bewahre der Mensch dagegen „seine Distanz zu sich und zur Welt und vermag sie, mit ihr spielend, zu zeigen. Lachend und weinend ist der Mensch das Opfer seines Geistes, lächelnd gibt er ihm Ausdruck“ (ebd.). Wenn darin die Spezifik des Lächelns bestehe, dann wundere nicht, dass die Zivilisierung des Umgangs sich gerade dieser vieldeutigen Gebärde bedient. Sie liegt in der gemäßigten Zone zwischenmenschlicher Temperatur. Verbindlich unverbindlich hält sie höflichen Abstand zur eigenen Regung und zum Anderen, durch den sie geweckt ist und an den sie sich wendet. Die Auflichtung teilt sich dem Anderen mit und wird ihm mitgeteilt, ohne ihn direkt auf eine Reaktion festzulegen. Ob stilisierte Geste oder unwillkürlicher Ausdruck, meidet das Lächeln die Extreme der affektgeladenen Grimasse und der explosiven Katastrophenreaktion des Lachens und Weinens (ebd., 422f.). Kehrt das Lächeln nach den ungespielten Erfahrungen der eigenen Verhaltensgrenzen im Lachen und Weinen zurück, gibt es der oben genannten Freiheit – auch noch von sich, der oben erwähnten Souveränität, also auch noch über sich selbst – Ausdruck und Geste.

Plessner zeigt sich Nietzsches ambitioniertem Motiv der geschichtlichen Selbstüberwindung gewachsen, sowohl im Sinne seiner kategorialen Fassung als einer ungewöhnlichen Freiheit und Souveränität als auch im Sinne eines ihm passenden Ausdrucks und einer ihm angemessenen Geste. *Nietzsches Heiterkeit entspricht Plessners Lächeln*. Beide wissen um die leibliche Einbettung des askese- und sublimierungsbedürftigen Geistes im Schauspielcharakter des

menschlichen Lebens (zu Nietzsche Christians 2011a, zu Plessner Krüger 1999). Plessner folgt Nietzsche auch darin, den Geist der Gegenwart weltgeschichtlich als europäischen Geist zu verstehen, in dem sich die nationalen und regionalen Geister Europas problemgeschichtlich und synchron überlappen, teils widersprechen und teils einander in ihren Vorzügen und Grenzen ergänzen.

Plessner widerspricht in der Erstausgabe der *Verspäteten Nation* (1959), die 1935 unter dem Titel *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* erschien, ausdrücklich der deutsch-nationalistischen und antisemitischen Nietzsche-Interpretation, die bekanntlich insbesondere an die Kompilation von *Der Wille zur Macht* durch Elisabeth Förster-Nietzsche anschloss, wenn er Nietzsches Plädoyer für unzeitgemäße Betrachtungen im Hinblick auf die Rolle der Juden und Deutschen in Europa aufgriff.¹ Da die zersplitterten Deutschen in keiner politischen Ideenbildung und staatlichen Tradition in eine Ruhelage der Sicherheit mit sich selbst hineinschwingen konnten, wie es den westlichen Nationalstaaten der Niederlande, Großbritanniens, Frankreichs und der USA gelungen war, suchten sie nach einem Halt in der Geschichte, den sie aber auch dort nicht, „noch vor, noch unter der Geschichte“ (Plessner 1982e, 71) finden können: Sie seien darum – nach einem Worte Nietzsches – „von vorgestern und von übermorgen und haben kein Heute“ (ebd.). Das Unzeitgemäße der philosophischen Tätigkeit sieht Plessner gerade darin, für die Juden und die Deutschen eine andere weltgeschichtliche Existenzform zu finden als ihre Einzwängung in einen Nationalstaat, der in Konkurrenz zu anderen Nationalstaaten seinen Überlebenskampf führen soll. Stattdessen könnten die deutschsprachigen Völker ihre föderalen und ökumenischen Traditionen nutzen, um so etwas wie die „Vereinigten Staaten von Europa“ (ebd., 50) aufzubauen. In der zweiten Ausgabe von 1959 ergänzt Plessner über die besondere Art der Verbrämung und Rechtfertigung im deutschen Antisemitismus:

Ihr kommt man näher, wenn man in einem tieferen Sinn von Konkurrenz spricht und nicht Geschäft und Position, sondern die Schicksale der beiden Gegenspieler bedenkt. Beide sind ‚Völker‘ und mehr als Staaten. Beide sind in ihrem Missverhältnis zum Staat, in dem ihnen von der Geschichte auferlegten Wartezustand zugleich Zeugen einer untergegangenen Vorwelt und Unterpfänder einer erst kommenden Weltordnung. Beide sind un-

¹ Nietzsche schrieb u. a. im Aphorismus 240 von *Jenseits von Gut und Böse* über Wagners Musik, sie drücke am besten aus, „was ich von den Deutschen halte: sie sind von vorgestern und von übermorgen – sie haben noch kein Heute“ (Nietzsche 1988b, 152). Zu der Frage, was Europa den Juden verdankt, siehe den Aphorismus 250 (ebd., 162), zur möglichen Einheit Europas Aphorismus 256 (ebd., 170–172).

glücklich und darin groß: von vorgestern und von übermorgen, ohne Ruhe im Heute. (Ebd., 221)

Schon 1931, in seinem Buch *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (Plessner 1981d), hatte Plessner zentral an Nietzsches Problemstellung angeschlossen, war allerdings in der Richtung der Problemlösung nicht mehr Nietzsches, sondern Diltheys Auffassung gefolgt. Für die Problemstellung zitiert er wörtlich Nietzsche:

Der Mensch wird als das Subjekt, als der Schöpfer und die produktive ‚Stelle‘ des Hervorgangs einer Kultur entdeckt. Wie Nietzsche es im ‚Willen zur Macht‘ apostrophiert: ‚Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht: O über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich* elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, dass er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wusste, dass *er* es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte‘. (Plessner 1981d, 149; vgl. Nietzsche 1969, 272)

In dieser Rücknahme der über- und außermenschlichen Forderungen religiöser, ethischer, juristischer, künstlerischer, wissenschaftlicher Wirklichkeiten in den Machtbereich schöpferischer Subjektivität, die sich an sie verlieren kann, weil sie produktiv-selbstvergessen sie ins Dasein und in Geltung gesetzt hat, „liegt das Prinzip der Relativierung aller außerzeitlichen Sinnsphären einer Kultur auf den Menschen als ihre Quelle im Horizont der Geschichte“ (Plessner 1981d, 149).

Allerdings setze dieses Prinzip der Relativierung des Außerzeitlichen selbst einen geschichtlichen Grund voraus, der es ermögliche: nämlich die „Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, vor Gott“ (ebd.), also eine jüdisch-christliche Religionsgeschichte und deren Säkularisierung, d. h. inzwischen eine „säkularisierte Vergottung des Menschen, die in der christlichen Überzeugung von der Menschwerdung Gottes vielleicht ihr Ur- und Gegenbild hat“ (ebd., 150). Statt zu dem geschichtlich – lange und lehrreich genug – errungenen Geltungsgrund des europäischen Geistes zu stehen, indem das bislang von ihm Beherrschte freigiebig zu eigenem Selbstsein entbunden wird, stürze der Relativismus in die Verzweiflung des Historismus, bis sich dieser in eine Gleichgültigkeit gegenüber bloßer Willkür und Gewalt auflöse. Das von Plessner im Anschluss an Georg Misch, der Dilthey systematisierte, vertretene hermeneutische Prinzip von der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit bezieht das bisher privilegierte *eigene Selbst* in den Geltungsgrund der Relativierung mit ein. Dadurch komme in der geschichtlichen Lebensphilosophie „eine ‚mögliche‘ souveräne Form zu philosophieren“ (ebd., 228) zustande:

Das gerade ist ihre letzte Freigebigkeit, dass sie durchscheinend Horizonte aufschließt, die jenseits ihrer liegen. So bezeugt sie ihr Europäertum, das im Zurücktreten von seiner

Monopolisierung der Menschlichkeit das Fremde zu seiner Selbstbestimmung nach eigener Willkür entbindet und mit ihm in einer neu errungenen Sphäre von Freiheit auf gleichem Niveau das fair play beginnt. (Plessner 1981d, 228)

Setze man sich konsequenterweise der „nur geschichtlich erfahrbaren Änderung seines Selbst und seiner Selbstauffassung“ (ebd.) aus, d. h. dem Prinzip der Unergründlichkeit gemäß, statt die eigene Vorherrschaft in einer „Verabsolutierung“ (ebd.) der bisherigen eigenen Position zu verewigen, lasse sich untersuchen, ob nicht Natur und Geschichte anders als in dem bisherigen Zirkel der Schöpfung, d. h. der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen, verstanden werden können (ebd.).

Auch für dieses Heraustreten aus dem geschichtlichen Zirkel der Selbstschöpfung beruft sich Plessner auf Nietzsche, wodurch die realistische Kehrseite von dessen Nominalismus zum Vorschein kommt. Der realistische Anspruch Nietzsches bezog sich dem Gegenstand nach auf Natur und Leib, der Form nach auf die Freiheit des Geistes, nicht deterministisch festgelegt zu sein, und der Kritik nach gegen den modernen Subjektivismus. Darauf spielt Plessner 1928 in seiner Naturphilosophie der *Stufen des Organischen und der Mensch* an, wenn er Nietzsches Redeweise vom Nächsten und Fernsten in seiner Zurückweisung von Heideggers Anspruch auf die Fundamentalontologie in *Sein und Zeit* (1927, hier Heidegger 1972) verwendet: Man könne Heideggers Grundsatz nicht anerkennen,

[...] dass der Untersuchung außermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse. Diese Idee zeigt ihn noch im Banne jener alten Tradition (die sich in den verschiedensten Formen des Subjektivismus niedergeschlagen hat), wonach der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich im Blick auf das Erfragte liegende ist. Wir verteidigen im Gegensatz dazu die These – die der Sinn unseres naturphilosophischen Ansatzes und seine Legitimation ist –, dass sich der Mensch in seinem Sein vor allem anderen Sein dadurch auszeichnet, *sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein*, durch eben diese Exzentrizität seiner Lebensform sich selber als Element in einem Meer des Seins vorzufinden und damit trotz des nicht-seinsmäßigen Charakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt zu gehören. (Plessner 1975, V–VI; Hervorhebung im Original)

21.2 Plessners Brechung von Nietzsches genealogischem Kontinuum durch die Differenz zwischen Vertikalem und Horizontalem

Plessner nimmt mit dieser Haltung einer freigiebigen Souveränität, die sich vom eigenen Selbst befreit, statt es in dem Rad von fortlaufender Selbst und Fremd-

beherrschung gefangen zu halten, sicherlich ein Kernmotiv von Nietzsches Philosophie auf. Aber er findet dieses Motiv in Nietzsches Philosophie nicht angemessen verwirklicht. Es verunglückt in wirklichen Schwierigkeiten, denn die Lebenswirklichkeit ist eine leiblich-naturgebundene und eine geschichtliche Machtfrage. Die Leiblichkeit und Geschichtlichkeit des Machen-Könnens sind Nietzsches Themen, und zwar zu Recht. Die Dualismen: *entweder* physisch *oder* psychisch, *entweder* materiell *oder* geistig haben es sich zu einfach gemacht. Sicher, es gibt einerseits die *Realität* im Sinne der physikalischen Raumzeit und andererseits das Geistige, dessen Gehalte im physikalischen Sinne gerade raum- und zeitlos sind. Aber genau dazwischen, zwischen der physikalischen Realität und der geistigen Irrealität, liegt das Lebendige, d. h. dasjenige Wirkliche, das Physisches und Psychisches, Materielles und Geistiges in Prozessen verbindet, von der leiblichen Habitualisierung bis zum geschichtlich offenen Kampf der Mächte.

Nietzsches Anthropologie ist nun aber wesentlich eine *Genealogie*, die den Unterschied zwischen der *Entstehungsgeschichte* der Menschheit, von Nietzsche „prähistorisch“ und „vormoralisch“ genannt, und ihrer *Zivilisationsgeschichte*, von ihm als historisch und moralisch bezeichnet, unterläuft, woraus die Frage nach einer außermoralischen Zukunft erwächst (Nietzsche 1988b, Aphorismus 32, 43). Die Kontinuierung von Entstehungsgeschichte und Zivilisationsgeschichte in der Genealogie einer zyklischen Wiederkehr erweckt den Eindruck, als könne und müsse man mit einer neuen Entstehungsgeschichte beginnen, um eine neue Zivilisationsgeschichte zu ermöglichen. Die Entstehungsgeschichte, die Nietzsche vorschlägt, ist aber für Plessner nicht neu und schon gar nicht besser.

Sie ist erstens bei Nietzsche eine Geschichte des Rassenkampfes, der wegen der genealogischen Kontinuierung im Zivilisationskampf fortgesetzt werden müsse. Rassemerkmale beziehen sich aber auf biologische Gestalten des Organismus (morphologische Gestalten, Pigmente, Enzyme) in seiner Anpassung an biotische Umwelten. Sie sagen als solche empirische Gestalten nichts über die funktional wesentlichen Strukturen und deren Brüche im personalen Leben aus (Plessner 1975, 293), das sich als Menschheit und *homo sapiens* verstehen kann, aber nicht muss. „Um begreifen zu können, wie etwas wird, muss man aber erst begriffen haben, was es werden soll“ (Plessner 1982f, 220). Weiß man, welcher strukturfunktionale Widerspruch im personalen Leben prozessiert, stellt sich seine Entstehungsgeschichte anders dar denn als ein geschichtlich fortzusetzender Rassenkampf.

Zweitens denkt Nietzsche sein genealogisches Kontinuum wesentlich als eine Komplexion des Wollens, die von Instinkten über offene Triebe bis zur

Intelligenz reicht und durch eine Umwertung der Werte (des Christentums und der Willensmetaphysik Schopenhauers) geistig neu ausgerichtet werden soll (Nietzsche 1969, Aphorismen 19, 27–29). Aber dieser ganze, von Nietzsche für spezifisch menschlich gehaltene Leib als Unterbau des Geistes, insbesondere das durch praktische Intelligenz erlernte Erfüllen erfahrungsöffener Triebe, hatte sich seit Wolfgang Köhlers Entdeckung der Schimpansenintelligenz (1917) als auf die Spezifik von Menschenaffen zutreffend erwiesen, die jedoch ohne Geist auskommen, wodurch die Differenz zum personalen Leben umso stärker wieder hervortrat (vgl. Scheler 1995, 20–36). Menschen sind auch schon in ihrem leiblichen Aufbau und in ihrer Sinnordnung des Gefühlslebens anders als andere Primaten, weshalb sie kollektiver Symbolformen der Distanznahme bedürfen und von diesen her ermöglicht werden (Scheler 1985; Krüger 2010, Kap. 1.2.). Nietzsche war biologisch in der tierpsychologischen Verhaltensforschung überholt worden. Dies gilt umso mehr vom heutigen Forschungsstand aus gesehen (Tomasello 2014b).

Gegenüber Nietzsche hat Plessner ein gänzlich anderes Naturverständnis von der Art und Weise, wie in ihr Menschen als personale Lebensform in *Welt* im Unterschied zur *Umwelt* möglich werden. Plessners *Personalität* und *Weltlichkeit* sind die Kategorien, die systematisch auf Kant zurückgehen und in Plessners quasitranszendentaler Kant-Transformation bewahrt werden. In diesen Kategorien steckt geschichtlich betrachtet der Maßstab der *Achsenkulturen*, den Plessner aus den Diskussionen mit Alfred Weber und Karl Jaspers kannte (Krüger 2013). Die Entdeckung der Welt von Personen, die nicht mehr in ihre Stammesverbände aufgelöst werden können, erfolgte achsenkulturell nicht nur in den monotheistischen Weltreligionen, sondern auch in den areligiösen Formen der griechisch-römischen Antike sowie des Konfuzianismus (Taylor 2011). Plessner setzt mit Welt und Person im Schauspiel des Verhaltensspiels kategorial eine Schwelle, die zwischen der Entstehungsgeschichte der Menschheit und der Zivilisationsgeschichte unterscheidet und die Nietzsche fehlt. Dadurch befreit Plessner die Zivilisationsgeschichte von dem zyklischen Wiederholungszwang einer Entstehungsgeschichte. Es handelt sich um einen innergeschichtlichen Unterschied, der praktisch bedeutsam ist, denn er schließt es aus, die Archetypen aus der Entstehungsgeschichte als das vermeintlich Ursprüngliche zum Maßstab für die Zivilisationsgeschichte machen zu müssen. Umgekehrt: Durch Änderung der Zivilisationsgeschichte, nämlich ihrer eigenen Widersprüchlichkeit, lässt sich auch das Verhältnis zur Natur ändern. Der Neubeginn ist keine Rückkehr zum vermeintlichen Ursprung der Leiblichkeit, sondern umgekehrt: die Leiblichkeit begegnet uns als ursprünglich, weil sie zivilisatorisch vermittelt zum Problem geworden ist. Das Folgeproblem in Nietzsches

genealogischem Kontinuum ist bekannt: es liegt in der Schwierigkeit, zwischen der Mission einzelner Rassen, der letzten und vorletzten Menschen, und den Übermenschen zu unterscheiden. Dieses Szenario entfällt bei Plessner, ebenso wie jede Willensmetaphysik unnötig wird.

Stattdessen differenziert Plessner in den *Stufen* zwischen der *vertikalen* und der *horizontalen* Untersuchungsrichtung. In der vertikalen Richtung geht es naturphilosophisch um die Rekonstruktion der Ermöglichungsstrukturen personalen Lebens als einer Sphäre der Einheit von Subjekt und Objekt in der Natur, in der horizontalen Richtung werden die Ermöglichungsstrukturen der soziokulturellen Einheit von Subjekt und Objekt im Hinblick auf die weltgeschichtliche Erfahrung rekonstruiert (Plessner 1975, 32, 36). Der Zusammenhang zwischen der vertikalen und der horizontalen Stellung personalen Lebens in Natur und Weltgeschichte ist selber politisch umkämpft, was Plessner das Problem einer „politischen Anthropologie“ nennt und in *Macht und menschliche Natur* (1931, hier Plessner 1981d) behandelt. Ich gehe im nun Folgenden auf Plessners Nietzsche-Kritiken genauer ein: zunächst auf die naturphilosophische Kritik in den *Stufen* von 1928 (hier Plessner 1975), dann auf die geschichtsphilosophische in der *Verspäteten Nation* (1935, hier Plessner 1982e), und schließlich auf die politische Anthropologie (1931).

21.3 Zur naturphilosophischen Nietzsche-Kritik in Plessners *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928)

Gleich am Anfang dieses Buches verweist Plessner auf Nietzsche als einen der neben Henri Bergson wirkungsmächtigsten Vertreter der Lebensphilosophie (Plessner 1975, 4). Nietzsches Wertekritik habe schon vor dem Ersten Weltkrieg eine öffentliche Erregung hervorgerufen, auf die unter anderem die Neukantianer „im Grachtennetz der akademischen Philosophie“ (ebd., 18) zu antworten versucht hätten. Aber von Beginn an tritt Plessners Distanz gegenüber der „Zauberformel“ des Lebens deutlich hervor. Nach dem Weltkrieg, nach Revolution und Konterrevolution kann und sollte man Abstand von Einheitsmythen wahren, die unter dem Titel des „Lebens“ bereits dämonische Wendungen erfahren haben. Plessner will gleichsam den dritten Schritt gehen, weil es schon genügend viele und gute Philosophien des ersten und des zweiten Schrittes gab. Der erste Schritt bestand in der vernunftphilosophischen Ausarbeitung der die moderne Philosophie tragenden Entweder-Oder-Unterscheidungen seit Descartes und Kant, die für die physikalische Realität und das rein Geistige noch immer, wenngleich modifiziert, gelten. Der zweite Schritt bestand in der lebensphilosophischen Entdeckung der leiblich-lebendigen Zwischenschicht, in

der es zur *Einheit* dieser Gegensätze kommt. Aber dieser zweite Schritt ersetzt nicht den ersten, sondern nimmt ihm systematisch die Rolle des Fundaments der Philosophie. Hält man die Ersetzung für möglich, werden die Lebenseinheiten mythisch und magisch gedeutet, eben als Zauberformel. Versteht man aber das Leben als die Einheit von Gegensätzen, mithin als einen Widerspruch (Hegel), braucht man den *Lebensprozess* als die Einheit von Werden und Beharren, also einen dialektischen Schritt in die hermeneutische Ontologie. Darin besteht Plessners dritter Schritt, in Radikalisierung von Hegels Widerspruchskonzeption und ohne die Hegelsche Form vom positiven Absoluten zu beanspruchen. Der Körper lebt, insofern er seine eigene Grenze verwirklichen kann, in Medien oder Umwelten, mit denen er sich so selber verbindet und von denen er sich selber trennt. Aber diese Grenzverwirklichung kann es strukturell und funktional auf ganz verschiedenen Niveaus geben, je nachdem wie sich die Lebewesen nach innen organisieren und im Äußeren positionieren. Ihre Organisationsform und ihre Positionalitätsform müssen funktional korrelieren können, und zwischen solchen Korrelationsstufen gibt es qualitativ erfahrbare Brüche, deren Pluralität man nicht mehr in eine absolute Einheit aufheben kann, weil man dafür die Rolle Gottes übernehmen können müsste.

In den *Stufen des Organischen* expliziert Plessner, was die moderne Biologie an qualitativ lebensweltlicher Erfahrung des Lebendigen voraussetzen muss, ohne es in ihrer biologischen Erklärung selbst einholen zu können, weil ihre Erklärung selektiv anders verfährt. Damit Biologen unter den verschiedenen Weisen, eine Einheit zwischen Organismus und Umwelt zu erlangen, differenzieren können, brauchen sie selbst einen Abstand von diesen Lebenssphären. So fällt einem die Bindung der Schimpansenintelligenz an den offenen Triebhaushalt eines je individuellen Schimpansen erst dadurch auf, dass die Realisierung von Intelligenz wie selbstverständlich auch durch Einbettung in soziokulturelle Symbolformen gelingen kann, die Schimpansen nicht haben. Während die Schimpansenintelligenz an den positiven Sinn ihrer Leiblichkeit gebunden bleibe, falle einem dies eben gerade dadurch auf, dass man selber als Person den Kontrast der Negativität des leiblichen Sinnes kenne, weil erst diese Negativität spezifisch geistige Unterscheidungen ermögliche (ebd., 270).

Die Personen, die sich über die Art und Weise der Schimpansenintelligenz im Unterschied zu ihrer eigenen Intelligenz streiten, nehmen dafür eine exzentrische Positionalität in Anspruch. Die Person liegt nicht im Organismus – etwa im Gehirn – und auch nicht in der leiblichen *Konzentrik* zwischen dem eigenen Organismus und der Umwelt. Dort, in dieser leiblichen *Konzentrik*, ist die Stärke der Schimpansenintelligenz situiert, und solche leiblichen *Konzentriken* überlagern sich in den Primatengruppen sowohl kompetitiv als auch kooperativ

– also nicht nur im Kampf ums Dasein, womit Nietzsche unter darwinistischem Eindruck rechnete. Die Person aber ist weder im Zentrum des Organismus noch in der leiblichen Konzentrik lokalisiert, sondern *außerhalb* dieser Zentrik in einer *ex-zentrischen* Art und Weise, sich zu positionieren. Dies ist nur möglich, insofern die Person in Relation zu anderen Personen steht, d. h. in einer Mitwelt mit diesen Anderen eine Form von Geist teilt. Insofern kann sich die Person auch zurückbeziehen auf ihren Organismus als Körper und Leib. Insofern die Person ihren Organismus instrumentieren und als Medium verwenden kann, *hat* sie ihn als Körper. Insofern die Person im Vollzug ihres Verhaltens mit ihrem Organismus zusammenfällt, *ist* sie ihr Leib. Lebendige Personen leben in der Differenz zwischen ihrem Körper-Haben und Leib-sein. Sie werden einerseits keine rein geistigen Wesen (z. B. Engel) ohne Körper und Leib, sondern müssen sich re-zentrieren können. Aber Personen können als spezifisch geistige Akteure auch nicht einfach aufgelöst werden in ihren Körper und ihren Leib. Dann gäbe es kein Wofür (als Sachzusammenhang) und Für- wen (im Sinne der Personalpronomen im Singular und Plural) in ihren Verhaltensrichtungen mehr. Die Redeweise von physischen und psychischen Korrelaten wäre dann sinnlos, weil unklar wäre, wofür und für wen es überhaupt Korrelate sein sollen. Die exzentrische Eröffnung von Welt muss mithin *künstlich* stabilisiert werden können, indem eine *soziokulturelle* Umwelt für die Körper-Leib-Differenz der Personen eingerichtet wird. Diesen Verschränkungszusammenhang in einer fragmentarischen Weltoffenheit nennt Plessner das anthropologische Grundgesetz der *natürlichen Künstlichkeit* (ebd., 309–320).

In Plessners Formulierung des Aufgabencharakters, in den personales Leben durch den Bruch der Personalität mit Körpern und Leibern gestellt ist, geht ein Anklang an Nietzsche ein, wenn er davon spricht, sich selber zu dem machen zu müssen, was man schon sei (ebd., 309). Aber im Hinblick auf die Lösungsrichtungen für das Problem des Ursprungs der Kultur reiht Plessner Nietzsche unter die naturalistischen im Unterschied zu den spiritualistischen Lösungsversuchen ein. Der Kardinalfehler der naturalistischen Lösungsrichtung bestehe in der Behauptung, den Geist der von Personen geteilten Mitwelt aus biologischen Prozessen erklären zu können (Plessner 1975, 315). Dabei präsupponiere aber die Biologie als selber geistige Unternehmung bereits eine Auswahl an geistiger Orientierung, um im Unterschied dazu geistfreie biotische Prozesse fassen zu können. Dadurch wird auf der Objekt-Ebene der Biologie das Tier zum Maßstab des Menschen, um aus dem Tier den Menschen zu erklären, während auf der Ermöglichungsebene der Biologie als Wissenschaft längst Personen am Werke sind, die einen modernen Geist der Mitwelt aktualisieren. Die qualitative Differenz (bei aller Gemeinsamkeit) zwischen dem menschlichen

Tier-Objekt und seiner biologischen Ermöglichung durch personale Leistungen ist nicht Gegenstand der Biologie, sondern der Naturphilosophie. Auf der Gegenstandsebene der Biologie erscheine der Mensch als ein gesundes oder krankes Tier, das, aus dem Gleichgewicht zwischen Organismus und Umwelt herausgekommen, versuche, Tier-Mensch zu werden.

Unter den naturalistischen Lösungsversuchen des Ursprungsproblems der Kultur gebe es positive Modifikationen, die die Kultur für einen direkten Ausdruck und Niederschlag der Selbststeigerung des Lebens halten. Demgegenüber sehen die negativen Modifikationen der naturalistischen Erklärung in der Kultur nur einen indirekten Ausdruck der Selbststeigerung des Lebens. Die positive Erklärung unterstelle, dass das Leben irgendwie nach Selbststeigerung verlange und dazu berufen sei. Die negative Erklärung hingegen verstehe die Selbststeigerung des Lebens als eine Art Verdammung, vor der man sich zu retten habe. In beiden Erklärungsversuchen bleibe unklar, woher die *geistigen* Bewertungen der Selbststeigerung im Leben kommen, warum man also diese Selbststeigerung bejahen oder verneinen soll. Die evolutionstheoretischen Erklärungen durch Anpassung und Selektion können gegen solche Bewertungen der Selbststeigerung neutralisiert werden im Interesse der Biologie als Wissenschaft. Unter dem unklaren Tiermaßstab für den Menschen erscheine der Mensch einmal dem biologischen Utilitarismus als Raubtier, um seine Erfolge erklären zu können, dem Psychologismus indessen als Haustier, um seine Leidensformen an sich selber erklären zu können. Nietzsches Naturalismus gehöre insofern einerseits zur positiven Modifikation der naturalistischen Erklärung, als er den Menschen aus der Steigerung des Willens zur Macht hervorgehen sehe, andererseits teilweise zur negativen Modifikation, um die hypertrophe Triebdynamik der Domestikation direkt binden zu können (ebd., 314–316, 319).

So oder so komme der Naturalismus nicht bei der Selbstzweckhaftigkeit und der Zweckfreiheit in sich spezifisch geistiger Tätigkeiten an, sondern setze sie uneingeholt voraus. Die Redeweise von Triebhemmungen und Askesen unterstellte schon immer, zu wissen, wozu Triebe gehemmt werden sollen und Askesen sinnvoll wären – eben spezifisch geistige Orientierungen. Der ganze Tiermaßstab sei für die exzentrische Positionalität falsch, weil er ein Gleichgewicht zwischen Organismus und Umwelt voraussetze, während demgegenüber personales Leben konstitutiv gleichgewichtslos sei, weshalb es geschichtlich stets von neuem ins Gleichgewicht zu gelangen versuche. Personales Leben könne gar nicht anders als in der geschichtlichen Veränderung bestehen, aus dem Ungleichgewicht kommend sich utopisch ein Gleichgewicht vorzustellen, dessen Realisierung nie vollständig gelinge und sich in den Resultaten entfremde, womit die geschichtliche Veränderung erneut beginne. Dies nennt Plessner

das anthropologische Gesetz von der *vermittelten Unmittelbarkeit* (ebd., 321–341). Die Expression des Ungleichgewichts suche sich eine angemessene Form des Gleichgewichts, dessen Realisierung auskristallisiert, weshalb man es erneut in einem *utopischen Standort* (ebd., 341–346) versuche (zu den drei anthropologischen Grundgesetzen insgesamt Krüger 2017b, hier 3. Kapitel).

21.4 Zur geschichtsphilosophischen Nietzsche-Kritik in Plessners Buch *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche/Die verspätete Nation* (1935/59)

Für Plessner stellt der „Hochkapitalismus“ die neue „Lebensmacht“ (Plessner 1982e, 97–101) dar, die produktiv das Verhältnis zur äußeren und eigenen Natur gestaltet, wenngleich auch auf eine die persönliche Freiheit gefährdende Weise (ebd., 186). Nietzsche konnte sie noch nicht kennen. Plessner versteht unter Hochkapitalismus eine neue, weil auf die Erfahrungswissenschaften gestützte Produktionsweise, die einer expansiven Kapitalverwertung unterliegt, also auch Märkte für entsprechend künstlich erzeugte Bedürfnisse braucht. Er nennt das Beispiel der Pharmawissenschaften und der Pharmaindustrie, deren Kreislauf das lebensweltliche Krankheitsverständnis zugunsten des naturwissenschaftlichen Krankheitsverständnisses ersetzt und durch die Politik auch in Einrichtungen sozialer Hygiene verbreitet wird. Plessner hält dieses innovative Strukturpotential des Hochkapitalismus, das im Westen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts verfügbar geworden ist, für vom Westen ablösbar. Auch außerwestliche Kulturen übernehmen es, wie er anhand des japanischen Beispiels aufzeigt (ebd., 39). Der westliche Rationalisierungsprozess führe zu entpersönlichten, rein funktional zu betätigenden Strukturen, weshalb dieser Prozess vom Westen ablösbar und durch den Osten und Süden anzueignen sei (ebd., 38). Der Westen, als Westeuropa und die USA verstanden, ziehe sich seine eigenen Konkurrenten groß. Hinter den Hochkapitalismus komme man weltgeschichtlich nicht mehr zurück, weil auch die außerwestlichen Soziokulturen dieser produktiven Lebensmacht nicht mehr ausweichen können und wollen. Die Frage für Plessner ist vielmehr, wie man mit dem Hochkapitalismus umgeht in dem Spektrum zwischen öffentlicher und an Grundrechte gebundener, gewaltenteiliger Demokratie, d. h. dem westlichen Modell, und den Diktaturen von rechts- und linksextremer Seite, worauf er schon 1924 in den *Grenzen der Gemeinschaft* (hier Plessner 1981b) ausgegangen war.

Wieso setzt sich in Deutschland die nationalsozialistische Diktatur mit ihrer rassebiologischen Ideologie durch? – Dieser Frage geht Plessner im Hinblick auf einen geistesgeschichtlichen Prozess nach, der im Vergleich mit den Westländern die bekannten Strukturdefizite an öffentlicher Gewaltenteilung in der deutschen Entwicklung aufweist. Umso mehr war die deutsche Entwicklung im Falle sozialer und ökonomischer Krisen auf geistige Autoritäten angewiesen. Ein ganz entscheidender Faktor ist mithin der allgemeine Autoritätszerfall in Deutschland ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, weil sich alle religiösen und weltlichen Autoritäten gegenseitig unter Ideologieverdacht stellen, ihren je eigenen Absolutheitsanspruch durchkämpfen wollen und sich daher gegenseitig paralisieren, bis im Bürgerkrieg die Gewalt entscheidet und die Stunde der autoritären Rassebiologie schlägt (Plessner 1982e, 11).

In diesem übergreifenden Kontext kommt Plessner auf die Wirkungsgeschichten von Kierkegaard, Marx und Nietzsche zu sprechen, weil deren Wirkungen zur „Zerstörung der Philosophie“ als der Instanz geistiger Orientierung in Deutschland führten (ebd., 146–212). Diese geistig-kulturelle Orientierungsinstanz war seit Kant und Herder bis zu Hegel aufgebaut worden, zerfiel im Vormärz und wurde von den Erfahrungswissenschaften in immer neuen Anläufen beansprucht, sei es im Namen der Naturwissenschaft, der Geschichtsschreibung, der Gesellschaftswissenschaften oder schließlich der darwinistisch geprägten Biologie vom Kampf ums Dasein, das Kooperation nicht kennen soll. Die drei genannten Autoren führen wirkungsgeschichtlich zu drei Radikalismen, die jeweils in entgegengesetzter Richtung eine Revolution für unbedingt nötig halten und sich dadurch paralisieren.

Darunter wird Nietzsches Einsatz zusammenfassend wie folgt charakterisiert:

Nicht die Gottlosigkeit, sondern die noch nicht überwundene Gottgläubigkeit eines halben Nihilismus kennzeichnet nach Nietzsche den Verfallszustand der gegenwärtigen Welt. Das Verlangen nach einem Sinn des Daseins, nach einer Sicherung des Entscheidens durch wie immer auch verstandene Werte und Sittengesetze zeitloser Art deutet darauf hin, dass die Geschichte der am Sündenbewusstsein erkrankten Seele noch nicht zu Ende ist. Und deshalb fordert Nietzsche die Therapie der Steigerung des Krankheitszustandes bis zur Krise, die ihre Lösung nur in einer Moral der Amoral auf dem Boden des radikalen Nihilismus findet. Sie hat er symbolisch mit der Lehre vom wahren Übermenschen oder Herrenmenschen bezeichnet, der über sich selber steht, nicht ironisch alle denkbaren menschlichen Positionen einklammernd und offen lassend, sondern natürlich geworden, d. h. zu dem geworden, was er an sich als Mensch immer schon war: Wille zur Macht. Als solchen sich erkennen und bejahen bedeutet die Wiederherstellung des ursprünglichen Grundtextes des Lebens im Menschen durch den endlich und endgültig befreiten Menschen. (Plessner 1982e, 173)

Plessner vermerkt ausdrücklich, dass der Literat Nietzsche selber nicht auf die Schemata seiner Rezeptionen (etwa auf die Rasetheorie) festgelegt werden kann, da man sie allegorisch nehmen könne. Aber dies ändere nichts daran, dass er im Faschismus und Dezisionismus der Aktion unter dem Gesichtspunkt des „Willens zur Macht“ politisch so wirkungsmächtig geworden sei (ebd., 175). Es habe sich noch keine Idee nicht auch verkehrt, sobald sie die Massen ergreift.

21.5 Die drei Optionen einer politischen Anthropologie in *Macht und menschliche Natur* (1931)

Für Plessners und Nietzsches Machtverständnisse ist der Ausgangspunkt des Machen-Könnens hilfreich, des Geschichte-machen-Könnens, obgleich man doch von ihr, der Geschichte, auch gemacht werde. Wer sich in diese spannungsreiche Relation von Aktiv und Passiv im Medium der Geschichtlichkeit stelle, stehe in einer Unbestimmtheitsrelation zur Zukunft. Sie wäre keine geschichtliche Zukunft, wenn sie nur die wahrscheinliche Wiederholung der heutigen Gegenwart als ihre künftige Vergangenheit wäre:

In dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich fasst sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage. Was er sich in diesem Verzicht versagt, wächst ihm als Kraft des Könnens wieder zu. Was er an Fülle der Möglichkeiten dadurch gewinnt, gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat. (Plessner 1981d, 188)

Um diese Unbestimmtheitsrelation aus der Zukunft heraus durch Vergegenwärtigung hier und jetzt doch konturieren zu können, ergäben sich idealtypisch drei Möglichkeiten zur Orientierung, ohne aus einem absoluten Grunde den Primat einer der Möglichkeiten über die anderen vertreten zu können, der daher unentscheidbar bleibe (ebd., 218, 229–231):

* Variante A, in der man sich an der durch Georg Misch systematisierten Philosophie des geschichtlichen Lebens von Dilthey orientiert (ebd., 175–191). Man versteht die geschichtliche Herausforderung nicht als die Notwendigkeit, zu einer absolut positiven Bestimmung des Menschen in Zukunft gelangen zu müssen, um eine endgültig revolutionäre Lösung seiner derzeit misslichen Lage herbeiführen zu können. Vielmehr versteht man umgekehrt die Herausforderung so, dass es darum geht, die Unergründlichkeit des Menschen im Geschichtsprozess zu bewahren, damit auch künftig seine Würde und Freiheit ermöglicht werden können. Dann orientiert man sich an öffentlichen und gewaltenteiligen Verfahren des *fair play*, die niemandem seine Individualisierung

abnehmen und die Pluralisierung in der Grenze halten, nicht in den Bürgerkrieg umzuschlagen.

* Variante B: Die Orientierung erfolgt durch eine bestimmte Anthropologie, sei es empirisch oder apriorisch, sei es naturalistisch oder spiritualistisch. Aus den westlichen Verfassungsgeschichten kennen wir Beispiele dafür im Sinne einer pessimistischen (Hobbes) oder optimistischen (Rousseau) Anthropologie (ebd., 145–159). Die politische Bandbreite dieser politischen Menschenbilder war groß – von demokratischen über autoritäre bis hin zu diktatorischen Formen. Heidegger könne politisch als eine typisch westliche Existenzial-Anthropologie gelesen werden, die gleichsam auf Deutsch verinnerlichte Weise Hobbesianische Effekte zeitigt (ebd., 158f., 214).

* Variante C: Man orientiert sich weder an einer weltoffenen Philosophie (Variante A) noch an einer empirisch und/oder normativ bestimmten Anthropologie (Variante B), sondern an der Autonomie des Politischen, wie es Carl Schmitt in der existenzialen Intensivierung von Verhältnissen entweder der Freundschaft oder der Feindschaft freigelegt habe. Diese Dichotomie baut auf Angst auf, die unentwegt neu geschürt und neu durch die Diktatur gebunden werden müsse, wodurch sich die Eigenlogik des Politischen totalisiert, bis die Machtressourcen verbraucht sind. Das Wirkungsgeheimnis und die Grenze dieser Lösungsrichtung bestehen in der enormen Reduktion der Komplexität von Welt auf die Vertrautheit der eigenen Umwelt im Gegensatz zu Feinden (ebd., 191–196).

Die realhistorischen Fälle, in denen mit dem Hochkapitalismus umgegangen wird, sind sicherlich empirisch kontingente Mischungen aus den Varianten A, B und C. Plessner veranschlagte die empirische Wahrscheinlichkeit von Variante C im deutschen Bürgerkrieg von 1931 als sehr hoch, weshalb er sich bemühte, das absehbar autoritäre oder gar diktatorische Regime an europäische Grundwerte zu binden (ebd., 199f.). Die westlichen Demokratien der USA, Großbritanniens, Frankreichs und der Niederlande hatten humanistische Anthropologien gewaltenteilig und öffentlich institutionalisiert, deren Überleben im Kampf mit den Diktaturen Plessner dann in seinem niederländischen Exil 1935 prognostizierte. Aber im Hinblick auf das philosophisch Unzeitgemäße hing Plessner selbst gewiss der Variante A einer „Wertedemokratie“ (ebd., 186) an, deren Mehrheitsregel an solche Grundwerte gebunden wird, die die Unergründlichkeit des personalen Lebens gegen dessen positivistische Auflösung in empirische Merkmale durch öffentliche Gewaltenteilung schützen.

Plessners Philosophische Anthropologie ist im Ganzen das beste Beispiel dafür, wie man ein halbes Jahrhundert nach Nietzsche mit ihm gegen ihn philo-

sophieren konnte. Bleiben wir heute nicht hinter ihrer generösen Souveränität im europäischen Geiste zurück!

22 Existenz als exzentrische Lebensform? – Zum Vergleich der Philosophien von Karl Jaspers und Helmuth Plessner

Im Folgenden möchte ich mich mit der Frage beschäftigen, inwiefern die Existenz (im Sinne von Karl Jaspers) als eine exzentrische Lebensform (im Sinne von Helmuth Plessner) verstanden werden kann. Auf den ersten Blick scheinen sich beide Philosophien, die der Existenz und Vernunft einerseits und die der Philosophischen Anthropologie andererseits, auszuschließen, zumindest aber miteinander unvereinbar zu sein. Ich halte mich indessen nicht mit den Vorurteilen beider Philosophien über und gegen einander auf, weil ich durch einen positiven Vorschlag eine produktive Diskussion von Seiten der Philosophischen Anthropologie her ermöglichen möchte.

22.1 Philosophien des ärztlichen Blickes

Zunächst fällt in beiden Philosophien auf, was Michel Foucault den „ärztlichen Blick“ (Foucault 1973, 209) genannt hat. Dieser ärztliche Blick beider findet einen frühen Beleg in der Diskussion über die Philosophie der ärztlichen Anschauung und Denkweise in der *Klinischen Wochenschrift* 1922–1923, an der auch Viktor von Weizsäcker teilnahm. Hans Drieschs Neovitalismus hatte für die Spezifik des Lebendigen eine auch empirisch erwartbare, gegenüber Physik und Chemie eigene, spezifisch biologische Lebensenergie, *Entelechie* genannt, angenommen. Plessner wies diese Annahme zurück, weil die moderne Laborwissenschaft ihre Objektivität durch Reduktion der Phänomene auf Experiment und Berechnung erreiche (Plessner 1985k). Gleichwohl bedeute dies aber nicht, dass die lebensweltliche Wirklichkeit dann nur aus Erscheinungen bestehe, die erkenntnismäßig betrachtet ein bloßer Schein wären (Plessner 1985i, 49). Vielmehr seien die erfahrungswissenschaftlichen Reduktionen lebensweltlich eingebettet in qualitative Lebenserfahrungen, deren ganzheitlicher Charakter auf die spezifische Wirklichkeit personaler Lebensführung verweise. Daher bedürfe die ärztliche Heilkunst eines naturphilosophischen Rahmens für die qualitative Einordnung der Laborbefunde in die ganzheitliche Lebensführung der Personen.

Das medizinisch-therapeutische Verfahren, Menschen zu helfen und darin den realen Möglichkeiten der eigenen Hilfsbedürftigkeit zu begegnen, diese Mitmenschlichkeit kann sich das Gegeneinander-Ausspielen bewusstseinsphi-

losophischer Dualismen nicht leisten. Körper, Seele *und* Geist; Subjekt, Objekt *und* deren Medien bzw. das beide Umgreifende; die Perspektiven *singularis* und *pluralis*, Lebenswelt *und* Erfahrungswissenschaft müssen im therapeutischen Prozessieren angemessen und zur rechten Zeit integriert werden. In beiden Philosophien spielt bei der Überwindung dualistischer Fehlalternativen das Indirekte eine große Rolle. Das Eigentliche, für das Selbstsein-Können Relevante, so Jaspers, lasse sich nur indirekt mitteilen. Im Indirekten, so Plessner, liege das Unnachahmliche des Menschen. Die Bedeutung des Indirekten beruht bei beiden Autoren nicht auf Unkenntnis der oder Berührungsangst vor der Erfahrungswissenschaft, sondern auf der Reflexion ihrer erfahrungswissenschaftlichen Kompetenz, die sie ins Philosophieren einbrachten. Plessner wuchs in dem Sanatorium, das sein Vater ärztlich leitete, auf und schrieb dort im Dachgeschoss seine ersten Bücher (siehe Dietze 2006). Gewiss neigt Plessners zoologische und verhaltenswissenschaftliche Erfahrung mit Seesternen und Schimpansen als Kontrastfolie zu größeren Verfremdungseffekten in der Annäherung an die Spezifik des Menschen als Jaspers psychiatrische und psychologische Erfahrungen mehr der verstehenden als der nur kausal-erklärenden Art. Gleichwohl kommen beide aus den biomedizinischen Lebenswissenschaften im weiten Sinne, also weder aus der reinen Geisteswissenschaft noch aus den Wissenschaften der unbelebten Natur noch aus Zweigen rein formaler Strukturbildungen. Sie haben es schon forschungspraktisch mit dem Problem zu tun, Beobachten und Teilnehmen verschränken zu müssen, ohne der Illusion zu folgen, die Spannung zwischen Erklären und Verstehen je endgültig auflösen zu können. Diese Auflösung würde auch nur weitere Forschung und Therapie erübrigen.

Beide Philosophien steigern die Spannung zwischen Erklären und Verstehen – durch alle geschichtlichen Vermittlungen hindurch – schließlich in eine negative statt positive Fassung des Absoluten hinein. Zudem erfolgt diese Steigerung in einer auffälligen strukturalen Parallelität. In Plessners Philosophischer Anthropologie werden die positiven Bestimmungsmöglichkeiten spezifisch menschlicher Lebewesen doppelt begrenzt. Einerseits mündet die philosophische Anthropologie in den *homo absconditus*, in die Unergründlichkeit des Menschen, und andererseits in die Unergründlichkeit des Individuums, in das *individuum ineffabile* (siehe Krüger 1999, 179f., 187, 265f., 270). Bei Jaspers drängt sich die strukturelle Parallele auf, dass die positiven Bestimmungsmöglichkeiten, sich in der Welt möglicher Gegenstände zu orientieren, begrenzt sind, nämlich einerseits durch eine immanente Transzendenz und andererseits durch die je individuelle Existenz (Jaspers 1994b, 4ff.). Mit der radikalen Individualisierung des Absoluten, wenn man so will auf der lebensgeschichtlichen Mikroebene, geht – gewissermaßen auf der gattungsgeschichtlichen Makroebene

ne – eine Pluralisierung der Fassungen des Absoluten einher. Dabei spielen dazwischen, im Mesobereich, bei beiden Autoren öffentliche und private Kommunikationsformen eine herausgehobene Rolle, um überhaupt geschichtlich ein gewisses Maß an Vergleichbarkeit, Vertretbarkeit und Austauschbarkeit der Individuen in der Generationenfolge verstehen zu können.

Wenn man sich weiter fragt, *wie* in beiden Philosophien geschichtliche Grenzverschiebungen verstanden werden, ohne dass sich dadurch die genannten Grenzen selbstzerstörerisch auflösen, wird man bei Jaspers auf Dialektik und Antinomien und bei Plessner auf die methodische Handhabung von Ambivalenzen und Differenzen verwiesen. Beide weiten die erkenntnistheoretische Relevanz des Agnostizismus von Kant auf den Primat der praktischen Philosophie selbst aus. Die alten einheitlichen, womöglich in sich homogenen Wesenheiten differenzieren aus in Abhängigkeit von den Medien, in denen sie nurmehr gebrochen, konterkariert und abgelenkt zugänglich werden. Gewiss, Jaspers Schriften tragen in methodischer Hinsicht stärker als Plessners Texte noch wie ein Palimpsest die Tradition mit sich. Aber in beiden Fällen scheint die individualisierende und die pluralisierende Negativierung des Absoluten einer Schulbildung entgegengewirkt zu haben, die ein gewisses Maß an paradigmatischer Stabilisierung verlangt. Für beide Spätschweizer waren auch die ideologischen Fixierungen des Kalten Krieges in Deutschland unerträglich.

Gleichwohl, bei aller gewissen Vergleichbarkeit in der Anlage von Strukturierungen in beiden Philosophien ist doch deren semantische Interpretation nicht auf eine einander gleichgültige Weise verschieden.

22.2 Fundierung durch Leben oder Existenz und Vernunft

Für Plessners Philosophie der lebendigen Natur ist – zumindest ab dem Niveau zentrischer Organisation und Verhalten – das Spielparadigma zentral, und für seine Sozial- und Kulturphilosophie wird das Schauspielen, das Spielen *in* und *mit* soziokulturellen Rollen, kardinal. Es stimmt zwar nicht, dass Plessner keine ernsthaften Verhaltensgrenzen in Betracht gezogen hätte, mit denen er sich in Grenzreaktionen des ungespielten Lachens und des ungespielten Weinens ausdrücklich beschäftigt hat. Sie stellen eine Antwort auf die von Jaspers viel früher herausgearbeiteten „Grenzsituationen“ des Leidens (exemplarisch: des Kampfes, des Todes, des Zufalls und der Schuld, siehe Jaspers 1985, Einleitung zum III. Kap.) dar.

Die Verhaltensgrenzen werden bei Plessner erreicht, wenn auf Situationen nicht mehr durch das Spielen in Rollen oder das Schauspielen mit Rollen geantwortet werden kann, weshalb die betroffene Person ins ungespielte Lachen

oder ungespielte Weinen fällt (Plessner 1982f). Das Unmenschliche beginnt erst in Situationen, in denen durch Gewalt, unmittelbare Bedrohung von Leib und Leben, nicht einmal mehr ungespielt gelacht oder ungespielt geweint werden kann. In der strukturellen Anlage der Philosophische Anthropologie ist der Weg über das Lachen gleichberechtigt mit dem Weg über das Weinen konzipiert. Dadurch kann uns die Geschichtlichkeit semantischer Privilegierungen – etwa der Tragödie oder des Trauerspiels, der Komödie oder des Lustspiels – im Selbstverständnis einer Kultur als systematisch bemerkenswert auffallen.

Für Plessner ist die Leibhaftigkeit des Lebendigen das weiter und früher ansetzende Problem, das durch den viel spezielleren Ernst der Existenz radikal eingeschränkt und wohl auch verdeckt werden kann. Für Plessner ist „Existenz“ die schon auf eine besondere Weise zentrierende Möglichkeit, *sich* ernst zu nehmen, und zwar zum Selbstsein-Können im Selbstwerden. Diese bewusstseinsvermittelte Zentrierung auf den innenweltlichen Selbstbezug ist aber nur eine von vielen Möglichkeiten, lebendige Verhaltenspotentiale leibhaftig auszurichten. Existenz sei mithin vom Leben her statt umgekehrt Leben von der Existenz her zu fundieren, so Plessner gegen Heidegger (Plessner 1975, XIII f., 21f.).

Dabei fungiert das Lebendige nicht als ein organischer Einheitsmythos, der hilflos oder notfalls gewaltsam gegen die übliche dualistische Fehlalternative von Physischem und Psychischem gerichtet wird. Vielmehr wird bei Plessner das Lebendige als die *Differenz* zwischen Physischem und Psychischem thematisiert, deren Seiten im Vollzug der Verschränkung bedürfen. Diese Differenz erhält dank einer medienabhängigen Prozedur den Spielraum und die Spielzeit, sich selber als eine Selbstbegrenzung zeigen zu können. Es handelt sich also um eine Phänomenologie, die Lebendiges sich selbst in der Interaktion aufführen lässt, um seine Wirklichkeit hermeneutisch erschließen zu können.

Solche Kritiken Plessners haben nicht nur gegen Heidegger den Biss, sich auf andere Weise als er von der jüdisch-christlichen Semantik freimachen zu wollen. In der Philosophischen Anthropologie muss man sich von ihr zu interkulturellen Vergleichszwecken emanzipieren. Plessner experimentiert mit einer solchen Emanzipation anfangs, in der Zwischenkriegszeit, viel stärker als Jaspers (Plessner 1985c, 273–279). Aber selbst in Jaspers' bahnbrechendem Spätwerk über die Achsenzeit bleibt sein existenzphilosophischer Fokus auf die Entdeckung der Individualität zielführend (Jaspers 1949). Bei aller Künftigkeit, die Jaspers mit dem Ursprung in Grenzsituationen und existenzieller Kommunikation verbindet, er war auf die Freilegung derjenigen Achsenzeit konzentriert, die durch Weltreligionen hindurch die Kultivierung der Innerlichkeit von Individualität ermöglicht hat. Plessner scheint demgegenüber eine *Selbstentsicherung* zu

denken, die mit den Konsequenzen der Säkularisierung als einer Art neuer Achsenzeit beginnt. In dieser neuen, man könnte heute sagen: lebens- oder biospolitischen Achsenzeit gerät selbst Existenz unter Kontingenzdruck.

Damit entsteht die Frage, worin in anderen und künftigen Kulturen die leibhaftigen Äquivalente für eine Ernsthaftigkeit bestehen, die sich nicht mehr unter dem Namen existenziellen Selbstseins thematisieren lassen muss, aber kann. Die geschichtliche Dynamik der vergleichbaren Strukturierung wird in beiden Philosophien in umgekehrter Richtung durchlaufen, was das letztlich entscheidende Aufgabenverständnis für das Philosophieren angeht. Jaspers hebt stärker auf eine Explikation und auf eine ausgewogene *summa* unserer Tradition von kulturell belegter Semantik ab, unter dem „Band der Vernunft“ (Jaspers 1987). Plessner, der biologisch eine halbe und intellektuell eine ganze Generation Jüngere, richtet sich demgegenüber eher auf die Formulierung von künftig äquivalenten Aufgaben. Deren semantische Deckung gelte es erst, in weltgeschichtlichen Experimenten heraus zu produzieren, wofür man neue zivilisierte Machtformen brauche, die souverän die Relation zur eigenen Unbestimmtheit eingehen (siehe im vorliegenden Band Dritter Teil).

Die philosophische Aufgabe, die Lebensführung im Ganzen spezifisch menschlich zu begrenzen und zu proportionieren, bleibt erhalten, aber im Unterschied zu Jaspers nicht mehr unter dem Titel der Vernunft. Das Band der Vernunft bleibt auch in Plessners Spätwerk zerrissen (übrigens ähnlich wie bei John Dewey zugunsten öffentlicher Untersuchungsprozesse, in denen die Grenzen des Privaten und Gemeinschaftlichen im Unterschied zur Gesellschaft neu gezogen werden). Es gebe für die Körper-Leiber der Säkularisierung, die sich exzentrisch positionieren, kein Zurück mehr in eine bisherige kulturgeschichtliche Semantik. Vielmehr bleibe diejenige Skepsis, so Plessner, die sich gegen absolutistische Festlegungen der Zukunft geschichtlich selbst *verwirklichen* kann (Plessner 1983d, 41). Plessner fragt, bis in seine Machtanalyse hinein, wie diese urliberale Skepsis zu einer sich geschichtlich selber tragenden Unternehmung werden könnte. Diese urliberale Skepsis kann sich den Zweifel eines Bewusstseins nicht leisten, das – aus dem habituellen Verhaltenszyklus herausgesprungen – in dualistischen Aushebelungen zu sich selbst kommt und sich sodann anmaßt, an die Stelle habituellem Lernprozesse treten zu können.

Für Plessner hat Europa nicht darin eine Zukunftschance, dass es seine Verhaltenspotentiale weiterhin durch die Semantik des Dualismus vom Standpunkt des reflexiven Selbstbewusstseins fixiert. Vielmehr bestehe eine Zukunftschance in seinem ökumenischen und föderalen Charakter und in seinen von ihm ablösbaren Verkörperungen, die Europa in einen Abstand zur bisherigen Fixierung seines Selbstverständnisses bringen können. Europa sie-

ge, indem es entbinde, so Plessner (Plessner 1981d, 164), nicht nur die anderen von sich, damit sie zu sich kämen. Auch Europa selbst entbinde sich von seiner eigenen Tradition, wenn es nur an seiner experimentellen Lebenshaltung festhalte. Die Erschließung von Welt ist keine Fixierung auf das bisherige eigene Selbst und dessen bisherige Umwelt.

22.3 Die Frage nach dem Dritten als Ausgang aus reflexiven Selbstanwendungen eines letzten Prinzips

Nach dieser Hinführung zum Thema möchte ich nun endlich die in beiden Philosophien vergleichbare Strukturierung näher charakterisieren, bevor ich dann auf die Unterschiede und Gegensätze in ihrem Durchlauf abschließend zurückkommen werde. Für den systematischen Vergleich beider Philosophien empfiehlt es sich, von einer phänomenalen Grundsituation auszugehen, die von vielen Autoren her bekannt ist, aus der aber Jaspers und Plessner je Verschiedenes herausholen. Einerseits nehmen wir uns von außerhalb her wahr als uns in einer Szenerie bewegend, sei es in deren Mittelpunkt, an ihrem Rande oder aus ihr verschwunden. Andererseits fokussieren wir alles uns Begegnende schon immer spontan auf die Position des eigenen Körperleibes hin, aus dem heraus wir agieren und in den hinein wir erleben. Beide Richtungen, in denen von außerhalb her oder von sich her fokussiert wird, können auseinander fallen oder sich in verschiedenen Proportionen überlagern. Jaspers und Plessner thematisieren den Zusammenhang beider Richtungen, einmal auf unseren Körperleib hin und von diesem ausgehend, andererseits von woanders als ihm her auf ihn oder anderes ohne ihn hin, als ein Grenzproblem, aber doch auf verschiedene Weise. Bei Jaspers bietet es sich an, mit dem zu beginnen, das er das „Umgreifende, das wir sind“ (Jaspers 1987, 37), nennt. Wenn Jaspers dieses Umgreifende beschreibt, fühlt sich jeder Plessner-Leser sogleich an dessen Umschreibungen der exzentrischen Positionalität erinnert.

Das genannte Umgreifende können wir nicht erfassen, so Jaspers, wie ein Etwas in der Welt, das uns vorkommt.

Es ist vielmehr das, worin alles Andere uns vorkommt. Wir erkennen es überhaupt nicht angemessen als einen Gegenstand; sondern wir werden seiner inne als Grenze Dieser uns vergewissernd, verlassen wir das deutliche, weil gegenständliche, durch Unterscheidung von anderen ebenso bekannten Gegenständen bestimmte Wissen von Etwas. Wir möchten gleichsam über uns hinaus, außerhalb unserer selbst stehen, um uns zusehend erst zu sehen, was wir sind; aber in diesem vermeintlichen Zusehen sind und bleiben wir immer zugleich in das gebannt, das wir wie von außen sehen möchten. (Jaspers 1987, 37f.)

Jaspers versteht unter *Gegenstand* ein erfahrungswissenschaftlich reproduzierbares Etwas, das Plessner *Körper* nennt. Im Unterschied zum Gegenstand betref-fe das Umgreifende eine Grenze, der wir inne würden, insofern wir Folgendes realisieren: Das Zusehen von außerhalb soll nicht nur das Was-Sein von uns betreffen, sondern auch ein *vermeintliches* Zusehen insofern sein, als wir in dasjenige gebannt blieben, das wir von außen sehen möchten. Bei Jaspers gibt es also schon im phänomenalen Einstieg eine deutliche Markierung derjenigen Seite, von der her er die Unterscheidung zwischen Innen und Außen verwendet, nämlich zugunsten der Seite des Inneren. Man werde sich der Grenze inne und realisiere das Zusehen von außen als vermeintlich, da man ins Innere gebannt bleibe. Zudem wird der Blick von außerhalb mit dem Was-Sein, nicht mit Fragen des Wie, Wozu und Wer assoziiert.

Vergleicht man Jaspers' Umschreibungen mit denen von Plessner fällt auf, dass Plessner nicht nur überhaupt eine dritte Position stark macht, sondern diese auch in einer besonderen Weise gegen ihre bisherigen Interpretationen vertritt, einschließlich der von Jaspers. Wenn man sich fragt, was wir dafür in Anspruch nehmen, in der geschilderten Szenerie eine Grenze zwischen außen und innen unterscheiden zu können, stößt man auf ein Drittes, von dem her die Unterscheidung ermöglicht wird. Dieses Dritte führt aber nicht weiter, wenn es nur entweder innerhalb oder außerhalb läge oder wenn es nur sowohl innerhalb als auch außerhalb läge. Läge das Dritte nur entweder innen oder außen, wie vermöchte es so etwas zu ermöglichen, das sowohl innen als auch außen situiert werden kann? Läge das Dritte nur sowohl innen als auch außen, wie könnte es so die Grenze zwischen innen und außen ermöglichen? Was Plessner das Phänomen nennt, seine eigene Grenze zu realisieren, muss seine Tautologie paradox und sein Paradox tautologisch entfalten können (Plessner 1975, 104). Aber genau darin, in der Realisierung der eigenen Grenze, bestehe die Lebendigkeit eines Körpers im Unterschied zu anorganischen Körpern. Daher lehnt Plessner alle vorschnellen Markierungen zur Rückführung des Dritten so oder so in die Ausgangsunterscheidung, hier zwischen innen und außen, ab. In der Betonung des folgenden Bruches wird zunächst einmal ein nur paradoxer oder nur tautologischer Rücklauf in die Unterscheidung von außen und innen hinein vermieden, um das wirkliche Problem des bereits in Anspruch genommenen Dritten freizulegen:

Selbst in voller Rückwendung aus dem Außen, noch seinem Zusehen zusehend, bleibe

[...] der Mensch im Hier-Jetzt gebunden, im Zentrum totaler Konvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes. So lebt er unmittelbar, ungebrochen im Vollzug dessen, was er kraft seiner unobjektivierten Ichnatur als seelisches Leben im Innenfeld fasst. Ihm ist der Um-

schlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper *u n d* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie läßt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. Sie ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung, die für den Lebendigen selber dem absoluten Doppelcharakter und Doppelaspekt von Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt. Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außerhalb dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*. (Plessner 1975, 292f.)

Semiotisch gesprochen besteht das Besondere von Plessners Verfahren vom Dritten her darin, dass er jede Wiedereinführung dieses Dritten in die Ausgangsunterscheidung zurück, die vom Dritten ermöglicht wurde, ablehnt. Dies betrifft also nicht nur die existenzphilosophische Markierung zugunsten des innenweltlichen Selbstbezuges. Plessners Betonung des Strukturbruches wendet sich auch gegen andere, etwa außenweltliche Formen des „re-entry“ (G. Spencer-Brown 1979), auf welche Niklas Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme aufbaut.¹ Das laut Plessner für uns letztmöglich zu thematisierende Dritte, eben die „exzentrische Positionalität“, ist semiotisch betrachtet keine Wiedereinführung (*re-entry*), sondern der Ausgang (*exit*) ins „Nichts“ (Plessner 1975, 293). Das Nichts ist bei Plessner aber nicht die Beschwörung der Seinsproblematik bis hin zum Selbstsein-Können, sondern die Freigabe der Thematik

¹ Siehe Spencer-Brown 1979, 16–19; Luhmann 1997, 45–47. Am nächsten kommt Luhmann der Philosophischen Anthropologie, insofern er an deren Unterscheidung zwischen Umwelt und Welt noch festhält. Aber das „re-entry“ der vom System verwendeten Unterscheidung ermöglicht nur die Bestimmung seiner Umwelt. Demgegenüber ist Welt dann das „unmarked space“ als der letzten unerwähnten Seite aller Unterscheidungen. Sie [die Beobachter: HPK] setzen die Welt als letztes Unbeobachtbares (nicht: als Gesamtheit vermuteter Konsense) voraus“ (Luhmann 1995, 166). Luhmann fragt nun nicht mehr weiter nach den Konsequenzen, welche die geschichtliche Veränderung der Differenz zwischen Umwelt und Welt zeitigt, eine Differenz, die keineswegs feststeht oder nur im Nachhinein von Belang sein kann. So überzeugend seine Kritik an der Reduktion von Welt auf Umwelt soziologisch ist, so wenig überzeugt philosophisch Luhmanns Abservierung des Themas der Welterschließung, die wir doch von der Zukunft her schon immer geschichtlich dafür in Anspruch nehmen, zu neuen Umweltbestimmungen gelangen zu können. Das Thema der Welterschließung muss nicht mit dem des Subjekts fehlidentifiziert werden, wodurch es bei Luhmann im abwertenden Sinne als „Utopie“ erscheint (ebd. 162). Hier wirkt Arnold Gehlen nach. Philosophisch gesehen ist die Welthaltung eine andere, wenn man den Ausgang (*exit*) aus Umwelt in Welt als Gewinnung geschichtlicher Zukunft offen hält.

des Lebendigen, das vom Doppelcharakter und vom Doppelaspekt zwischen dem Physischen und Psychischen wortwörtlich lebt. Plessner radikalisiert die von Scheler eingeführte phänomenologisch-rekonstruktive Methode, uns gegen die dualistische Fehlalternative, etwas müsse entweder physisch oder psychisch sein, zu neutralisieren. Durch diese Neutralisierung der dualistischen Fehlalternative werden wir frei dazu, dem Spiel zwischen dem Physischen und dem Psychischen im Lebendigen begegnen zu können.

22.4 Die geschichtliche Differenz zwischen positiver Bestimmung und deren Ermöglichung

Wie können also Personen aus der Negativität des Absoluten her nicht etwa *sein*, sondern *leben*? – Geschichtlich, ist Plessners Antwort. Der exzentrische Strukturbruch, der dem Richtungssinn nach entgegengesetzte Verhaltenszentrierungen ermöglicht, ist geschichtsbedürftig zwischen Immanenz und Transzendenz, mit denen Plessners *Stufen* enden und die er in seinen geschichtsanthropologischen Studien fortsetzt. Lebewesen, die sich von außerhalb der beiden Richtungen auf ihren Körperleib hin und von diesem ausgehend oder von woanders als ihm her und zu anderem oder ihm hin positionieren können, brauchen einen Ausgleich beider Zentrierungsrichtungen, den sie geschichtlich erringen und verlieren können. Da diese exzentrische Positionierungsart zentrische und azentrische Positionierungspotentiale zur Spezifikation einschließt, fällt die Antwort für das Lebendige noch umgreifender als für Personen aus: Lebendige Körper sind im Unterschied zu anorganischen Körpern solche, die ihre eigene Grenze realisieren, so Plessner. Sie realisieren sowohl das Paradox, sie selbst als auch nicht sie selbst zu sein, als auch die Tautologie, schon immer sie selbst zu sein und dies auch zu bleiben. Da sie ihr Paradox und ihre Tautologie, die gemeinsam ihre Grenze bilden, nicht gleichzeitig und am gleichen Ort realisieren können, existieren sie nur in der eigenräumlichen und eigenzeitlichen Verteilung ihres Paradoxes und ihrer Tautologie in den Prozess ihres Werdens hinein. Sie sind sich in ihrer Bewegung schon immer vorweg und hinterher. Sie schieben ihre Bestimmung auf und lockern sie im Vergleich zu unbelebten Körpern. Sie entparadoxieren und sie enttautologisieren sich phasenweise im Spiel zwischen ihren Fixierungen. Daher sind sie auch zugleich gefährdet und gefährlich, nämlich in ihren Entgrenzungen (Indifferenzierungen).

Wenn sich dieser, hier nur angedeutete naturphilosophische Weg über die Fundierung im Lebendigen elaborieren lässt, warum dann, so fragt Plessner, noch einmal den Weg über das Sein gehen, mit allem, was am Sein an traditio-

neller Semantik hängt, an Nichts, an Dasein, an Bewusstsein überhaupt, an Geist? Jaspers absolviert diesen traditionellen Weg des Seins, um sich auf ihm von ihm zu befreien. Er übt in seiner Philosophie drei Grenzüberschreitungen ein, um von der Weltorientierung über die Existenzerhellung bis zur Metaphysik (den drei Teilen seiner Philosophie) gelangen zu können. Warum nicht gleich mit dem physisch-psychischen Doppelaspekt aller lebendigen Phänomene beginnen, der nicht nur für alle vergleichbar als beurteilbare Wahrnehmung, sondern auch als individuell verschiedene Anschauung lebensweltlich präsent werden kann? Plessner entkoppelt das Problem der verschiedenen Selbstbezüge vom Thema des Seins mit all seinen Folgeproblemen vom Nichts bis zum in die Innerlichkeit abgedrängten Selbst per Bewusstsein. Er resituert das Problem der verschiedenen Selbstbezüge im Thema des Lebendigen durch den interaktiven Doppelaspekt, dass Lebendiges sowohl Körper im physischen Sinne als auch Leib im psychischen Sinne ist.

Lässt man diese Distanz der Philosophischen Anthropologie gegenüber Schlachten innerhalb der Seinssemantik mit ihren Folgeproblemen mal beiseite, liegen die Parallelen zu dem, was Jaspers „Schwebe“, die Erscheinungsweise der Gegenstände (im Unterschied zu ihrer Fixierung), das Ergreifen von Daseinsaspekten als existentieller Möglichkeit und Aufgabe und schließlich die Spezifik der Chiffre nennt, nahe, nur in einem optionsreicheren Sinne, der nicht den Weg über die existentielle Markierung des innenweltlichen Selbstbezuges privilegieren muss. Jaspers selbst will eine derartige Privilegierung durch das Band der Vernunft begrenzen, die Vernunft nicht wie Heidegger durch Existenz ersetzen. Plessners Doppelaspekt setzt demgegenüber methodisch in der selektiven Erscheinungsweise der Erscheinungen, die sich interaktiv ändern, selber an. Er nimmt die interaktive Oberfläche des sich-Verhaltens so ernst, dass sich das angeblich hinter den Erscheinungen hockende Wesen von Erscheinung zu Erscheinung selber zeigen kann. Es ist da im Lebendigen also nicht eine Gegenstandswelt, die erst transzendiert werden müsste, sondern von vornherein die Differenz zwischen physischen und psychischen Aspekten. Eine Schale von in der Wahrnehmung messbaren Eigenschaften werde gleichsam einem Kern der Anschauung prädiert, der die methodenabhängig bestimmten Eigenschaften im Ganzen überschießt. Lebendiges ist nicht nur bewusst, sondern auch vor- und nachbewusst selbst, d. h. es lebt in dieser Differenz zwischen Physischem und Psychischen und geht nicht in einer seiner bestimmten Erscheinungen auf. Diese Differenz begegnet als Phänomen und stellt die Aufgabe, das für diese Begegnung in Anspruch genommene Dritte in der Rekonstruktion freizulegen.

Insofern die exzentrische Positionierung rekonstruktiv als das Dritte bestimmbar wird, nennt Plessner sie die „Mitwelt“, die den Unterschied zwischen

der Außenwelt und der Innenwelt ermöglicht. Die Mitwelt ist die dreidimensionale Personenstruktur, bevor man von ihrem Singular (der Subjektivität im Sinne von Dieter Henrich) und ihrem Plural (der Intersubjektivität im Sinne von Jürgen Habermas) reden kann. Der dritte, eben geistige Aspekt der exzentrischen Positionalität, d. h. die „Wir-form des eigenen Ichs“, ermöglicht den geschichtlichen Streit darüber, welcher „Aussonderung in der ersten, zweiten, dritten Person Singularis und Pluralis“ (Plessner 1975, 303f.) das Primat gebühren soll. „Das *Verfahren* der Beschränkung, wie es sich in der Deutung leibhaft erscheinender fremder Lebenszentren abspielt, muß streng getrennt werden von der *Voraussetzung*, [...] dass es eine personale Welt überhaupt gibt“ (ebd., 301). Die Mitwelt lässt sich sozial- und kulturphilosophisch über das Paradigma des Schauspiels und dessen Grenzen ausführen. Sie lässt sich individualanthropologisch durch das Doppelgängertum elaborieren (siehe im vorliegenden Band Zweiter Teil).

Insofern aber die exzentrische Positionalität unbestimmbar bleibt, nennt Plessner sie das „Utopische“, ein Nirgendwo und Nirgendwann, das dafür in Anspruch genommen wird, zu positiven Bestimmungen gelangen zu können. *Geschichtlich* heißt also nicht *historisch faktisch*, sondern betrifft die Differenz, aus Geschichte durch positive Bestimmung etwas machen zu müssen, wofür man aber Unbestimmtes, Unbedingtes und Unendliches konjunktivisch in Anspruch nimmt. Im Geschichtlichen wechselt die semantische Besetzung apriorischer und aposteriorischer Funktionen, frei zu sein *von* und frei zu sein *zu*. Als souverän gilt eine Machtform, in der Personen die Relation zu ihrer eigenen Unbestimmtheit als den offenen Ermöglichungsgrund ihrer künftig neuen Selbstbestimmung und Welterschließung bejahen können. Sie machen sich so in den Kontingenzen nötig, indem sie Wirklichkeit, die sie anders machen könnten, auch sein lassen können (Plessner 1981d, 163). Souveränität wird so nicht mehr als Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung im Gegensatz zur Fremdbestimmung und Fremdverwirklichung verstanden, sondern als Begrenzung der Selbstermächtigung zu diesem Gegensatz. „Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst sein. Erst seine Durchsichtigkeit in ein anderes Reich bezeugt ihn als offene Unergründlichkeit“ (ebd., 225).

22.5 Die Frage nach dem Du

Verglichen mit Jaspers wird der Vorteil der exzentrischen Positionalität auch zu ihrem Nachteil, und dies zeigt sich am deutlichsten im Hinblick auf die Rolle des Dus für die je eigene Lebensgeschichte im Ganzen. Ich meine wirklich eine zweite Person, die weder in einer dritten Person noch in einem *alter ego* auf-

geht. Bei aller übereinstimmenden Indirektheit hat Jaspers in der existentiellen Kommunikation eine Partnerbeziehung in Liebe und Kampf entworfen, für die es in der Philosophischen Anthropologie nicht bei Plessner, sondern höchstens in Schelers Entwurf zu den Liebesbewegungen einen vergleichbaren Zugang gibt. Plessners Verdienst besteht m. E. darin, dass er den ambivalenten Charakter sowohl der ersten als auch der dritten Person ausgeführt hat. Es ist weder so, dass die dritte Person in einer erfahrungswissenschaftlichen Vergegenständlichung aufgehen muss, denkt man nur an den Schauspieler, den Arzt, den Berufskollegen, den Mitspieler in sportiven Gemeinschaftsformen, den Staatsbürger etc. Noch ist es so, dass die erste Person entweder objektivistisch oder subjektivistisch verfehlt werden muss, resitiert man nur das Ich in seiner Lebensführung im Ganzen. Gegenüber den einseitigen Fixierungen der ersten und dritten Person hat Plessner eine gesellschaftliche Öffentlichkeit von sowohl taktvollen als auch diplomatischen dritten Personen stark gemacht, zu denen erste Personen passen, die mit sich als ihrem eigenen Doppelgänger interagieren können. Aber die Irreduzibilität der Ich-Du-Beziehung ist so nur eingekreist worden zwischen der Ambivalenz erster und dritter Personen, ohne als solche ausgeführt zu werden. Umgekehrt scheint Jaspers Stärke in der Konzipierung existentiell privater Kommunikation zu liegen, die bei ihm auch den gehaltvoll-kritischen, vor allem gewalt-präventiven Anschluss an die gesellschaftliche Öffentlichkeit hält.

Abgesehen von den lebensgeschichtlichen Besonderheiten bestimmter Autoren kann es für derartige Vor- und Nachteile in der Konzipierung letztlich nur paradigmatische Gründe geben. Es liegt in der Konsequenz der exzentrischen Positionalität als dem letzten Dritten, dass in der Philosophischen Anthropologie das unverkürzte Du *nicht* den gesamtkonzeptionellen Ausschlag geben kann. Aber daraus folgt nicht, dass eine persönlich, für die Ausbildung des je eigenen lebensgeschichtlichen Sinnes relevante zweite Person nicht auch gegen Plessners historisierbare Grenze in der Philosophischen Anthropologie ausgeführt werden könnte. Der systematische Ort dafür wäre eine interpersonale *Interleiblichkeit*, die Plessner nicht zwischen der je individuellen Körper-Leib-Differenz und deren Rekonstruktion von einem Dritten her entfaltet hat (sieht man von der Ausnahme im Kategorischen Konjunktiv ab, siehe im vorliegenden Band 13. Kapitel). Dafür war historisch wohl der Grund Plessners Konzentration auf die Bestimmung der Grenzen von Gemeinschaftsformen, ein Grund, der bei aller historischen Verständlichkeit nicht paradigmatisch verewigt werden muss. Plessners Mitwelt, die Personen selber tragend und von diesen getragen werden soll, fehlt eine interleibliche Ausführung, die an Jaspers liebendem Kampf in existentieller Kommunikation nicht vorbeikommen wird. Jaspers diesbezügliche

Pointe besteht darin, „dass ich als ich selbst nur bin durch den jeweils unvertretbaren Anderen“ (Jaspers 1994a, 55).

Plessner nennt „Takt“, „andere nach ihrem Maßstab und nicht dem eigenen zu messen“ (Plessner 1981b, 107). Er setzt im Unterschied zur Diplomatie schon die persönliche Unvertretbarkeit des Anderen voraus. Aber woher kommt sie? Was Plessner die leibhaftige Unvertretbarkeit des eigenen Körpers nennt, hat in der Propriozeption ästhetische Anhaltspunkte, die sich anderem erotisch öffnen können. Auch kann der Leib – als die Umweltintentionalität – spontan und naiv bei anderem als sich selbst sein. Und was Plessner die exzentrische Position nennt, die geistig über die Konzentrik des Leibes hinausgeht, lässt den Doppelgänger als die gemeinsame Struktur von einem Dritten her thematisch werden. Aber wie anders als durch Liebe im Kampf und durch Kampf in der Liebe sollte die Unvertretbarkeit des Anderen, nicht die des Eigenen, erfahren werden? Ohne die geistig-leibliche Identifikation mit dem Anderen in seiner Unvertretbarkeit überwöge doch die Unvertretbarkeit des Eigenen. Umgekehrt räumt Jaspers unter dem Titel des „Daseins der Kommunikation“ und der „geschichtlichen Enge der Kommunikation“ Grenzen in der Verkörperung der existentiellen Kommunikation ein.

22.6 Die existentielle Antwort auf die exzentrische Frage und deren Defizit hinsichtlich Liebe und Kampf

Zum Abschluss möchte ich die angekündigten Grenzen der semantischen Offenheit von Jaspers' Philosophie im Vergleich mit Plessners experimenteller Hypothesierung der eigenen semantischen Tradition noch an zwei charakteristischen Zitaten verdeutlichen. In der *Metaphysik*, dem dritten Band seiner *Philosophie*, schreibt Jaspers zusammenfassend zu Plessners Thema der philosophischen Anthropologie über den Menschen Folgendes:

Weil der Mensch sich Natur, Bewußtsein, Geschichte, Existenz ist, ist das Menschsein der *Knotenpunkt* allen Daseins, worin alles sich uns verknüpft, von dem aus alles Andere uns erst erfaßbar wird. Als Mikrokosmos noch zuwenig, ist der Mensch vielmehr bezogen auf Transzendenz über alle Welt hinaus. Er ist zu denken als das *Mittelglied* des Seins, in dem das Fernste sich trifft. Welt und Transzendenz verschlingen sich in ihm, der auf der Grenze beider steht als Existenz. Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren. Der Mensch, sich selbst nie genug, in keinem Wissen erfaßt, ist sich Chiffre. (Jaspers 1994b, 187)

Bei aller Gemeinsamkeit von Jaspers mit Plessners Anerkennung der Unergründlichkeit des Menschen, schließt aber doch Plessner in deren Offenheit

auch noch das Befremdlichste ein. Nur wenig früher publiziert Plessner seine *Macht und menschliche Natur*, in der es 1931 heißt:

Als exzentrische Position des In sich – Über sich ist er [der Mensch: HPK] das Andere seiner selbst: Mensch, sich weder der Nächste noch der Fernste – und auch der Nächste mit seinen ihm einheimischen Weisen, auch der Fernste, das letzte Rätsel der Welt. (Plessner 1981d, 230)

Die exzentrische Positionalität bewahrt konsequenter Weise auch die Ermöglichung noch dieser Unterscheidung zwischen dem uns Nächsten und Fernsten vor dem Rücklauf in sie selbst. Die Kulturen und Personen unterscheiden sich in ihrer Antwort auf diesen geschichtsbedürftigen Ausgang (*Exit*). Was Menschen stets erneut in diese Frage stellt, ist nicht schon ihre auch geistig-leiblich mögliche Antwort.

Um auf die Ausgangs- und Titelfrage meiner Ausführungen zurückzukommen: Ja, Jaspers „Existenz“ ist eine exzentrische Lebensform im doppelten Sinne: Sie ist es in dem Sinne, dass die existentielle Markierung eine von vielen geschichtlich möglichen Antworten auf die exzentrische Infragestellung personaler Lebensformen gibt. Nur muss die Frage eben nicht in dieser und nur dieser Antwort aufgehen. Sie ist es aber auch in dem Sinne, dass die existentielle Kommunikation ein Defizit in Plessners Philosophischer Anthropologie, gemessen an letzterer selbst, auffällig werden lässt. Man kommt m. E. an die Erfahrung der Unvertretbarkeit des Anderen im anderen und im eigenen Selbstverhältnis, im Takt und im Doppelgängertum, nicht ohne diese geistig-leibliche Dimension heran, die Jaspers vorzüglich als Liebe und Kampf in der existentiellen Kommunikation zu entfalten versteht. Ich habe zu dieser Problemstellung in der Philosophischen Anthropologie mit Blick auf die Erotik im Unterschied zur Sexualität andernorts einen Konzipierungsvorschlag unterbreitet (Krüger 2001, 3. Kap.) und bin auf das Thema der Liebe (im vorliegenden Band im 13. Kapitel) mit Hilfe Max Schelers eingegangen, wodurch sich Plessners Kategorischer Konjunktiv dem entsprechend deuten ließ.

23 De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen. Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute

Kants kopernikanische Revolution ist – gegen seine Intention – immer wieder nachgeahmt worden, wirkungsmächtig verschoben und versetzt nicht zuletzt von Martin Heidegger. Sie wurde zu einem Modell für die *Dezentrierung* von Zentrismen, das attraktiv schien, denn wer möchte nicht zentristische Standpunkte überwinden? Aber dieses Avantgarde-Modell hat sich *in praxi* wider auch seine besten Intentionen verkehrt. Statt der Dezentrierung trat die dualistische Aushebelung der bisherigen Lebensmitte ein, an deren Funktionsstelle die beabsichtigte Dezentrierung als das neue Zentrum geriet. Zudem paralysieren sich zu viele Kopernikanische Revolutionen gegenseitig und überlassen am Ende dem Dezisionismus das Feld. Gegen diese westlich-moderne Tendenz zum Abbau einer in der Mitwelt geteilten Lebensmitte, die das geistige Niveau von Persönlichkeit hält, hatte Max Scheler die Ekstasis entworfen, d. h. eine Vereinigung von Leben und Geist, deren ontisch-ontologische Differenz nicht aufgehoben werden kann. Sie wurde, im Kontrast zu Edmund Husserls Rückkehr in die klassisch dualistische Transzendentalphilosophie, in zwei *quasi* transzendentalen Unternehmungen entfaltet, einerseits durch Heidegger in existenzial- und seinsphilosophischer Richtung und andererseits durch Helmuth Plessner in Richtung auf eine Philosophische Anthropologie.

Die Transformation von Schelers Ekstasis in Plessners und Heideggers Philosophien fehlt in der heutigen systematischen Diskussion. Hermann Schmitz und Peter Sloterdijk halten – gegen Heideggers offizielles Selbstverständnis – Heideggers Schaffen teilweise für zugehörig zu der Philosophischen Anthropologie, die Scheler und Plessner begründet haben. Giorgio Agamben und Jacques Derrida, die beide von Heidegger inspiriert wurden und sein Vorurteil gegen die Philosophische Anthropologie teilen, kritisieren Heideggers einschlägige Schriften als noch immer eine Anthropozentrik, von der sie befreien könnten. Aber wie soll diese erneute Geste der Überwindung einer Zentrik gelingen: durch eine neuerliche Dezentrierung des Humanismus, wie schon bei Heidegger, oder durch eine exzentrische Anhebung der Mitte personaler Lebensformen für ihre gemeinsame Zukunft? Plessners *Exzentrierung* ist keine dualistische Abspaltung vom Zentrum, die sich in ein neues Zentrum verwandeln kann, sondern eine geistig-kulturelle Anhebung der Lebensmitte in personalen Lebensformen.

Im Folgenden möchte ich zu dieser Diskussion aus Sicht der Plessnerschen Philosophischen Anthropologie einen Beitrag leisten, indem ich Schelers Anre-

gungspotential rekonstruiere, die Frage der Humanismus-Kritik umstelle und dafür ein nötiges Minimum an Ermöglichungsstrukturen von Welt (naturphilosophisch) und geschichtlicher Zukunft (geschichtsphilosophisch) in Erinnerung rufe. Diese Art und Weise von Weltlichkeit ermöglicht eine exzentrierende Anhebung der personalen Lebensmitte. Sie ging aber in Heideggers Einebnung der Differenz zwischen Welt und Umwelt verloren, ohne dass Agamben und Derrida diesen Weltverlust als Problem ansehen können. Beide unterscheiden nicht wie Plessner zwischen drei „Achsendrehungen“, d. h. nicht zwischen erstens der Entstehung der Achsenkulturen einschließlich Christentum, zweitens der Verweltlichung des Christentums zur westlichen Moderne einschließlich ihres Humanismus und drittens der Überwindung des Dezisionismus in einer Vielfalt auch außerwestlicher Modernen. Nicht der Humanismus, der Dezisionismus ist das Hauptproblem in der westlichen Moderne und ihrer Globalisierung. Die von Agamben und Derrida ignorierte Kritik Plessners an Heideggers Anthropozentrik war nicht nur früher, sondern auch besser als ihre neuerlichen Versuche, Heideggers Überbietung zu überbieten.

23.1 Die Abkopplung der transzendentalen Ermöglichungsfrage von ihrer klassischen Beantwortung durch das Selbstbewusstsein: Heidegger und Plessner antworten auf Schelers Ekstasis von Geist und Leben quasi transzendental

Die Spezifik der modernen Philosophie ist häufig nach dem Modell der Kantischen Transzendentalphilosophie in Analogie mit einer kopernikanischen Revolution aufgefasst worden. Dem entsprechend hat dann Philosophie die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen der wissenschaftlichen Erfahrung zu stellen. Während das auf den Gegenstand gerichtete Bewusstsein in der Erfahrungswissenschaft mit der Bestimmung seiner Inhalte beschäftigt ist, wird dieses Bewusstsein in der Philosophie vom Standpunkt des Selbstbewusstseins aus auf seine Ermöglichungsbedingungen hin beobachtet. Das Gegenstandsbebewusstsein tritt nicht voraussetzungslos an die Empirie seiner Inhalte heran, sondern durch Anschauungs- und Denkformen vermittelt. Das auf Gegenstände zentrierte Erfahrungsbewusstsein wird so vom Selbstbewusstsein her dezentriert. Philosophie als Wissenschaft lasse sich nicht mehr auf die Annahme gründen, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten“,

sondern erfordere eine Art von kopernikanischer Wendung in die Annahme, „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“:

Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. (Kant 1971, 22f.)

Dasjenige an Struktur- und Funktionsbedingungen, welches Erfahrungswissenschaft so ermöglicht, unterliegt nicht eben dieser erfahrungswissenschaftlichen Bestimmung von gegenstandsbezogenen Inhalten. Die in der Ermöglichungsfrage gewonnene Freiheit zur Vernunft hat sich in ihrer Verantwortung für die Folgen ihres Gebrauchs zu bewähren. Über die theoretische Aufgabe, die Erkenntnisvermögen gegen ihren dogmatischen Gebrauch zu begrenzen und in Bezug aufeinander in eine richtige Proportion zu bringen, hinausgehend, besteht das kritische Geschäft der Transzendentalphilosophie vor allem darin, die moralische Praxis im Sinne einer Selbstgesetzgebung der Vernunft zu begründen.

Selbst Edmund Husserl, der ursprünglich in seinen *Logischen Untersuchungen* noch kein transzendentalphilosophisches Selbstverständnis hatte, ist ab seinen *Ideen* bei allen Variationen und Modifikationen doch auf dieses Grundmuster im Philosophieren, eine als absolut geltende Subjektivität als letzten Ermöglichungsgrund, zurückgekommen. Seine Wiederholung der Transzendentalphilosophie radikalisiert sie sogar im Sinne der Apodiktizität der eigenwesentlichen Reinheit von Intentionalität (Descartes) für den absolut uninteressierten Betrachter (Husserl 1992, 247, 260).

In der wirklich sich selbst verstehenden universalen Epoché zeigt es sich, dass es für die Seelen in ihrer Eigenwesentlichkeit überhaupt keine Trennung des Außereinander gibt. Was in der natürlich-mundanen Einstellung des Weltlebens vor der Epoché ein Außereinander ist, durch Lokalisation der Seelen an den Leibern, das verwandelt sich in der Epoché in ein reines intentionales Ineinander. Damit verwandelt sich die Welt, die schlicht seiende, und in ihr die seiende Natur, in das gemeinschaftliche Phänomen ‚Welt‘, ‚Welt für alle wirklichen und möglichen Subjekte‘, von denen keines sich der intentionalen Implikation entziehen kann, der gemäß es in den Horizont eines jeden Subjekts vorweg hingehört. (Ebd., 259)

Schaut man sich die systematische Problemgeschichte dieses Philosophieverständnisses in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an, so gab es viele Umstellungen und Erweiterungen der transzendentalen Verfahrensweise schon unter den Husserl-Schülern. Ich möchte hier an die Wegegabelung durch Max

Schellers Kritik an Husserl erinnern, weil sie dann zu den beiden nur noch quasi-transzendentalen Unternehmungen von Martin Heidegger und Helmuth Plessner seit den 1920er Jahren geführt hat. Scheler hat, wenngleich noch im Gewande einer Geistesmetaphysik, eine methodisch revolutionäre Umstellung in der Phänomenologie vorgenommen. In seiner sog. Neutralisierung gegen Cartesianische Dualismen befreit er das Philosophieren von der Dichotomie, dass sich die Phänomene der Erwartung fügen müssten, entweder nur *res extensa* oder nur *res cogitans* sein zu können. Umgekehrt: Phänomene, die sich sowohl als *res extensa* (Physisches) als auch als *res cogitans* (Psychisches) verhalten, kandidieren als solche, die *leben*. Seine Kategorien verhalten sich gegenüber den Dichotomien als „indifferent“ bzw. „neutral“, um neue Unterscheidungen von einem jeweils Dritten im Leben her, das nicht mehr reflexiver Zuschauer oder nur Beobachter, sondern Teilnehmer ist, zu ermöglichen. Scheler problematisiert die moderne Fehlidentifikation des Gegensatzes, entweder außen oder innen, mit den Gegensätzen, entweder physisch oder psychisch, und, entweder anders oder eigen. Aus dieser Fehlidentifikation erwächst das im modernen Dualismus unlösbare Problem, wie man vom eigenen Ich, das im Inneren als Psychisches gegeben sei, zum fremden Ich, das aber doch im Äußeren nur physisch gegeben sei, gelangen könne, vermeintlich durch Einfühlung in den Anderen und Analogieschluss aus dem eigenen auf das fremde Ich (siehe Scheler 1985, 209–258).

Stattdessen stellt Scheler die Frage dahingehend um, wie Lebewesen von den sinngemäßen „Ganzheitsstrukturen“ in ihrem Ausdrucksverhalten ausgehend dazu kommen, sinnliche Erscheinungen „als Fundamente dieser Strukturen fungieren“ zu lassen und sie „Zeichen- und Darstellungsfunktionen für diese Ganzheiten übernehmen können“ (Scheler 1985, 258). Mit dieser Umstellung wird auch die Differenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen neu verstanden. Wenn Leben einen „*ontisch einheitlichen Lebensprozess*“ bildet, dann darf es auch *ontologisch keiner dualistischen* Zugangsweise geopfert werden. Es ist nicht entweder nur physiologisch oder nur psychologisch zu verstehen:

Endlich müssen nach unserer Lehre auch die *geistigen Akte*, da und insofern sie ihre ganze Tätigkeitsenergie aus der lebendigen Triebphäre beziehen und ohne irgendeine ‚Energie‘ sich für unsere Erfahrung, auch für die eigene, nicht manifestieren können, stets ein physiologisches *und* psychisches Parallelglied besitzen. (Scheler 1995, 77f., siehe auch 74)

Diese Thematisierung von Leben wirft das neue Problem auf, wie sich überhaupt noch Lebensformen von Lebensformen unterscheiden lassen, die alle in sich bereits nach alter, primär erkenntnistheoretischer Terminologie Subjekt-

Objekte und Objekt-Subjekte darstellen, eine aus dem deutschen Idealismus bekannte Figur. Um hier noch Differenzierungen zu ermöglichen, führt Scheler unter den Dritten, die aus den Dichotomien des Entweder-Oder der westlichen Moderne herausführen, Figuren der Liebe und damit des verlebendigten Geistes oder des vergeistigten Lebens ein. Liebesbewegungen sind – gegenüber dem „existential-empirischen Sein“ und gegenüber dem „Seinsollen“ – ein

[...] *Drittes*, gegen *diesen* Unterschied noch Indifferentes: dasselbe ‚Sein‘ z. B., das in dem Satze liegt: ‚Werde der du bist‘, der eben etwas anderes besagt als ‚du sollst so und so sein‘, aber auch etwas anderes als ‚existentiales empirisches Sein‘. Denn was man in diesem letzteren Sinne ‚ist‘, braucht man nicht zu *werden*. (Scheler 1985, 162)¹

Unter diesen Figuren eines Dritten hat die der *Ekstasis*, des Aus-sich-Heraus ins Andere Hinein-Versetztseins, eine besondere wirkungsgeschichtliche Rolle erhalten. An sie als eleusisches Mysterium erinnert Diotima in Platons Symposium, wo Eros aus der leiblichen zur höchsten Liebe hinaufführt. Die Ekstasis taucht in der Formierungsphase der Agape im Christentum bei Philòn (Philo Alexandrinus oder Philo Judaeus) gleich in den ersten Jahrzehnten nach Jesus' Tod erneut auf. Dieser jüdische Gelehrte interpretierte die Heiligen Schriften des Judentums und die antik griechische Philosophie in Bezug aufeinander selbst in altgriechischer Sprache. So entsteht eine Neuinterpretation der Ekstasis:

Wen diese begeisterte Erhebung zu Gott, die göttliche Ekstase ergriffen hat, in dem ist die Sonne des eigenen Bewusstseins untergegangen vor dem Aufgange des göttlichen Lichtes. Es ist ihm zu Mute, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde; der göttliche Geist wohnt in ihm und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instrumentes. (Noack 1897, 672)²

Scheler setzt Plotins Fassung (3. Jh.) voraus und nimmt die Ekstasis aus der christlichen Mystik am gelebten Beispiel des Franz von Assisi (13. Jh. nach Christus) auf.

Es handelt sich um eine *einzigartige Bewegung* von ‚Eros‘ und ‚Agape‘ (einer in den *Amor Dei* und *Amor in Deo* ganz tief eingesenkten Agape) in einer urtümlich heiligen und genialischen Seele – und schließlich um eine Art so restloser *Durchdringung* beider, die das

¹ Siehe zu den Sinngesetzen des emotionalen Lebens als einer universellen Grammatik im Ausdrucksverhalten Scheler 1985, 10, 22, 112, 210, 233–235. Zu Schelers problemgeschichtlicher Stellung Schloßberger 2005.

² Artikel „Philòn“ in: Noack 1879, 672.

größte und erhabenste Beispiel gleichzeitiger ‚Vergeistigung des Lebens‘ und ‚Verleben-
digung des Geistes‘ darstellt, das mir bekannt geworden ist. (Scheler 1985, 103)³

Diese Heraushebung des Vereinigungsproblems von Leben und Geist erfolgt im Kontext des Vergleichs der Achsenkulturen, d. h. nicht nur der drei abrahamitischen Weltreligionen, sondern auch des Buddhismus und des Alten Persiens. Zudem hofft Scheler gegen Nietzsche zeigen zu können, dass die Agape nicht auf einem Ressentiment beruhen muss, wenngleich sie so verzerrt werden kann (Scheler 1972, 80–95). Unabhängig von der Stichhaltigkeit dieses Versuchs ist damit aber auch klar, dass sich Scheler gegen Religionen und Ideologien wendet, insofern sie Ressentiments kultivieren, also Askese für ein schwaches statt starkes Leben (Nietzsche) in Dienst nehmen. Gleichwohl bleibt für Scheler – wie für jeden an Gott Gläubigen – der letzte Seinsgrund (*ens a se*) nicht innerhalb des Lebens, sondern nur „*außerhalb* alles dessen, was wir ‚Leben‘ im weitesten Sinne nennen können“ (Scheler 1995, 37).

Diese einerseits methodisch und thematisch für die Vereinigung von Leben und Geist revolutionäre Öffnung und jene andererseits systematische Konser-
vierung des Geistes außerhalb vom Leben in Schelers Werk, das an seinem frühen Ende auf eine Philosophische Anthropologie zuläuft, befriedigte die nachdenklichen Zeitgenossen nicht. Ernst Cassirer, der in Davos 1929 mit Heidegger über Philosophische Anthropologie disputiert hat, hat die Aufgabe, die allgemein der Philosophie aus Schelers Arbeiten nach dessen plötzlichen Tod 1928 erwächst, treffend wie folgt formuliert:

Der Geist braucht nicht mehr als ein allem Leben fremdes oder feindliches Prinzip betrachtet, sondern er kann als eine Wendung und Umkehr des Lebens selbst verstanden werden – eine Wandlung, die es in sich selbst erfährt, in dem Maße, als es aus dem Kreise des bloß *organischen* Bildens und Gestaltens in den Kreis der ‚Form‘, der *ideellen* Gestaltung, eintritt. (Cassirer 1993, 52f.)

Aber Cassirers eigener Lösungsvorschlag, rückwirkend die von ihm zuvor entwickelten symbolischen Formen zwischen Wirklichkeit und Menschen zu schieben, um so die Wandlung funktional zu erklären (ebd., 51), war nicht konkurrenzlos. Heidegger und Plessner hatten bereits seit dem Beginn der 1920er Jahre genauestens mit Schelers Werk gearbeitet.

³ Vgl. zu Franz von Assisi Scheler 1985, 97–102, zu den beiden bei ihm vereinigten, ansonsten entgegen gesetzten Polen der „kosmisch-vitalen Einsföhlung“ und der „akosmistischen Personliebe“ siehe ebd., 137.

Schelers Problemkonstellation, die Vereinigung von Leben und Geist *nach* Darwins Evolutionstheorie und Nietzsches Kritik an der Geistesmetaphysik neu denken zu können, führte einerseits in Heideggers frühe, Aristoteles neu interpretierende Hermeneutik der Faktizität und in seine sich anschließende Existenz- und Seinsphilosophie hinein, und andererseits in Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie. Bei beiden Autoren gibt es eine inhaltliche Vervielfältigung der Ekstasis von Scheler in dem folgenden formalen Sinne: Etwas führt aus sich heraus in etwas Anderes hinein, ohne sich im Rückbezug aus dem Anderen in der Identifikation mit sich selbst beruhigen zu können und auch ohne einfach vom Anderen aufgesogen werden zu können. Etwas wird im Anderen inhomogen und bleibt dies auch noch im Rückbezug, der keine höhere Homogenität wird, die im Hegelschen Sinne aufheben könnte. In der Ekstasis wird jemand von sich fortgerissen ins Andere und kann sich doch auch nicht dem Anderen auf Dauer assimilieren. Der letzte Seinsgrund ist so keine substanzuell in sich ruhende Identität mehr, sondern bleibt differentiell in der Bewegungsdynamik einer Beziehung, die mehr ist als ihre Glieder ohne sie sein können.

Hier bahnt sich methodisch, nicht metaphysisch gesehen an, was Niklas Luhmann später im Rückblick die Umstellung von der klassisch idealistischen Identität aus Differenz und Identität auf eine Differenz aus Identität und Differenz genannt hat (Luhmann 1984, 26f., 600f., 606f.). Das Primat in der Integration von Differenz und Identität wandert von der Identität in die Differenz. Man könnte auch – Heidegger und Plessner angemessener – formulieren, die Fragen öffnen sich aus ihren Antworten heraus in eine erneute Fraglichkeit. Die Antwortlichkeit, etwa im Sinne von bekannter Verantwortlichkeit, dominiert nicht mehr die Fraglichkeit, die sich durch das Medium ihrer geschichtlichen Antworten wiederherstellt. Und in den Formen der Zeitlichkeit, die Heidegger ausdrücklich Ekstasen nennt, gesprochen: Es zeichnet sich durch diese Tendenz ab, wie wenig die Zukünftigkeit nur eine Wiederholung der Vergangenheit sein kann. Die Differenz zur Wiederholung der Vergangenheit wird größer, unsicherer, ein Wagnis, ein offener Ausgang, ein Wunder, ein Ereignis, wie immer die Terminologie ausfällt (siehe Krüger 2006b u. 2006c).

Gewiss sind die Foci in Plessners und Heideggers Philosophien von entgegen gesetzter Anordnung, weshalb Heidegger und Plessner zu Recht als Gegenspieler wahrgenommen wurden, ob von Georg Misch, Nicolai Hartmann (Kalckreuth 2019), Ernst Cassirer, Josef König und anderen Zeitgenossen (Krüger 2001, 2009a, 2016c). Die Zentrierung aufs Dasein (Zuhandenheit, Vorhandenheit) wird bei Heidegger durch die Erschließung der Existenzialität des Daseins aus seinem Seinsbezug dezentriert (Heidegger 1993). Der Seinsbezug des Daseins gewinnt in seiner Spätphilosophie noch eine Freiheit gegenüber der indi-

viduellen Existenzialität. Auf der Seite Plessners gibt es in der Naturphilosophie eine dreifache Exzentrierung, zunächst der anorganischen Dinge im Leben (Positionalität), dann des azentrischen Lebens im zentrischen Leben (zentrische Positionalität) und schließlich die Erschließung personalen Lebens aus der Exzentrierung des zentrischen Lebens (exzentrische Positionalität; Plessner 1975). Es werden auch die orientierenden Leistungen beider Philosophien einander entgegengesetzt bleiben. Heidegger markiert zunächst klar seine Verwendung aller Unterscheidungen zugunsten der Existenzialität, dann in seiner Rektoratsrede (1934) in der Gemeinschaft und im Spätwerk der Seinsphilosophie wandert die Markierung gar ins Sein ab, wo früher Gott einmal war. Bei Plessner hält sich eine ästhetische Markierung der leiblichen Mitwelt für die Angabe der Seite, von der her unterschieden wird, durch. Er hat sie exemplarisch im Lachen und Weinen herausgehoben (Plessner 1982f). Sie betrifft den Grenzübergang zwischen den sinngemäßen Bewegungsrichtungen von Leibesausdrücken und den Geistesformen, die nicht lokalisiert und temporalisiert werden können.

Aber bei allen Entgegensetzungen zwischen Plessner und Heidegger fallen doch auch die strukturellen Parallelen in der Anlage dieser Unternehmungen auf. Schelers Ekstasis wuchert sich aus den Aufhebungen der Hegelschen Dialektik in versöhnliche Enden der Weltgeschichte in beiden Werken heraus. Die Heraussetzung aus sich ins Andere und Fremde ist so heikel und prekär, dass der Rückweg zu sich nicht mehr *gesichert* werden kann. Die künftige Aneignung der gewesenen Selbstentfremdung ist im Geiste (Hegel) nicht mehr sicher, weder dem Wissen noch dem Glauben nach. Die Reproduktion der Lebenswelt geht in ihrer wissenschaftlich-technischen Realisierung als Krisis (Husserl) unter. Nicht dass es Dezentrierungen vom Anderen als dem Vertrauten her gibt, ist unter Heidegger und Plessner strittig, hier des Daseins in die Existenzialität und der Existenzialität nochmals ins Sein als Sinn, dort des Anorganischen im Leben, des a-zentrischen durch das zentrische Leben und schließlich dieser zentrischen nochmals durch eine exzentrische Positionalität. Es ist auch nicht strittig zwischen Plessner und Heidegger, dass es sich bei den Dezentrierungsbewegungen um sich selbst zeitigende, in die prinzipiell offene Zukunft verweisende Ermöglichungsstrukturen handelt, die sich vom ahistorischen transzendentalen Selbstbewusstsein befreien. Beide setzen Diltheys Historisierung der Kantschen Vernunft voraus. Die transzendente Frage nach den funktionalen Ermöglichungsstrukturen gilt nicht mehr nur der wissenschaftlichen Erfahrung, sondern auch der Lebens- und Existenzerfahrung im weitesten Sinne. Sie wird ohne Rücksicht auf ihre traditionell oder klassisch transzendente Antwort in einem Selbstbewusstsein *quasi* transzendental ausgeweitet. Sinnsein fundiert

Existenzialität, die Dasein ermöglicht, von dem wir im Alltag ganz selbstverständlich ausgehen. Exzentrische Positionalität fundiert die Differenz zwischen a-zentrischen, zentrischen und de-zentrischen Lebensformen, die schließlich Dinge und Gestalten ermöglichen, die uns im Alltag so selbstverständlich vorkommen.⁴ Aber umso verschiedener werden von Heidegger und Plessner die *Genese* der Dezentrierungen und die *Rückbezüge* aus den Dezentrierungen heraus im *Vollzug* verstanden und erschlossen. Die phänomenologischen und hermeneutischen Methoden werden anders gehandhabt, die geschichtlichen Krisen der Zeitlichkeit anders aufgerollt, die quasi-transzendentalen Rückschlüsse aufs Ganze stellen einmal mehr existenziell-appellierende, das andere Mal mehr lebenspraktisch-therapeutische Aufgaben. Während für Heidegger die Existenz Leben fundiert, fundiert für Plessner Leben die Existenz (Plessner 1975, XIII).

23.2 Der aktuelle Streit über Heideggers philosophische Anthropologie fordert den Vergleich mit Plessners Philosophischer Anthropologie heraus: Agamben, Derrida, Schmitz, Sloterdijk

Für all jene philosophischen Diskurse der Gegenwart, in denen Heideggers Textkorpus als die entscheidende Autorität gilt, führt seine Wintervorlesung 1929–30 zu den ersten Schritten einer Wiederentdeckung der genannten Problemkonstellation zwischen ihm, Plessner und Scheler. Heidegger hat sich ausführlich in dieser Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Heidegger 1983) mit der Philosophischen Anthropologie auseinandergesetzt, mit der von Scheler explizit, mit der von Plessner implizit. Hermann Schmitz hatte schon 1996 in seinem Buch *Husserl und Heidegger* gezeigt, dass Heidegger nach *Sein und Zeit* 1927–29 in eine Transzendenzphase gerät, in der er sich deutlich aus Plessners exzentrischer Positionalität bedient, so auch in der Davoser Disputation mit Cassirer (Schmitz 1996, 374–377, 389, 408–411, 423, 471). Schmitz' Diagnose wurde jüngst von Großheim umfänglich bestätigt (Großheim 2018). Peter Sloterdijk ist weiter als Schmitz gegangen. Er hat in seinem Buch *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* Heidegger gar zum philosophischen und historischen Anthropologen geadelt (Sloterdijk 2001, 153f., 156–159, 162, 173), was natürlich Heideggers Selbstverständnis vollkom-

⁴ Siehe zu den quasi transzendentalen Weisen zu philosophieren in Auseinandersetzung mit M. Foucault, J. Derrida und J. Austin Krüger 2001, 30f., 44, 48, 88f., 92f., 144f., 289f., 336f.; Krüger 2006a.

men widerspricht. Heidegger hatte die Philosophische Anthropologie mehrfach als „Regionalontologie“ (Heidegger 1993, 45, 131) abgewertet, im Unterschied zu seiner eigenen Fundamentalontologie, und in der folgenden Anthropozentrik als Philosophie der Subjektivität karikiert: „Und gilt der Mensch als dasjenige Seiende, das in der Ordnung der Begründung einer absolut gewissen Erkenntnis das schlechthin Erstgegebene und Gewisseste ist, dann muss der so geplante Aufbau der Philosophie die menschliche Subjektivität in den zentralen Ansatz bringen“ (Heidegger 1975, 211). Diese Einschätzung der philosophischen Anthropologie in Heideggers Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* enthielt 1929, als es mit der Widmung „Max Scheler zum Gedächtnis“ erschien, eine bewusste Fehlinformation, die in keiner Weise Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* und Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (beide waren 1928 erschienen) entsprach.

Jacques Derrida und Giorgio Agamben haben der genannten Heideggerischen Wintervorlesung 1929/30 wichtige Interpretationen gewidmet, um ihre eigenen Philosophien in Übereinstimmung mit und Differenz zu Heidegger darzustellen. Derrida behauptet in *Das Tier, das ich also bin* sogar, Heideggers Vorlesung erlaube es ihm zu behaupten, dass sich seine Philosophie, die Derridas, schon immer um das Differieren der Lebensdifferenzen gedreht hätte (Derrida 2010, 62, 65). Über diese späte Aufpfropfung auf das Lebensthema kann man sich nur wundern. Und Agamben ist in *Das Offene. Der Mensch und das Tier* (2003) davon überzeugt, dass sich eben in dieser Vorlesung Heideggers noch seine Anthropozentrik zeige. Agamben möchte die Entkopplung von Körper und Seele radikalieren, statt beide aus ihrer Trennung im Abendlande zu vereinigen (Agamben 2003, 84–88). Wir haben es schon in der Ankündigung sowohl bei Derrida als auch bei Agamben mit Überbietungen zu tun, die die Überbietungen Heideggers nochmals überbieten sollen.

Sowohl Derrida als auch Agamben sind mit der noch zu großen Anthropozentrik von Heidegger unzufrieden. Sie zeige sich in seiner Unterscheidung der weltlosen Steine von den weltarmen Tieren und den weltbildenden Menschen (Heidegger 1983, 263). Heideggers Umstellung der Frage nach der Spezifik des Menschen in die nach der Grundstimmung tiefer Langeweile gelinge nicht, weil sie die alten Dichotomien zwischen Schlaf, Unbewusstem, Bewusstem und Selbstbewusstem nicht überwinde. Derrida und Agamben plädieren für einen ethisch motivierten Ausweg aus der Ausbeutung des Tieres und schlagen das inzwischen übliche Verfahren der politischen Korrektheit vor: Der eine scharfe Gegensatz zwischen „dem“ Tier und „dem“ Menschen soll vervielfältigt werden in neue Grenzmarkierungen hinein, die auf den Bedeutungshof dessen, was Tiere entbehren und wessen sie beraubt seien, verzichten, so Derridas Vor-

schlag in seinem *l'animot* (Derida 2010, 79f.). Man kennt Verfahren der Differenzierung aus der Vervielfältigung und Normalisierung von Geschlechtern, Klassen und Schichten von Foucault. Als der es 1976 eingeführt hatte, war es noch nicht korrekt, sondern ein produktiver Vorschlag (Foucault 1983, V. Kap.).

Neu scheint mir in diesem Buch von Derrida zu sein, dass sich Menschen durch einen Drehspiegel hindurch als von Tieren beobachtet vorstellen sollen, wodurch Jaques Lacans Spiegelstadium problematisiert werde (Derrida 2010, 82–84). – Aber wer dächte heute, nach der Entdeckung der Spiegelneuronen an Makaken und dem allgemein anerkannten Unterschied zwischen Mimikry und Imitation in der vergleichenden Verhaltensforschung, noch mit Lacan, dass die Selbsterkennung im Spiegel das anthropozentrische Privileg des Menschen sei (Lacan 1985, 317ff.)? Auch Menschenaffen, Elefanten und hoch entwickelte Meeressäuger können sich im Spiegel erkennen. Es fragt sich nur, was, wie und wen sie da auf welchem Niveau erkennen, ihr leibliches oder ihr geistiges Ich (siehe im vorliegenden Band 3. Kapitel). Plessner hatte zwischen *Mitmachen*, *Nachmachen* und *Nachahmung* (im Sinne der Darstellung eines Sachverhaltes oder einer Personenrolle) unterschieden. Dem entspricht in der heutigen erfahrungswissenschaftlichen Diskussion die Differenz zwischen dem, was Spiegelneuronen als neurophysisches Korrelat und Mimikry als psychisches Korrelat im Verhalten leisten, sich aber von Imitation unterscheidet (Krüger 2010, 33–36, 151–154; siehe im vorliegenden Band 8. Kap.).

Nun, jeder Verhaltensforscher, der einmal in der Wildnis war, weiß darüber besser zu berichten, wie es ist, wenn einen Menschenaffen, Großkatzen, Skorpione, Giftschlangen und Pythons beobachten, fliehen oder attackieren. In Derridas Schrift bleibt es bei der Hauskatze, die ihn anblickt und die er anblickt, während er nackt von der Dusche kommt, ein schöner Aufhänger, aber für was? – Mir scheint, Derridas Dekonstruktion hatte in seiner *Grammatologie* und in den Antinomien seiner *Gesetzeskraft* bessere Tage erlebt.

Agamben geht äußerlich weiter als Derrida, wenn er zunächst die Trennung statt der Vereinigung von Körper und Seele radikalisiert und am Ende eine Exteriorität fordert, „die weiter außen liegt als jedes Offene, und innen in einer Intimität, die weiter innen liegt als jedes Verschlussene. Das Tier sein lassen, bedeutet also: es außerhalb des Seins lassen“ (Agamben 2003, 100). Aber ist es für die verbliebenen Tiere auf der Welt in Zukunft wirklich besser, sie in der Zone der Nichterkenntnis sein zu lassen? Kann man ihnen so angesichts der Zerstörung ihrer Umwelten durch Menschen helfen? Oder handelt es sich um eine falsche Liberalität, die sie scheinbar ihrer Freiheit überlässt, in Wahrheit aber in ihr sicheres Aussterben stößt? Agambens Radikalität in der Bearbeitung des Tier-Mensch-Themas endet in einem schönen „Shabat sowohl des Tieres

als auch des Menschen“ (ebd.), der an die Ausstellung von Naturreligionen erinnert, die im Zeitalter des globalen Massentourismus kaum mehr authentisch wirken dürfte. Ist dieser Shabat wirklich die angemessene Antwort auf Nietzsches Frage nach einem postchristlichen Heidentum?

Auffällig ist in beiden Schriften, der von Derrida und der von Agamben, dass beide Autoren von vornherein es nicht für nötig halten, so wie Heidegger in seiner Vorlesung zu verfahren. Heidegger las immerhin noch die seinerzeit führenden Philosophischen Anthropologen (Scheler, Plessner) und theoretischen Biologen wie z. B. von Uexküll, J. Buytendijk, H. Driesch, um seine eigene Umstellung der Frage nach dem Menschen herauszuarbeiten. Derrida und Agamben kennen nichts aus den heutigen Lebens- und insbesondere Verhaltenswissenschaften zum Thema. Sie nehmen auch keine philosophischen Auseinandersetzungen mit diesen Lebenswissenschaften zur Kenntnis, um eine philosophische Kritik anthropologischer Unterscheidungen zu leisten. Längst hat Frans de Waal Schelers Empathiekonzeption in der aktuellen Erforschung von Menschenaffen in ihrem *wild life* fruchtbar gemacht (de Wal 2008). Schon wieder geht es um den Unterschied und den Zusammenhang zwischen zentrischer und exzentrischer Positionalität in der heutigen Hirn- und Verhaltensforschung, die nicht nur interkulturell, sondern auch interspeziesell vergleichend ins Offene hinein verfährt. Agamben und Derrida genügen indessen die innerhermeneutische Auseinandersetzung mit Heidegger.

Während Sloterdijk Heideggers Vorlesung der philosophischen und historischen Anthropologie zurechnet, weil er Scheler und Plessner kennt, verstehen Derrida und Agamben Heideggers Vorlesung nicht, weil sie nicht wissen, worauf Heidegger antwortet, eben auf Schelers und Plessners Philosophische Anthropologien, von den theoretischen Biologien ganz zu schweigen. Agamben und Derrida verbleiben leider in dem alten dualistischen Vorurteil der Geisteswissenschaft über die Naturwissenschaft. Dazwischen darf es nichts geben, dann wären sie selbst überflüssig. Sie nehmen die inter-biotisch, inter-sozial und inter-kulturell vergleichenden Lebenswissenschaften, deren Ringen um die neuen Erklärungs- und Verstehensaufgaben, besser nicht zur Kenntnis, tun aber so, als ob sie etwas zu deren Thema zu sagen hätten.

Ist es angesichts dieses aktuellen Streites über Heideggers Vorlesung nicht endlich einmal sinnvoll, den Diskurs auf Heideggers Kontrahenten hin zu einem Vergleich auszuweiten?: So wichtig für Agamben die dichterisch nette Zecke (Agamben 2003, 54ff.) ist, als kulminierte ausgerechnet in ihr das Biotische zum Streit um den Menschen, und so entscheidend auch Derrida Heideggers Einebnung der Differenz zwischen Umwelt und Welt vorkommt, er versteht sie nicht. Es ist doch auch heute wieder der Unterschied und die Gemeinsamkeit zwi-

schen Menschen und Schimpansen aufregender (siehe im vorliegenden Buch 8. Kap.), wie dies bereits für Wolfgang Köhler während des ersten Weltkrieges auf Teneriffa in seinen Schimpansenversuchen der Fall war, an die Lacans Anthropozentrik durch voreilige Schlüsse anschloss. Warum hat Derrida so lange auf Lacan vertraut, statt Schelers und Plessners andere Interpretationen von Köhlers Schimpansenversuchen einmal zu lesen? Da Derrida davon überzeugt war, dass kein großer Philosoph von Platon bis Heidegger auf die „Dummheit“ verzichtet hätte, die Tiere für eine homogene Ganzheit zu halten, wo es doch darum gehe, ihre monströse Hybridizität (Derrida 2010, 69–71) zu entdecken, hätte er gut daran getan, vielleicht doch mal die Pluralisierung der Umwelten und Welten in der philosophischen Diskussion der theoretischen Biologie von von Uexküll im vorigen Jahrhundert zur Kenntnis zu nehmen (siehe im vorliegenden Band 7. Kap.).

23.3 Humanismus-Kritik durch kopernikanische Dezentrierung des personalen Lebens oder durch exzentrische Anhebung der Lebensmitte in personalen Lebensformen?

Die Rhetorik, die Größe des Abendlandes aus der umso größeren Größe der eigenen Kritik an ihm zu überblicken, übernimmt Derrida von Heidegger, auch den Gestus der Destruktion. Alle Anderen können so nur klein und da unten sein, nie auf Augenhöhe nicht einmal der Hauskatze. – Plessner hielt dagegen den Wettlauf um die neueste Dezentrierung, d. h. die Permanenzerklärung der Kopernikanischen Revolution, für den ideologischen Kern der westlichen Moderne, ihre ständige Rhetorik der Selbstermächtigung und Selbstüberbietung, die im 20. Jahrhundert zum Hochkapitalismus bestens passe (Plessner 1982e, 97–100; siehe im vorliegenden Band 18. Kap.). Aus Kants Kopernikanischer Revolution werde im 19. Jahrhundert ein Modell zur Verallgemeinerung des gegenseitigen Ideologieverdachts, das sich in der verspäteten Nation der Deutschen im 20. Jahrhundert extremistisch im allgemeinen Autoritätsverfall entlädt, bis nackte Gewalt entscheidet. Niemand behauptete mehr, Dezentrierungen könnten nicht ideologisch verwendet werden, Kopernikanische Revolutionen könnten sich nicht in ihren Folgen gegen ihre anfänglichen Intentionen verkehren! Das Spiel, sich im Namen der nächsten dezentrierenden Revolution an die Spitze der Bewegung zu stellen, alle zu überholen, ohne sie je eingeholt zu haben, war bereits in den 1930er Jahren politisch nicht mehr unschuldig: Die Vernunft wurde im 19. Jh. vom Standpunkt der Gesellschaft entlarvt und entpuppte

sich so als eine Verschleierung der Klassenzugehörigkeit. Die moderne Gesellschaft wurde vom Standpunkt der Geschichte demaskiert, in der jede Epoche gleich nah zu ihrem jeweiligen Gotte war. Alles wurde relativ und kontingent, bis auf den absoluten Standpunkt der Relativität und Kontingenz selber. Gesellschaft und Geschichte wurden vom Standpunkt der Darwinschen Revolution aus dezentriert. Die Gesellschaft tauchte so als Vitalisierung in der Geschichte auf und erstarrte wie Pompej in der Asche des Vesuvs erstorben war. Schließlich wurde das biologisch übrig gebliebene Leben vom Standpunkt der Rasse demaskiert, und die Folgen kennen wir. Immer wurde in diesem intellektuellen Wettlauf um die neueste Dezentrierung mit dem Anspruch einer erneuten kopernikanischen Revolution eine Teilerkenntnis auf das Wesen des Menschen im Ganzen übertragen und damit zu einer Ideologie, d. h. zu einem Bewusstsein, das standpunktgebunden notwendiger Weise als falsch entlarvt wurde. Wer sich gegenseitig ressentimentgeladen auszieht, ohne ein privates Verhältnis miteinander zu haben, landet so in öffentlichen Auseinandersetzungen um das Politische früher oder später im Bürgerkrieg.

Das Modell der Kopernikanischen Revolution, natürlich gegen die Intention in Kants Agnostizismus wider jeden Fanatismus praktiziert, setzte eine Serie von Entlarvungen und Demaskierungen in Gang, die politisch immer neue Kollektive zur Selbstermächtigung gegen die alten Autoritäten legitimierte, bis die Zivilisation abgeschafft war: „Statt den Menschen von jeder Autorität weg- und zu dem Zentrum seiner ursprünglichen Entscheidung hinzuführen, verdeckt sie [die Logik der Aufklärung des Bewusstseins: HPK] diese Ursprungsmittle mit immer neuen Autoritäten, deren Basis dem naturhaften Sein ständig enger angenähert wird“ (Plessner 1982e, 132). Dieses Problem war kein allein spezifisch deutsches Problem, es hat sich inzwischen globalisiert, worüber jede Dekonstruktion des Humanen als Metaphysik und Onto-Theologie im Anschluss an Heidegger, zumal zu Beginn des 21. Jahrhunderts, nachdenklich werden sollte:

Das 19. Jahrhundert hatte den Unglauben an Gott der Öffentlichkeit zum Bewusstsein gebracht, ihren Glauben an den Menschen aber noch nicht zu erschüttern vermocht. Das 20. Jahrhundert hat sogar noch diesen Glauben, den Humanismus im öffentlichen Bewusstsein getötet und das Leben ohne jede metaphysische, geschichtliche oder natürliche Autorität und Verheißung nicht nur unausweichlich gemacht, sondern zum praktischen, ja politischen Postulat erhoben. Nur dieses Maß der Entgötterung und Entmenschung macht es begreiflich, dass gerade hochzivilisierte Nationen zur Selbsthilfe einer künstlichen autoritären Bindung im Politischen greifen, um die elementaren Daseinsinstinkte vor den nihilistischen und defätistischen Schlussfolgerungen der Intelligenz zu schützen. (Plessner 1982e, 114)

Wenn Plessner vom Verlust der Verhaltensmitte in personalen Lebensformen des Säkularisierungsprozess (von der Renaissance bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts) spricht, geht es nicht um die Wiederherstellung der christlichen Achse, um welche sich das Welt- und Selbstverständnis personalen Lebens zuvor drehen konnte (Plessner 1982e, 93f., 98f., 222f.). Umgekehrt: Was rückt denn als lebendige Verhaltensmitte für Personen vor, wenn sich der Humanismus nach einer Serie kopernikanischer Dezentrierungen seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts erschöpft hat? Was tritt künftig an seine „Stelle im Funktionszusammenhang des Lebens“ (ebd., 223), den es schon vor der westlichen Moderne gegeben hat und der auch noch nach ihr nötig sein wird. Was fungiert wie an seiner Stelle in einer neuen Achsendrehung, die als dritte den beiden vorangegangenen Achsendrehungen, eben der Entstehung der Achsenkulturen (darunter der Monotheismen) und der Verweltlichung des Christentums, folgen dürfte? Kann der bislang nachrückende Dezisionismus, der keine Prinzipien mehr über die Situation hinaus kennt, also bewegungspolitisch in die schiere Selbsterhaltung von Situation zu Situation führt, diese Mitte personaler Verhaltensbildung in der Generationenfolge ermöglichen? Wohl kaum auf Dauer, nur bis die Ressourcen des Christentums und des Humanismus verbraucht sein werden:

Die normlos gewordene Entscheidung hat nichts mehr über sich, sondern nur noch etwas vor sich: eine konkrete Lage, die gemeistert sein will. Und sie hat hinter sich keine allgemeinen Rückgriffsmöglichkeiten und Rechtfertigungen aus abstrakten Idealen mehr, sondern nur noch eine massive Realität: das Volk und seinen Selbsterhaltungstrieb. (Ebd., 168)

Plessner geht es (schon seit 1924) strukturfunktional betrachtet um die Ermöglichung einer *zivilen Gesellschaft* für lebende Personen, die sich in private und öffentliche Personen verdoppeln dürfen, um mit ihrer brüchigen Natur *und* Kultur in ihrer hybriden Lebensführung auskommen zu können. Er missversteht nicht die *bürgerliche* Gesellschaft als die allein *kapitalistische* Gesellschaft, wie dies sowohl linke als auch rechte Gesellschafts- und Kulturkritiker im Namen ihrer jeweiligen Gemeinschaftsideale taten. Er dachte nicht partei- und bewegungspolitisch, sondern strukturell und funktional im Hinblick auf eine gemeinsam zu teilende *Welt* personaler Lebensformen. Sie fungiert in Öffentlichkeiten, in denen sich einander Unbekannte, Andere und Fremde als Personen ohne Assimilationszwang begegnen können, also einander unbekannt, anders und fremd bleiben dürfen, nicht müssen (Plessner 1981b, 94–96, 102f., 133). Sie können dies, indem sie sich diplomatisch und taktvoll zueinander verhalten (ebd., 97f., 105f.), weil sich die wirkliche Pluralität ihrer grundlegenden Werte nicht anders als konfliktuell am Rande der Gewalt ausleben lässt. Diese öffentli-

che Zivilisierung der Gesellschaft ermögliche Formen der Individualisierung, die in den linken und rechten Vergemeinschaftungen der Individuen nur als Entfremdungen vom Gemeinschaftswesen des Menschen gedacht werden konnten. Plessners Bejahung der Entfremdung im Wesen des Menschen hatte einen gänzlich anderen Sinn als den der Bejahung einer Totalisierung von Kapitalismus wider alle Gemeinschaftlichkeit. Sie erfolgte um des Persönlichen willen, das der politischen Verschränkung von Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen in zivilen Öffentlichkeiten bedarf (ebd., 115f.). Sein Hauptwerk endet in dem Bewusstsein einer im 20. Jahrhundert neu nötigen Achsendrehung, aus der heraus auch die Anfänge des Christentums neu angeeignet werden können: Geist gehe nicht wie der Glaube „immer nach Hause“, sondern zerstöre den Weltkreis und tue „uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf“ (Plessner 1975, 346).

Wie man bei Plessner lernen kann, ist die Unterscheidung der folgenden Fragen sinnvoll: Wer und was wird dezentriert, von woher und von wem wird dezentriert, und worin bestehen die Folgen dieser oder jener Dezentrierung in der räumlichen und zeitlichen Verteilung von Verhaltensbildungen? Spätestens im Hinblick auf die Folgen hat Plessner die Hypothese entwickelt, dass Kopernikanische Revolutionen, also im heutigen Sprachgebrauch: Dezentrierungen *ohne* Rezentrierungen im *Leben* als Prinzip schief gehen, weil sie dieses Leben erneut dualistisch aushebeln zugunsten seiner Beherrschung durch ein Kollektiv abgespaltener Subjekte. Deshalb bleibe ich in seiner Begriffswelt: Exzentrieren bedeutet bei ihm nicht nur, dass sich etwas oder jemand aus sich heraussetzt und von diesem Außen aus positioniert. Exzentrieren bedeutet auch, dass das Herausgesetzte nicht ausschließlich von dort, wo es jetzt ist, leben kann. Es gibt im personalen Leben keine vollständige Exzentrierung, die endgültig ins Reine führen könnte, etwa zu den Engeln, zu Gott, in die Unendlichkeit der Semiose, in das Differieren der Differenzen (Derrida), in die Trennung von Körper und Seele (Agamben), in die jeweils eine Seite unter Ausschluss der jeweils anderen Seite von Dichotomien. Eine Exzentrierung wird durch Rezentrierung lebbar, und diese Lebbarkeit läuft über die Leiblichkeit der betroffenen Teilnehmer in der geistig von ihnen geteilten Mitwelt (siehe Plessner 1975, 302ff.), nicht über die vermeintlich interesselose Reflexion von bloßen Zuschauern oder Betrachtern.

Die Exzentrik stellt die Konzentrik der je eigenen Verhaltensbildung in einen Weltraum, in dem jede Person auch da stehen kann, wo die andere Person stehen könnte. Wer als Person exzentrisch lebt, vollzieht ihre Konzentrik angehoben in dem Weltraum, nicht nur leiblich eingespielt auf die Umwelt. Die personale Art und Weise zu leben ist nicht einfach vorgegeben, sondern

aufgegeben. Wer exzentriert, kommt nie endgültig und vollständig dort an, wohin die Exzentrierung ging, denn sie musste auch konzentrisch vollzogen werden. Und wer von dort zurückkommt auf sich, sich also rezentriert, erreicht sich auch nicht bleibend und gänzlich da, wo er schon einmal war. Es geht bei der Exzentrierung und Rezentrierung um eine Zwischenwelt von Vollzügen, in denen verschieden mögliche Bewegungsrichtungen nach geistiger Orientierung hier und jetzt verschränkt werden. Im raum- und zeithaften Wechsel zwischen Exzentrierung und Rezentrierung werden die Brüche, die zwischen den Verhaltensrichtungen Ex und Re liegen, in einer Verschränkung vollzogen (siehe Plessner 1975, 290; im vorliegenden Buch 3. Kapitel).

Plessners Philosophische Anthropologie steigt also aus guten Gründen aus der Serie kopernikanischer Revolutionen, die sich alle von rechts und von links überbieten wollen, aus. Sie nimmt an dem intellektuellen Überbau des Hochkapitalismus nicht teil, sondern fragt nach der Gewinnung einer dritten Achse von Welt- und Selbstverständnissen, die mit dem Hochkapitalismus abständig umgehen könne und wofür sie mindestens eine dem Diesseits immanente Transzendenz brauchen (siehe im vorliegenden Band 17. Kapitel). Wie kam es demgegenüber für Derrida geschichtlich dazu, Heideggers Humanismus-Kritik durch Dekonstruktion überbieten zu müssen? Wie erschien ihm damals, 1968, exemplarisch für das neue französische Philosophieren in seinem Umkreis, die Problemlage im Anschluss an Nietzsche und Heidegger, deren Philosophien bei ihm für die beiden *Fines hominis* stehen?

Derrida verstand sich schon seinerzeit als in „dem antihumanistischen und antianthropologischen Gegenstrom“ schwimmend, „in dem wir uns befinden“ (Derrida 1988, 141). Dieser Gegenstrom reagierte auf einen vorangegangenen Strom des „Humanismus oder Anthropologismus“, der „den gemeinsamen Boden der christlichen oder atheistischen Existentialismen“ (ebd., 139) abgegeben hatte. Neben dem christlichen Personalismus waren mit den atheistischen Existentialismen einerseits Jean-Paul Sartres phänomenologische Ontologie (im Anschluss an Husserl, Heidegger und Hegel), die Derrida Heidegger getreu für eine philosophische Anthropologie hält, und andererseits Hegel-Marxismen gemeint, die auf Alexandre Kojève und das Studium des jungen Marx (Entfremdung des Menschen von seinem Wesen in der gemeinschaftlichen Arbeit) zurückgingen. – Kurzum: Es gibt problemgeschichtliche Lagen, in die man aus diesen und jenen Zufällen heraus hineingeboren wird, aber was macht man daraus? Derrida lässt jedes Problembewusstsein über die o. g. Funktion des Christentums und des Humanismus und deren Vakanz in der westlichen Moderne vermissen. Er gibt auch keine Gründe dafür an, warum es besser sein sollte, auf der antihumanistischen als auf der humanistischen Seite zu stehen

(siehe im vorliegenden Band 19. Kapitel). *Die Möglichkeit, diesen ganzen Gegensatz in Frage zu stellen, indem man seine historische Funktion rekonstruiert, taucht überhaupt nicht auf.* Dies hatte Foucault in der *Ordnung der Dinge* (1966), die nicht einmal erwähnt wird, immerhin versucht. Aber auf Grund seiner 1968er Erfahrung nahm er seine frühere Hypothese vom „Ende des Menschen“ in den 1970er Jahren zurück (Foucault 1996, 84f.; siehe Krüger 2009a, 40–53).

Nehmen wir einmal mit Derrida 1968 an, es sei aus historisch kontingenten Gründen (Emanzipation der jungen von der alten Generation, der philosophisch Interessierten von den partei- und bewegungspolitisch Engagierten im Konkurrenzkampf der Intelligenzen) plausibel gewesen, seine Position zu beziehen, und unterstellen wir weiter mit ihm die französisch hochselektive Rezeptionslage der Werke von Husserl, Heidegger, Nietzsche, Marx, Hegel, vor allem durch Levinas, der Derrida auch keine Erwähnung wert ist, und Kojève vermittelt, dann bestand Derridas ganzer Einsatz darin, Folgendes aufzuzeigen: Hegels, Husserls und Heideggers Philosophien ergeben einerseits ein Kritikpotential an Anthropologismen, verbleiben aber andererseits im Rahmen einer Metaphysik, die „Onto-Theologie“ ist. Dieser Befund ist nicht überraschend, einerseits weil die Transzendentalphilosophie von Anfang an Anthropologie-Kritik war (Kant versus Herder, siehe Krüger 2009a, 105–129) und andererseits weil sich in der modernen Metaphysik die christliche Theologie verweltlichte, zumal in Deutschland: Philosophie nach deutscher Auffassung ist

[...] verweltlichte Theologie, ein vom Schicksal erzwungener grandioser Schadenersatz, Phänomen eines Geistes, der zu aufgeklärt ist, um christlich zu sein, aber nicht aufgeklärt genug, um es wieder zu werden. Die Tatsache, dass das ganze 19. Jahrhundert eben *diese ihre ideologische Funktion* durchschaut hat, dass es *hinter Marx, Kierkegaard und Nietzsche kein Zurück mehr gibt*, bestimmt in dem Umkreis einer beruf-spezialistischen Arbeitswelt die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie, damit aber das deutsche Bewusstsein und seine Antwortmöglichkeiten auf die Zeit. (Plessner 1982e, 188)

Insoweit hätte sich Derrida in den 1960er Jahren durch die o. g. Rezeptionen in eine Problemlage aus den 1920er Jahren eingearbeitet. In der Tat enthielt die Metaphysik das doppelte Ende des Menschen, angesichts seiner Sterblichkeit und im Hinblick auf seine Idealisierungen. Mit Gott starb sein Gegensatz und seine Einheit mit dem Menschen. Aber daraus erwuchs nicht nur mit der „Entgötterung“ die „Entmenschung“, sondern auch das Problem der „säkularisierten Vergottung des Menschen“ (Plessner 1981d, 150, 221), für das sich bei Derrida keine Anhaltspunkte, etwa im Sinne der o.g. dritten Achsenverlagerung, ergeben.

Stattdessen sympathisiert Derrida innerhalb des vorgegebenen Rahmens mehr mit Nietzsche als mit Heidegger. Heideggers Philosophieren leide am

Magnetismus der Eigentlichkeit, eine sehr treffende Beschreibung der Sogwirkung seiner Texte, an einer ontischen Nähe, die auf dem ontologischen Wege der Entfernung vom Sein doch wieder in die Selbstpräsenz und deren Nachbarschaft münde (Derrida 1988, 150–153). Derrida wollte über Heideggers Art und Weise von Dekonstruktion, „durch die Wiederholung des Impliziten“ gegen eben dieses Gebäude anzugehen, hinausgelangen „in einen Wechsel des Standortes“, „auf diskontinuierliche und plötzliche Weise, durch ein brutales Sich-außen-Einrichten und durch die Affirmation absoluten Bruches und absoluter Differenz“ (ebd., 155f.). „Kein Zweifel, dass Nietzsche zum aktiven Vergessen des Seins gemahnt hat; es hätte nicht die metaphysische Form gehabt, die Heidegger ihm aufgebürdet hat“ (ebd., 157).

Plessner hatte demgegenüber Derridas Rahmen, *zwischen* Heidegger und Nietzsche eine Wette aufs Philosophieren einzugehen, den auch Foucault philosophisch teilte, aufgekündigt. Versteht man Nietzsches Nihilismus richtig, d. h. gerade nicht als Dezisionismus, sondern als die o. g. Frage nach einer exzentrisch angehobenen Funktionsmitte in den personalen Lebensformen nach der westlichen Moderne und ihrem Humanismus, dann gilt es, *als neuen Rahmen die Welt ohne ihren Schöpfungscharakter zu denken*. Durch das Schöpfen zieht sich zwar eine Art Senkung von Gott über den Menschen bis zum Dezisionisten der Situation hindurch, aber vor allem eine Kontinuität des eigenen Selbst in seiner nächsten Nähe noch auf allen Umwegen. Ein philosophisch durchdachter Atheismus Nietzsches, der mehr sein soll als bloßer A-Theismus, verlangt einen höheren Einsatz in einer Art von Pascalscher Wette:

Der Mensch kann sich und damit die Welt, das Sein des Seins, noch höher verstehen, nicht hermeneutisch, und vielleicht ist die oben angedeutete Aufrollung einer Position zwischen Ernst und Nichternst, Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit, die zum ‚Seinsproblem‘, zur Welt als dem Nichtseienden, Nichtlebenden, Nichtwesenden und nur in einzelnen Konkretionen Seienden, Lebenden, Wesenden konforme Haltung. Die Welt als das Nichtkreatürliche, Unschöpfungbare – Unvergängliche und *doch* nicht Ewige (auch nicht ewig, insofern es zeitigt). Das erst wäre Atheismus. (Plessner an König am 22. 2. 1928 in König/Plessner 1994, 181)

„Mensch-Sein ist das andere seiner selbst Sein“ (Plessner 1981d, 225). Wie hat es im Frankreich der 1960er Jahre dazu kommen können, sich die Agenda des Philosophierens durch Heidegger und Nietzsche vorgeben zu lassen? Schienen Hegel und Marx zu sehr partei- und bewegungspolitisch okkupiert worden zu sein? Wie hat *man* Heideggers Kritik an der philosophischen Anthropologie glauben können und dementsprechend das Thema einer Philosophischen Anthropologie (im Unterschied zur anthropologischen Philosophie: Plessner 1983d, 36; Plessner 1983i, 243) mit Sartres phänomenologischer Ontologie für erschöpft

halten können? Derrida selbst spricht von anthropologischen Schemata, denen aber nur die anderen gefolgt sein sollen. Galt Scheler in Derridas Kreisen einfach als zu katholisch, weshalb man ihn nicht ernst nehmen konnte? Gab es unterschwellig für Derrida in Husserl eine versteckte Hoffnung darauf, als Jude führend angekommen zu sein in der westlichen Moderne, eine Hoffnung, die man dann aber mit Husserls tragischem Scheitern an Heidegger als Hermeneutiker umso umwegiger mit und gegen Heidegger erfüllen musste? Spielte hier also Hannah Arendts Unterscheidung zwischen Paria und Parvenu eine Rolle (Arendt 1981a)? Wirkte die alte französische Attraktion Rousseau auf neue Weise, d. h. im ethnologischen Strukturalismus und eben magnetisch in der Heidegger-Rezeption, nun jedoch so penetrant, dass endlich ein Befreiungsschlag in die Ferne nötig wurde? Und entlud sich das ganze französische Selbstbewusstsein dann in dem Ausbau der Umwege von de Saussure aus in eine *Grammatologie* und *Archäologie*, um den eigenen Strukturalismus dezentrieren zu können? – Gewiss folgten aus diesem vorgegebenen, aufgenommenen und umgebauten Rahmen originelle Beiträge wie die Derridas, Foucaults und vor allem von Deleuze, was eine Naturphilosophie angeht, aber diese Frage nach dem „Wir“, die Derrida selbst stellte, unterliegt einer starken historischen Kontingenz, die systematisch nicht überzeugt. Auf jeden Fall lohnte sich die Untersuchung, wie es zu dieser Schließung eines Man im Wir gegen die Öffnung der Philosophischen Anthropologie hat kommen können.

Hat sich die Dekonstruktion, als Fortsetzung der Heideggerschen Humanismuskritik, ernsthaft darüber Rechenschaft gegeben, was ihre Überbietung noch Heideggers an Autoritärem in der Biopolitik und an Verwertbarem im globalen Hochkapitalismus befördert hat? Was soll an dieser *Affirmation des Anti-Humanismus* so radikal oder fundamental kritisch sein, wenn sie keine produktive Alternative im Welt- und Selbstverständnis personalen Lebens zustande bringt? Gehört dieser kritische Gestus mit seinen affirmativen Auswirkungen nicht zu dem, was Plessner die politische *Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes* nennt, gleich im Untertitel seiner *Verspäteten Nation*?

23.4 Noch einmal Heideggers anthropozentrische Dezentrierung dezentrieren oder Plessners natur- und geschichtsphilosophische Kritik an Heideggers Zentrismus ernst nehmen?

Da Agamben und Derrida nicht wissen, wovon sich Heidegger in seiner Vorlesung abzugrenzen versucht hat, komme ich exemplarisch auf Plessners Philo-

sophische Anthropologie zurück, um zum Vergleich beider quasitranszendentaler Unternehmungen in der künftigen Diskussion einzuladen. Dafür gibt Heidegger den strittigen Punkt selbst vor, an dem sich auch Derrida und Agamben reiben. Er ebnet Schelers und Plessners Unterscheidung zwischen Umwelt und Welt ein, wenn er nur noch von den oben zitierten weltlosen Steinen, den weltarmen Tieren und den weltbildenden Menschen (Heidegger 1983, 263) spricht. Für Agamben und Derrida ist diese Unterscheidung nur eine Differenz unter vielen, die Heideggers Anthropozentrik zeige und die es im Namen einer transzendierenden Exteriorität/Interiorität (Agamben) oder absoluten Differenz (Derrida) zu überschreiten gelte. Die Auflösung der Unterscheidung in eine Vielzahl von graduellen Übergangsdifferenzen soll dichotomische Aussagen über den vermeintlich einen Wesensgegensatz zwischen Mensch und Tier abwehren. Dies ist moralisch gut gemeint, um den Wesensgegensatz nicht als Legitimationsgrund für die Herrschaft des Menschen über Tiere zu missbrauchen, aber verantwortungsethisch kurzsichtig, weil Menschen in der ökologischen Krise Tieren nicht helfen können, ohne den Wesensunterschied ihrer Lebensformen in ihren nicht-intendierten Handlungsfolgen zu berücksichtigen. Der philosophische Grund für die Einebnung der Differenz zwischen Umwelt und Welt war bei Heidegger auch ein ganz anderer: Der existenziale Bezug auf den Sinn von Sein im Selbstverständnis des Daseins soll ontologisch fundamentaler sein als diese Welt-Umwelt-Differenz, also als die vermeintliche Regionalontologie der philosophischen Anthropologie. Überprüft man Heideggers Karikatur von der Philosophischen Anthropologie, trifft man in letzterer auf eine Kritik an Heideggers Anthropozentrik, von der Heidegger durch seine Karikatur offenbar ablenken wollte, worauf Agamben und Derrida hereingefallen sind.

Plessner hat in der Tat Heideggers *Sein und Zeit* als eine Anthropozentrik kritisiert, aber nicht nur lange vor, sondern auch anders als Agamben und Derrida. In seiner Naturphilosophie, die den Ermöglichungsgrund anthropologischer Vergleiche zwischen personalen und non-personalen Lebensformen vertikal rekonstruiert (siehe im vorliegenden Buch Erster Teil), wirft Plessner Heidegger vor, die philosophische Tradition des Subjektivismus fortzuführen, nun in der Gestalt von Existenz. Heidegger meine, „dass der Untersuchung außermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse“, weil er glaube, dass der „philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich im Blick auf das Erfragte Liegende“ (Plessner 1975, V) sei. Dieser existenzialen Zentrik von Selbstnähe stellt Plessner die Exzentrität der personalen Lebensform gegenüber, die nicht nur vom Nächsten auch zum Fernsten befreie, sondern ermögliche, „sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein“ (ebd.). Der Mensch könne „trotz des

nichtseinsmäßigen Charakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt“ gehören (ebd., V–VI).

Schelers Ekstasis kehrt hier in transformierter Gestalt naturphilosophisch wieder. Die belebte Natur ist bei Plessner kein Herrschaftsobjekt, sondern ein „Subjekt-Objekt“ (Plessner 1975, 32), das von sich aus seine Grenzübergänge vom Organismus zur Umwelt realisiert (ebd. 103f.). Anderes und fremdes Leben kann man sich selber zeigen lassen, wenn man ihm den ihm nötigen Spielraum und die ihm nötige Spielzeit einräumt. Plessner deckt hier kategorial reale Möglichkeiten des Lebenkönnens von Körpern auf, die sich von den empirischen Begriffen der Biologie unterscheiden. Er vollzieht eine Wende der transzendentalen Frage nach der Ermöglichungsstruktur der Erfahrung vom abgespaltenen Subjekt der Erkenntnis weg in den Gegenstand der forschungspraktischen Erfahrung selbst hinein, insofern dieser Gegenstand von selbst lebt, wofür man ihm seine Verhaltensfreiheit zu gewähren hat. Darin besteht ein Muster für die *quasi transzendente* Art und Weise zu philosophieren: Insoweit die Ermöglichungsfrage weiterhin gestellt wird, handelt es sich um eine transzendente Unternehmung. Aber diese Frage wird von der bewusstseinsphilosophischen Annahme, der Gegenstand sei nur als von einem Subjekt konstituiertes Objekt möglich, klar emanzipiert. Dies erlaubt es, dem Subjekt-Zirkel im Selbstbewusstsein zu entgehen. Was in den Forschungspraktiken real und symbolisch getan wird, und zwar von Körpern, die selber leben, indem sie miteinander interagieren, befreit sich im Maße seiner Reproduzierbarkeit von dem, was einzelne Bewusstseinssubjekte bewusst leisten können. Daher lässt sich das transzendente Rückschlussverfahren auf das Sich-Positionieren von Lebewesen unter Lebewesen umlenken, statt es in das Bewusstsein vom Bewusstsein zu verlegen, statt also in reflexionsphilosophische Zirkel zu geraten. Die Ermöglichungsstrukturen von Lebenserfahrung werden in denjenigen Lebensprozessen entdeckt, an denen die Untersuchten und die Untersucher als selber Lebewesen in den verschiedensten Lebensformen (azentrisch, konzentrisch, exzentrisch) teilnehmen (siehe im vorliegenden Buch 1. und 3. Kapitel).

Daher kritisiert Plessner ausdrücklich das Streben nach einer alten Metaphysik im Sinne der strengen Wissenschaft, das von Kant bis Husserl und Heideggers *Sein und Zeit* in Analogie zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* verfahren wolle. Es folge zwei stillschweigenden Präsuppositionen, nämlich der Frage nach dem Sinn von Sein, die der ersten Achsendrehung zum Christentum entsprechen habe, und dem neuzeitlichen Primat der Erkenntnistheorie über die Philosophie, das die kopernikanische Revolution als die zweite Achsendrehung in die Säkularisierung des Christentums zum Ausdruck bringe (zu den Achsenverlagerungen im vorliegenden Band 17. Kapitel). Das Hauptproblem einer der-

art reflexionsphilosophisch konzipierten Metaphysik bestehe dann darin, dass sie keine Grenze mehr angeben könne, da das Bewusstsein schon immer bei den Gegenständen sei und die Reflexion bereits im Bewusstsein ansetze. Die Gegenstände außerhalb des Bewusstseins und die Reflexion innerhalb des Bewusstseins verfestigen sich zu zwei getrennten Seinsbereichen, deren Grenzübergang ineinander in der Luft hänge, statt in einer exzentrischen Positionalität verschränkt werden zu können (siehe Plessner 2002, 32–63). Der Dualismus *entgrenzt* den Herrschaftsanspruch durch eine Serie kopernikanischer Revolutionen hindurch auf alles Machbare, statt umgekehrt den Herrschaftsanspruch über die Natur und sich selbst für die Lebensmitte personaler Lebensformen inmitten der Natur zu *begrenzen*.

Plessner kritisiert Heideggers Vorgehen aber nicht nur naturphilosophisch, sondern auch geschichtsphilosophisch im Hinblick auf den horizontalen Vergleich verschiedener Welt- und Selbstverständnisse in den personalen Lebensformen der Zivilisations- und Weltgeschichte als eine Anthropozentrik. Plessner schreibt in *Macht und menschliche Natur* (1931):

Fraglos muss eine Analyse des Wesens Mensch, die so angesetzt ist wie die Heideggerische, in der einheimischen Region dessen, was ich je selbst bin, anfangen. Und auf ihrem Wege werden ihr die typischen Lebensvollzüge auftauchen, die *unser* Dasein, das Dasein von Europäern, die von klassisch-christlicher Tradition geformt sind, nun einmal beherrschen. Ausgerichtet auf eine Strukturformel, die mit der Auslegung des eigenen auch die mögliche Auslegung fremden Daseins verbindend alles Menschliche der Möglichkeit nach oder dem Wesen nach auf seine Essenz und sein Specificum hin ausdrücken soll, kann dieser Weg, der schließlich in der Formulierung des Sinns von Sein schlechthin enden will, sich sehr wohl als bloßer Weg ausgeben. Die Existentialanalyse mit den Stationen der Sorge, des Seins zum Tode, der Angst hat immer die Möglichkeit, den jeweiligen Gehalt auf die Methode zu relativieren und zu sagen: das ist unser Zugang zum menschlichen Wesen; nur auf jenem Lebensboden, dem die Fraglichkeit dessen, was er eigentlich ist, zugehört, kann Wesensanalyse genuin getrieben werden. (Plessner 1981d, 157)

Freilich verträgt sich diese methodische Relativität nicht mit Heideggers Anspruch auf eine Fundamentalontologie. Daher fragt Plessner weiter, auch angesichts von Heideggers Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ob die „anderen Auslegungsformen der Existenz“ mit den eigenen Auslegungsformen „nicht nur gleich möglich“, „sondern auch gleichberechtigt“ seien (Plessner 1981d, 157).

Für Plessner kann Heideggers Existenzphilosophie andere Auslegungsformen der formalen Struktur von Existenz nicht als gleichberechtigte behandeln:

Die Bedingungen der Möglichkeit, Existenz als Existenz anzusprechen, *haben zugleich* den Sinn, Bedingungen der ‚Möglichkeit‘ zu sein, Existenz als Existenz zu führen. Eine Vor-

zugsstellung der Kultur, in der diese Möglichkeit faktisch (oder nur möglicherweise faktisch) ist, vor anderen Kulturen, welche diese Möglichkeit von sich aus nicht haben, ist damit gegeben. (Plessner 1981d, 158)

Daraus folgten zwei Varianten, sich gegenüber diesen anderen Kulturen zu verhalten: Entweder wolle man sie dann zur Umkehr zu sich führen wie die Christen die Heiden, oder man spreche ihnen das Menschsein ab, denn sie leiden am Maßstab der Existenzialität gemessen an einem „eminenter ‚Mangel‘ an Individualität, Personalität und Freiheit zu Möglichkeiten“, an der „Verfallenheit an das Man“ (ebd., 159).

Gegen Heideggers Existenzialität als anthropologischen Maßstab für geschichtliche Vergleiche erhebt Plessner zwei Einwände. Würde man erstens Heideggers Orientierung auf das je eigene Verständnis konsequent befolgen, dann müsste man auch das *je Eigene der anderen* Auslegungen respektieren, mithin es dem anderen Menschen überlassen und gewaltlos von ihm erfahren,

[...] was er ist und als was er sich auslegt, ob er die Essenz seiner Existenz in seine Existenz oder: einen anderen Menschen, in Tier oder Pflanze, in Stern oder Erde, in einen Gott oder in die Elemente setzt. Die vom Abendland gewonnene Weite des Blicks erfordert die Relativierung der eigenen Position gegen die anderen Positionen. Ihr Mittel und ihre Entdeckung ist der Begriff Mensch, sind im Grunde alle formalen oder formalisierbaren Kategorien wie Leben, Kultur, Welt. (Plessner 1981d, 159)

Dieser Forderung trägt Plessner dadurch Rechnung, dass er seine eigene philosophische Unternehmung am Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen, d. h. an der Offenheit geisteswissenschaftlicher Fragen, als Erkenntnisprinzip und Erkenntnispraxis ausrichtet (siehe im vorliegenden Band 16. Kapitel).

Plessners zweiter Einwand gegen Heideggers Maßstab der Existenzialität betrifft den *formal* apriorischen Charakter der Methode. Heidegger verteidigt seine eigene Daseins- und Existenzialanalyse immer wieder, indem er ihren gegenüber materialen Inhalten *neutralen* Charakter von *Strukturen* hervorhebt, so auch in *Kant und das Problem der Metaphysik*, eine Selbstauskunft, die Plessner ernst nimmt: „Denn die formal-dynamische Struktur der Existenz gestattet ihre Abwandlung in die verschiedensten faktisch gewordenen Existenztypen oder Typen des ‚In der Welt Seins‘“ (Plessner 1981d, 156). Demgegenüber hält Plessner nicht nur an Schellers auch *material*-apriorischer Verfahrensweise fest, sondern fordert darüber noch hinausgehend eine neue „Verbindung apriorischer und empirischer Betrachtung nach dem Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen“ (ebd., 160). Für die geschichtliche Erfahrung sei gerade der Wechsel zwischen dem Ermöglichten und dem Verwirklichten durch Vergewärtigung des Künftigen charakteristisch. Wenn man nicht nur formale

Funktionsstrukturen, sondern auch deren materiale Inhalte berücksichtigt und zudem in der spezifisch geschichtlichen Erfahrung den Wechsel zwischen ihrer Ermöglichung und dem in ihr Verwirklichten veranschlagt, dann führt dies zu einer Diagnose der weltgeschichtlichen Lage. Für Plessner löst sich der Westen vom Westen in der Globalisierung des Hochkapitalismus ab, wodurch alle soziokulturellen Welt- und Selbstverständnisse fraglich werden. Das Spektrum der Antworten auf diese säkulare Fraglichkeit des Menschen reicht von Diktaturen bis zu demokratisch-gewaltenteiligen Verfahren, was geistig-kulturell von der Modernisierung verschiedener Achsenkulturen zu auch nicht-westlichen Modernen abhängt. In dieser Offenheit einer zivilisationsgeschichtlichen Zukunft zwischen der veränderten westlichen Moderne und den nicht-westlichen Modernen liegen sowohl Gefahren als auch Chancen, zwischen denen man differenzieren kann. Personale Lebensformen können als solche nicht ohne einen utopischen Standort existieren, der zumindest eine ihrer Welt immanente Transzendenz darstellt (siehe im vorliegenden Band 17. Kapitel).

Weder Agamben noch Derrida haben naturphilosophisch und geschichtsphilosophisch vergleichbare Kritiken an Heideggers Anthropozentrik zustande gebracht. In Plessners exzentrischer Positionalität und seinem *homo absconditus* leben Figuren der Ekstasis fort, aber auf eine transformierte und verhalten indirekte Weise. Schelers Ekstasis war wohl am Ende für Heidegger doch nur ein verführerisches Maskenspiel, wenn man seine eigene, sorgfältig geplante Demaskierung in den *Schwarzen Heften* bedenkt. Hannah Arendt hatte sich über Heideggers Philosophie nicht täuschen lassen, als sie 1946 über seine Existenzauffassung schrieb: „Der wesentliche Charakter dieses Selbst ist seine absolute Selbstischkeit, seine radikale Abtrennung von allen, die seinesgleichen sind“ (Arendt 1990, 37). Heidegger habe später versucht, „seinen isolierten Selbst in mythologisierenden Unbegriffen wie Volk und Erde wieder eine gemeinsame Grundlage nachträglich unterzuschieben“ (ebd., 38). Dies diene dazu, „die nur sich wollenden Selbste in einem Überselbst zu organisieren, um die in der Entschlossenheit ergriffene grundsätzliche Schuld irgendwie in die Praxis überzuleiten“ (ebd.). Es sei evident, „dass derartige Konzeptionen nur aus Philosophie heraus- und in irgend einen naturalistischen Aberglauben hineinführen können“ (ebd.).

24 Wie wird die geistige Lebensform von Menschen in der Natur wirklich möglich? – Parallelen zwischen John Dewey und Helmuth Plessner

24.1 Die angesichts der Möglichkeit von Evolution neue naturphilosophische Frage: Wie wird die geistige Lebensform von Menschen in der Natur wirklich möglich?

In den letzten Jahrzehnten ist oft der Anspruch erhoben worden, dass die Biowissenschaften durch ihre neuen methodischen Zugänge die Thematisierung des Lebens und des Geistes übernehmen können. Die Sozial- und Kulturwissenschaften und die Philosophie scheinen in der Thematisierung des Lebens und des Geistes in eine Defensive geraten zu sein, sieht man von Ausnahmen wie Ottmar Ette ab. Die biologisch verstandenen *Life Sciences* sollen als die Leitwissenschaften die Führung übernehmen. Diese heutige Lage ähnelt der Herausforderung, die der Philosophie im Laufe der Durchsetzung des Darwinismus und der Entwicklung der Theorie der natürlichen Evolution in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden war. Leben schien grundsätzlich durch Vorgänge der Anpassung und Selektion erklärt werden zu können, und wenn es in diesem Leben überhaupt noch Geist gab, dann hatte er eine Funktion des Überlebens zu erfüllen, wenn er nicht aussterben wollte. Über die behavioristischen Modelle für das Verhalten zwischen Organismus und Umwelt hinausgehend zeichnete sich schon damals ab, dass das Leben als ein funktionaler Zusammenhang von Systemen konzipiert werden kann, den man von unten nach oben und von oben nach unten zu durchlaufen hat. In solchen funktionalen Modellen der Emergenz von *bottom-up* und *top-down* wird noch heute gedacht, nur dass die operationalen Methoden des Zugriffs immer reduktiver werden, berücksichtigt man in der Gegenwart auch die synthetische Biologie.

Eine Gemeinsamkeit von John Dewey und Helmuth Plessner, die sich nicht gegenseitig beeinflusst haben, sondern unabhängig voneinander philosophierten, besteht darin, dass sie die biowissenschaftlichen Fortschritte begrüßt haben. Sie würdigten sowohl den Erkenntniswert als auch die operationalen Potentiale der Biowissenschaften, die sich technisch, ökonomisch, sozial, kulturell und politisch verwenden ließen, vor allem in der Medizin. Gerade angesichts dieser bereits eingetretenen oder absehbaren Auswirkungen des biologisch-evolutionären Paradigmas vom Leben sahen sie ihre philosophische Aufgabe

darin, es in seinen legitimen Grenzen anzuerkennen. Die Philosophie beschäftigt sich mit dem Selbst- und Weltverständnis im Ganzen im Hinblick auf die Lebensführung von Personen (Dewey 1917; Plessner 1985e). Sie berät mündige Bürger in ihrer Lebensführung, insofern letztere diesen im Guten wie im Schlechten problematisch wird und daher in Fragen nach einem weiteren Selbst- und Weltverständnis im Ganzen führt. Dewey und Plessner bejahten die Moderne im Sinne einer konflikträchtigen Gesellschaft, in der viele Geltungsansprüche aufeinander treffen, wofür man institutionelle Vorkehrungen braucht. Beide orientierten sich an einer öffentlich anspruchsvollen Demokratie, die den freien Austausch zwischen verschiedenen Laien- und Expertenkulturen einschließt (Dewey 1988d; Plessner 1981b u. 1985b). Sie habe die Grundrechte der Menschen als Personen angesichts der Pluralisierung kultureller Autoritäten und der Individualisierung der Lebensführung zu sichern. Dieser Maßstab führte unweigerlich zur Kritik an jeder oligarchischen Durchsetzung irgendeines Paradigmas, auch der natürlichen Evolution, auf geistig-kulturellem, wissenschaftlich-technischem, ökonomischem oder politischem Gebiet (Krüger 2001, 2004c u. 2009b).

Was bedeutete nun aber diese moderne Lebenshaltung im Umgang mit dem biologisch-evolutionären Paradigma des Lebens in ihrer philosophischen Artikulation und Durchführung? – Sie bedeutet eine neue Aufgabe der Philosophie, das Ganze des Selbst- und Weltverständnisses im Hinblick auf die Lebensführung zu denken. Nehmen wir einmal an, die Annahme der natürlichen Evolution hätte grundsätzlich Recht, dann würde dies bedeuten, dass der Mensch als eine geistige Lebensform in der lebendigen Natur entstanden ist und sich als eine solche Lebensform in dieser Natur halten können muss. Aber wie war dies und wie ist dies immer wieder von neuem wirklich möglich?

Um dieser Frage philosophisch, nicht naturwissenschaftlich nachgehen zu können, war zunächst ein Zugang zum Thema des Lebens erforderlich. Das Leben war aber in dem dualistischen Mainstream der modernen Philosophie seit Descartes und Kant exklusiven Fehlalternativen zum Opfer gefallen. Etwas sollte *entweder* physisch *oder* psychisch, *entweder* materiell *oder* geistig sein, d. h. es konnte nicht leben. William James hatte dagegen und schon vor Dewey die Philosophie des „Und“ in einer neuen Thematisierung von Erfahrung entwickelt (James 1977). Max Scheler hatte vor Plessner die philosophische Untersuchung von lebendigen Phänomenen, die sich selbst zeigen können, gegen die vollständigen Disjunktionen des Dualismus neutralisiert (Scheler 2003 u. 2008). Damit war grundsätzlich ein Zugang zum Leben eröffnet worden, den Dewey und Plessner auf ihre Weise modifizieren. Als *lebendig* kandidiert zunächst, was *sowohl* physisch als *auch* psychisch, *sowohl* materiell als *auch* geistig ist.

Damit ging es aber nicht mehr allein um einen Zugang zum Thema des Lebens, sondern auch um einen neuen Zugang zu dem Thema des Geistes. *Geist* konnte nicht mehr nur als außerhalb und unabhängig vom irdischen Leben angenommen werden, wie er einem in der Introspektion des je eigenen Bewusstseins oder in der Ausübung einer Religion mit anderen gewiss zu sein scheint. Natürlich blieb die Freiheit von Religion und Weltanschauung jedem Menschen privat und in Gemeinschaft überlassen, aber das philosophische Untersuchungsverfahren, das sich an alle richtet, hat öffentlich mehr zu leisten. *Geist* musste öffentlich, inmitten der Pluralisierung und Individualisierung von Leben, erfahrbar und konzipierbar werden können. Dafür musste das öffentliche Verhalten unter Personen von behavioristischen Reduktionen befreit werden (Plessner 1983f; Dewey 1988a, 218–228, 234f.). Vor allem aber galt es konstruktiv, dieses öffentliche Verhalten für seine Thematisierung durch eine Semiotik dreistelliger Zeichenrelationen (Dewey 1988c) oder eine „Ästhesiologie des Geistes“ in dreistelligen Symbolfunktionen (Plessner 1980b) für das Verstehen von Personen zu öffnen. Sprache ist zwar das gebräuchlichste Medium dreistelliger Relationen von Syntax, Semantik und Pragmatik, aber nicht die einzige „Symbolform“ des Geistes, wenn man auch Mythen, Religionen, Techniken, bildende und darstellende Künste, Literaturen, Musiken, Tänze u.v.m. (Plessner 1980a) berücksichtigt.

Sowohl Dewey als auch Plessner kritisierten scharf Missverständnisse der Herausforderung durch das biologische Evolutionsparadigma. Die beiden am weitesten verbreiteten Reaktionen auf die Herausforderung bestanden darin, dass man dachte, nun entweder alles dem Inhalte nach biologisieren zu müssen oder die Evolutionstheorie als Form der Erklärung auf andere Bereiche wie die soziokulturelle Entwicklung übertragen zu müssen (Dewey 1909). In beiden Fällen eines inhaltlichen, auch objekt-theoretisch genannten, oder formalen, auch als meta-theoretisch bezeichneten, Biologismus wurde das freie Philosophieren in einer freien Demokratie zugunsten einer selbst ernannten Herrscherelite mit Wahrheitsmonopol abgeschafft. Der Biologismus kann nicht mehr verstehen, wieso es erst jetzt und nicht schon früher zu ihm selbst gekommen ist und warum er nicht das Ende der Forschung und Geschichte darstellen muss. Er steckt in dem schlechten Zirkel, dass seine begrifflichen Annahmen, nach denen eine Veränderung als Evolution erklärt werden soll, schon in der lebendigen Natur als vorhandene Kausalmechanismen vorausgesetzt werden. Durch die Konfusion der eigenen, erst zu erbringenden Erklärungsleistung mit den Seinsweisen der Natur entzieht sich der Biologismus jeder wissenschaftlichen Überprüfung durch Nachweispflichten (Plessner 1975, 7). Er wird zu einer

Ideologie, an deren absolute Wahrheit man nur glauben, die man nicht öffentlich überprüfen kann.

24.2 Die hypothetische Antwort durch die Umstellung der Frage: Die geistige Lebensform von Menschen antwortet auf einen erfahrbaren Bruch im Verhalten der Natur

Im Gegensatz zu inhaltlichen und formalen Biologismen bestehen Dewey und Plessner auf der antireduktionistischen und antidualistischen Formulierung der folgenden philosophischen Aufgabe: Wie ist *Geist*, und zwar als ein durch Symbolformen *qualitativ irreduzibles* Phänomen, in der lebendigen Natur, also nicht außerhalb und unabhängig von ihr, sondern in dem – durch die Einheit der Dualismen – *qualitativ irreduziblen* Verhalten des Lebendigen, wirklich möglich, also nicht nur auf eine spekulative, die Erfahrung allein überschreitende Weise zu denken? – Wenn die Aufgabe so gestellt wird, muss alles gegenüber dem dualistischen Mainstream der modernen Philosophie neu gedacht werden. Dann kann Natur nicht mehr dasjenige sein, als was sie im Dualismus ausschließlich galt, eben als Materie oder Physisches. Sie musste neu, nämlich als offen für die qualitative Irreduzibilität sowohl des Lebens als auch des Geistes konzipiert werden. Anders wäre in der Natur Evolution nicht wirklich möglich. Diese Natur als Rahmen für Thematisierungen kann nicht aus nichts anderem als einem einzigen mechanischen Determinismus bestehen, was der qualitativen Verunmöglichung von Leben und Geist gleichkäme und zudem die Unveränderlichkeit der anorganischen Natur zum Dogma erheben würde. Die mechanizistische Fehlidentifikation der Natur war eine historische Überverallgemeinerung der menschlichen Teleologie, selber etwas nach dem Zweck-Mittel-Schema mechanisch bewirken zu können. *Gott* oder der *erste Beweger* diente der Entgrenzung dieser Teleologie von ihrer Endlichkeit, Bedingtheit und Bestimmtheit, wodurch sie auf das Ganze übertragbar schien und Natur in die Rolle der Materie geraten war. William James hatte gegen dieses „Block-Universum“ der Herrschaft die gleiche Berechtigung für seine Gegen-Hypothese von einem offenen „Pluriversum“ entwickelt, in dem es Spielraum für Neues und nicht allein die ewige Wiederkehr des Gleichen gibt (James 1977).

Wenn Natur als Rahmen für das thematisierbare Ganze verstanden wird und wenn die Aufgabe darin besteht, in dieser Natur so etwas wie eine Evolution von Leben und Geist als wirkliche Möglichkeit zu begreifen, dann gerät diese Natur in die Rolle einer Fraglichkeit, nicht einer letzten Antwort. Die Natur ist

nicht nur in dem Sinne fraglich, dass wir *noch* nicht wissen, wie wir aus ihr hervorgehen konnten und uns in ihr halten können, als ob wir dies in einigen Jahrzehnten *endgültig* wissen und *endgültig* bewerkstelligen könnten. Könnten wir dies, würden wir uns erneut mit Gott verwechseln und vermeintlich dem Menschen sein endgültiges Ende bereiten. Demgegenüber stellen Plessner und Dewey diese Fraglichkeit der Natur grundsätzlich um. Diese Natur stellt Menschen auf Dauer in ihrem Verhalten in Frage, weshalb diese darauf zu antworten versuchen, indem sie besser oder schlechter ein Leben geistig führen. Die Natur, die die geistige Lebensform in Frage stellt und antworten lässt, kann nichts Homogenes sein. Sie muss, als Ermöglichung personalen Lebens verstanden, in eine Art und Weise von „Bruch“ (Plessner 1975, 292) mit der lebendigen Natur oder von „Differenz“ zu ihr (Dewey 1988b, chapt.2) führen. Dieser Hiatus oder diese strukturelle Differenz bedürfen dann tätiger und kontemplativer Formen, darauf zu antworten. Vor der Frage des Menschen als dem Fragenden gegenüber der Natur als der Antwortenden liegt logisch betrachtet diejenige Natur, die den Menschen in seinem Verhalten in Frage stellt, worauf er in seiner Lebensführung geistig antwortet.

Diese Umstellung und darin Vorverlegung der Frage wäre rein spekulativ, wenn sie nicht über die Erfahrungen vermittelt werden würde, was aber sowohl bei Dewey als auch bei Plessner der Fall ist. Die Relationen zwischen Fragen und Antworten werden erfahrungsabhängig verstanden, d. h. selber im geschichtlichen Lebensprozess und seiner geistigen Spezifik situiert. Damit ist es ausgeschlossen, allein im Namen eines reinen Geistes, der außerhalb und unabhängig von allem Leben auf Dauer bestehen könnte, sprechen, handeln, erkennen zu können. Ist Menschen diese göttliche Position aber verwehrt, müssen sie sich an ihre Erfahrungen und deren lebendige und geistige Qualitäten im Medium einer offenen Geschichte halten. Was Dewey das Qualitative der Erfahrungen nannte, bezeichnete Plessner als den Anschauungscharakter der Erfahrungen. Plessner kam zwar aus der phänomenologischen Tradition, verstand sie aber nicht dualistisch, sondern verwendete die Phänomenologie nur als eine Methode dafür, das Qualitative von Erfahrungen zu beschreiben (Plessner 1975, 30, 126), was mit Deweys Auffassung kompatibel ist (zum phänomenologischen Erbe von W. James in Dewey siehe Bernstein 2010, 137).

Dewey und Plessner sahen die Stärke der Naturwissenschaften darin, Erfahrungen auf eine operationale Weise unter bestimmten Bedingungen reproduzierbar machen zu können. Erfahrungen wurden von ihren Qualitäten, die sie in Kontexten der Lebensführung besaßen, befreit und in Kontinua überführt, die man methodisch darstellen und messen kann (Plessner 1975, 26, 118–120). Dadurch konnten Bedingungsgefüge intelligent transformiert werden (Campbell

1995). Diese emanzipatorische Leistung der Naturwissenschaft und Technik setzte aber nach wie vor die Erfahrung von Qualitäten in der Lebensführung der Personen voraus, ohne die sich niemand orientieren könnte. Qualitäten werden öffentlich in Situationen erfahren, in denen man sich verhält, nicht erst in Empfindungen, die man privat im je eigenen inneren Bewusstsein empfindet, sei es im Guten wie bei einem mitreißenden Konzert, sei es im Schlechten wie in einer Massenkarambolage. Sowohl die Forscher selbst brauchen weiterhin qualitative Erfahrungen als Forscher, etwa die Liebe zu ihrem Gegenstand, umso mehr in ihrer Lebensführung als Personen wie alle anderen Personen auch, im Schwimmen, beim Essen, während eines Vortrags, in Freundschaft, Krankheit, im Glück und beim Sterben ihrer Nächsten. Auch die Anwendungen der Forschungsergebnisse müssen in qualitativen Erfahrungskontexten für andere Personen rekontextualisiert werden können, sollen sie für die Betroffenen lebensfördernde statt lebenszerstörende Auswirkungen haben. Die Genexpressionen und Hormonproportionen, die geschlechtliche Liebe als physisches Korrelat zweifellos begleiten, nehmen den betroffenen Personen nicht die qualitative Erfahrung ihrer Liebe ab. Die philosophische Aufgabe in der Kooperation mit den Biowissenschaften bestand für Plessner und Dewey darin, die lebendige und geistige Qualität von Erfahrungen so zu erfassen und kategorial zu ordnen, dass sich ihr Zusammenhang mit dem Selbst- und Weltverständnis im Hinblick auf die Lebensführung ausarbeiten ließ.

24.3 Die menschliche Existenz erfahre Natur als unauflösliche Differenz und Unbekannte im Ganzen (Dewey)

Sidney Hook schrieb in seiner Einleitung in Deweys *Experience and Nature*, dass dieses Buch die vielversprechendste und schwierigste Zusammenfassung dieser Philosophie darstelle, an der sich die Einwände feindlicher Kritiken und die verschiedensten Interpretationen sympathisierender Kritiken entzündet haben (Dewey 1988b, vii). Gerade deshalb beziehe ich mich im Folgenden auf dieses Buch. In der unvollendeten Einleitung zur Neuauflage (1949–51) ersetzt Dewey den alten durch den neuen Titel „Culture and Nature“ (ebd., 361), weil der Begriff der „Erfahrung“ aus „historischen“ Gründen mit etwas Psychischem (im Gegensatz zum Physischen) und etwas privat Mentalem (im Gegensatz zum Materiellen) verstanden werde. Demgegenüber habe er unter „Erfahrung“ aus „theoretischen Gründen“ den inklusiven und qualitativen Zusammenhang zwischen dem „Was“ und dem „Wie“ im öffentlich zugänglichen Verhalten

(conduct) begriffen (Dewey 1988b, 362). Diesen einheitlichen Zusammenhang der verschiedensten Aspekte könne man inzwischen besser durch den „anthropologischen“ Begriff der „Kultur“ artikulieren, wenn man darunter mit Bronislaw Malinowski den ganzheitlichen Zusammenhang zwischen materieller und ideeller Kultur verstehe (ebd. 363), ihn also nicht – wie schon den Erfahrungsbegriff – erneut in dualistische Fehlalternativen auflöse. Diese Ersetzung des Erfahrungs- durch den Kulturbegriff hatte Dewey bereits in der Ausgabe von 1929 erwogen, als er zustimmend Alexander Goldenweiser wie folgt zitierte:

‘Cultural reality is never wholly deterministic nor yet wholly accidental, never wholly psychological nor yet wholly objective, never wholly of yesterday nor yet wholly of today, but combines all of these in its existential reality [...]. A reconstructive synthesis reestablishes the synthetic unity necessarily lost in the process of analytic dismemberment.’ (Dewey 1988b, 42)

Dewey ging es 1929 und 1949–51 um die Artikulation eines einheitlichen und öffentlich zugänglichen Zusammenhanges, der in sich qualitativ differenziert werden kann, ohne in die allein ausschließlichen Alternativen aufgelöst werden zu können. Auch der Kulturbegriff sollte also gerade nicht den Menschen einsperren und von der Natur abtrennen, als würde der Mensch vollständig durch Kultur determiniert. Kulturmuster ermöglichen Erfahrung, indem man eine Abweichung oder Bestätigung dieser Muster erfährt, aber so, dass diese Abweichung oder Bestätigung für einen selbst qualitativ unersetzbar wird. An dieser theoretischen Funktion eines qualitativ differenzierbaren Ganzen in Deweys Kategorie hat sich nichts geändert, wohl aber an seiner Berücksichtigung des historisch dominanten Gebrauchs von bestimmten Begriffen durch Andere. Man könnte heute sagen, dass auch der Kulturbegriff wieder dualistisch aufgelöst worden ist, was in der empirisch-analytischen Arbeit unvermeidlich zu sein scheint. Aber dies würde nichts an der philosophischen Aufgabe ändern, gegen die Vollständigkeit der Auflösung erneut den synthetisierenden Zusammenhang der Teile in einem qualitativen Sinne zu rekonstruieren. Diese Aufgabe, die Dewey der Philosophie gestellt hat, hat Richard Rorty nicht geteilt. Er dachte, dass der Weg zur sprachlichen Selbsterschaffung frei sei, wenn endlich die Metaphysik der Erfahrung, die uns Sprachbenutzer noch in den Zusammenhang der Natur stellt, über Bord geworfen wird. Die Natur könne man getrost den Naturwissenschaften überlassen (Rorty 1989 u. 1998). Dagegen haben Hilary Putnam (1995), Richard Shusterman (2008) und Richard Bernstein (2010) überzeugend gezeigt, dass diese dualistische Auflösung in sprachliche Selbsterschaffung und Naturkausalität nichts mit Deweys theoretischer Funktion zu tun

hat, in dem einheitlichen Kontinuum der Natur qualitative Differenzen zu erfassen, weshalb sie seinen Erfahrungsbegriff reaktualisiert haben.

Nach dem einleitenden Kapitel über die experimentelle Methode, an der Dewey auch die Philosophie orientiert, führt er in sein Verständnis von der Natur als des Rahmens der menschlichen Existenz ein. Diese Natur wird im zweiten Kapitel in immer neuen Variationen als eine unauflösbare Differenz beschrieben. Alles, was von dieser Natur für Menschen in der Erfahrung als Existenz zugänglich werde, werde dies in der Differenz „as Precarious and as Stable“ (Dewey 1988b, 42), wie das Kapitel schon im Titel heißt. Im Anschluss an die anthropologischen Untersuchungen vormoderner Kulturen schreibt Dewey im Hinblick auf „the origin of philosophy“: „We confine ourselves to one outstanding fact: the evidence that the world of empirical things includes the uncertain, unpredictable, uncontrollable, and hazardous“ (ebd., 43). Dieses Faktum könne man nicht als Aberglauben abtun, den es seit dem Zeitalter der Vernunft, Wissenschaft und Technik nicht mehr gebe. „These things are as true today as they were in the days of early culture. It is not the facts which have changed, but the methods of insurance, regulation and acknowledgement“ (ebd., 44). Auch in der modernen Welt, man denke nur an die Atmosphäre einer künstlerischen Installation oder den Unterschied zwischen quantenmechanischer und relativitätstheoretischer Physik, verstehe man etwas, das hier und jetzt anwesend ist, im Kontrast und Zusammenhang mit dem, was abwesend ist, wiewohl diese strukturelle Differenz anders als magisch interpretiert werde. Im Anschluss an Herbert Spencers kulturgeschichtliche Vergleiche schreibt Dewey:

The visible is set in the invisible; and in the end what is unseen decides what happens in the seen; the tangible rests precariously upon the untouched and ungrasped. The contrast and the maladjustment of the immediate, the conspicuous and focal phase of things, with those indirect and hidden factors which determine the origin and career of what is present, are indestructible features of any and every experience. (Ebd., 44)

Was Dewey nun den traditionellen Philosophien von der antiken Klassik bis in die Gegenwart vorwirft, besteht darin, „that their diversity is due to acceptance of a common premise. Variant philosophies may be looked at as different ways of supplying recipes for denying to the universe the character of contingency which it possesses so integrally“ (ebd., 46). Die unauflösliche Differenz werde aufgelöst zugunsten einer, nämlich der jeweils angenehmeren ihrer Seiten.

As against this common identification of reality with what is sure, regular and finished, experience in unsophisticated forms gives evidence of a different world and points to a different metaphysics. We live in a world which is in an impressive and irresistible mix-

ture of sufficiencies, tight completenesses, order, recurrences which make possible prediction and control, and singularities, ambiguities, uncertain possibilities, processes going on to consequences as yet indeterminate. They are mixed not mechanically but vitally [...]. Qualities have defects as necessary conditions of their excellencies; the instrumentalities of truth are the causes of error; change gives meaning to permanence and recurrence makes novelty possible. A world that was wholly risky would be a world in which adventure is impossible, and only a living world can include death. Such facts have been celebrated by thinkers like Heraclitus and Lao-tze. (Ebd., 47)

Dewey geht sodann die verschiedenen traditionellen Philosophien von der Antike bis zur Gegenwart durch, um ihre verschiedenen, aber immer einseitigen Auflösungen der Problemlage der menschlichen Existenz herauszuarbeiten, was wir hier nicht überprüfen können. Wichtig für seinen eigenen theoretischen Zugang ist, dass er den grundsätzlich differentiellen Charakter der menschlichen Existenz verteidigt, d. h. ihre Fraglichkeit, die über jeden Versuch, diese Fraglichkeit endgültig in einer positiven Antwort feststellen zu können, geschichtlich erneut hinausführt. Seine Kritik betrifft das falsche Versprechen, die menschliche Existenz, die von Erfahrungen der Natur und in der Natur im weiten Sinne lebt, durch was auch immer (Mythos, Kontemplation, Mechanizismus, Rationalismus) von ihrem problematischen Charakter endgültig befreien zu können. Dewey vertritt gegen diese Versprechen, die alle nicht eingelöst werden konnten, eine klare Gegenposition: Das Ganze der Natur, das von der menschlichen Existenz in ihr erfahren werden kann, bleibt eine Unbekannte. Um dieses Ganze erkennen zu können, müsste man außerhalb desselben stehen, womit es schon nicht mehr das Ganze wäre. Er vertritt einen Holismus, aber einen negativen Holismus. Das Ganze bleibt offen in den genannten, für die menschliche Existenz unauflöselichen Differenzen, weshalb diese Existenz stets vor der erneuten Aufgabe ihrer Verbesserung steht. In der Annahme dieser Herausforderung halte sich die menschliche Existenz auch in Zukunft am Leben und im Geiste. So kann sie in jeder geschichtlich problematischen Situation stets von neuem antworten, Besseres und Schlechteres komparativ unterscheiden lernen, ohne sich ein absolutes Ende zu bereiten, das jede Erfahrungsmöglichkeit übersteigt (ebd., 56–62).

24.4 Drei Plateaus von Interaktionsfeldern im Verständnis der Natur (Dewey)

Dewey sieht seine philosophische Aufgabe nicht darin, eine „causal explanation“ (Dewey 1988b, 209) für die Emergenz des Geistes (207, die im folgenden Text in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf Dewey 1988b) zu

leisten, sondern darin, Kategorien zu entwickeln, die empirische Deskription (208) für das Verstehen der neuen Problemlage ermöglichen, d. h. für „an understanding of the adaptation of nature and life and mind to one another“ (ebd., 211). Dafür unterscheidet er zwischen mindestens drei Ebenen an Interaktionen:

In general, three plateaus of such fields may be discriminated. The first, the scene of narrower and more external interactions, while qualitatively diversified in itself, is physical; its distinctive properties are those of the mathematical-mechanical system discovered by physics and which define matter as a general character. The second level is that of life. Qualitative differences, like those of plant and animal, lower and higher animal forms are here even more conspicuous; but in spite of their variety they have qualities in common which define the psycho-physical. The third plateau is that of association, communication, participation. This is still further internally diversified, consisting of individualities. It is marked throughout its diversities, however, by common properties, which define mind as intellect; possession of and response to meanings. (Ebd. 208)

Die zweite und dritte Ebene enthalten keine zusätzliche Energie im physikalisch-chemischen Sinne (ebd., 195), sondern schließen als notwendige Bedingung die erste Ebene ein. Sie stellen nicht irgendwelche Mischungen aus Bestandteilen (Physikalischem und Psychischem, Lebendigem und Geistigem), sondern neue Funktionen durch Organisation und erlernbares Verhalten dar. Dadurch ändert sich „the way“, wie eine Aktivitätsart (lebendige, geistige) und ihre „consequences“ (ebd., 195) im zeitlichen Gesamtverlauf zusammenhängen. Die dritte Ebene schließt als notwendigen Bestandteil auch die zweite Ebene ein (ebd., 212). Umgekehrt kann die erste Ebene ohne die beiden anderen existieren, oder kann die zweite mit der ersten ohne die dritte Ebene vorkommen.

Ein Organismus besteht aus Teilen, von denen jeder „is itself organized“: „Hence its selective bias in interactions with environing things is exercised so as to maintain *itself*, while also maintaining the whole of which it is a member“ (ebd., 196). Dies erfordert eine „pervasive operative presence of the whole in the part and of the part in the whole“, die auf verschiedenen Niveaus erreicht werden kann. Je nach Ausdifferenzierung von sensorischen und motorischen Organen, von proprio- und extero-zeptorischen Organen (ebd., 199), unter letzteren wieder für Kontakt- und Distanzaktivitäten, gibt es verschiedene Weisen, in denen die „preparatory“ und „anticipatory activities“ in Empfindungen, Gefühlen und Stimmungen integriert werden.

As life is a character of events in a peculiar condition of organization, and ‚feeling‘ is a quality of life-forms marked by complexly mobile and discriminating responses, so ‚mind‘ is an added property assumed by a feeling creature, when it reaches that organized interaction with other living creatures which is language, communication. Then the qualities

of feeling become significant of objective differences in external things and of episodes past and to come. (Ebd., 198)

Dewey versteht Sprache als eine kooperative Interaktionsweise in einer mindestens triadischen Beziehung. Es gibt Sprecher und Hörer, die im Hinblick auf etwas Drittes kooperieren, sei dieses ein Ding, z. B. eine „flower“ (ebd., 140), oder eine weitere Person wie in der „jurisdiction“ (ebd., 154). Die triadische Kooperation im Vordergrund „presupposes an organized group to which these creatures belong, and from whom they have acquired their habits of speech“: Language „is therefore a relationship, not a particularity“ (ebd., 145). Die Teilnahme an dieser Beziehung erfordert, dass sich jeder „puts himself at the standpoint of a situation in which two parties share“: „To understand is to anticipate together, it is to make a cross-reference which, when acted upon, brings about a partaking in a common, inclusive, undertaking“ (ebd., 141). Dewey spricht sich scharf gegen die Trennung instrumentaler und final erfüllender Funktionen aus, weil es sich dabei um künstliche Zeichensprachen für spezielle Zwecke handelt. Die in der Lebensführung unersetzliche Sprache sei Kommunikation:

Communication is uniquely instrumental and uniquely final. It is instrumental as liberating us from the otherwise overwhelming pressure of events and enabling us to live in a world of things that have meaning. It is final as a sharing in the objects and arts precious to a community, a sharing whereby meanings are enhanced, deepened and solidified in the sense of communion. Because of its characteristic agency and finality, communication and its congenial objects are objects ultimately worthy of awe, admiration, and loyal appreciation. (Ebd., 159)

In diesem Verständnis der Umgangssprache als Kommunikation wird schon deutlich, dass „Geist“ bei Dewey die bleibende Präsupposition dafür bildet, triadische Zeichen in analytische Teile zerlegen zu können, die sich gegenseitig ausschließende Bedeutungen haben, ohne dass sich das Ganze schlichtweg auflöst. Geist dürfe insbesondere nicht vom aktuellen Bewusstsein der Individuen her verstanden werden, und dies nicht nur, weil das tierliche Bewusstsein unmittelbar gefühlter Qualitäten nicht mit dem menschlichen Bewusstsein verwechselt werden sollte.

Mind denotes the whole system of meanings as they are embodied in the workings of organic life; consciousness in a being with language denotes awareness or perception of meanings; it is the perception of actual events, whether past, contemporary or future, *in* their meanings, the having of actual ideas. The greater part of mind is only implicit in any conscious act or state; the field of mind – of operative meanings – is enormously wider than that of consciousness. Mind is contextual and persistent; consciousness is focal and

transitive. Mind is, so to speak, structural, substantial; a constant background and foreground; perceptive consciousness is process, a series of heres and nows. Mind is a constant luminosity; consciousness intermittand, a series of flashes of varying intensities. (Ebd., 230)

So verstanden ermöglicht das Bewusstsein hier und jetzt eine „undergoing re-direction of meaning“, die aber das ganze System von Bedeutungen im Leben, also Geist, voraussetzt (ebd., 233, 235).

Geist existiert in kommunikativen Beziehungen, deren instrumentelle und finale Funktionen symbolisch-praktisch ausdifferenziert werden können. So sind für Dewey die Erfahrungswissenschaften und Techniken darauf fokussiert, die Zweck-Mittel-Relationen zu verbessern, und die ästhetischen Künste darauf, die finalen Erfüllungen in einer ganzheitlichen Erfahrung zu vervollkommen. Aber all diese arbeitsteiligen Spezialisierungen haben für Dewey letztlich keinen Selbstzweck. Sie stellen Beiträge für die Lösung problematischer Situationen dar, die in der menschlichen Existenz auftreten und der öffentlichen Organisation bedürfen, wenn die indirekten Handlungsfolgen über das Private hinausgehen (Dewey 1988d). Die drei Ebenen der menschlichen Existenz in der Natur müssen je nach neu erfahrener Differenz zwischen dem Prekären und dem Stablen integriert werden können. Dafür braucht man sowohl eine intelligente Kritik der bisherigen Zweck-Mittel-Relationen, indem man die Folgen und Konsequenzen nicht nur der Mittel, sondern auch der Zwecke in Frage stellt, als auch ästhetisch-künstlerische Experimente, die die finale Erfüllung in ganzheitlicher Erfahrung, d. h. die Wertbildung, verbessern. Dewey sieht die Aufgabe seiner Philosophie in einer allgemeinen Kritik der vorausgesetzten Werte, deren Erfüllung bestimmte Zweck-Mittel-Relationen legitimiert, die dadurch schon nicht mehr in Frage gestellt werden.

In der dualistischen Moderne gilt als ein besonders hoch zu schätzender Wert der, *Subjekt* zu sein. Dies hält Dewey für einen „impass in life“ (ebd., 186), für „a snare and peril“ (ebd., 315), wenn darunter verstanden wird, dass das innere Bewusstsein von Individuen als Zuschauer seiner selbst abgelöst wird von all seinen Existenzbedingungen in der Natur und zum Maßstab für die Natur erhoben wird. Das Modell, Zuschauer seiner selbst zu sein, statt Teilnehmer seiner geistigen Lebensführung in der Natur zu werden, nennt Dewey das Modell vom „kleinen Gott“. Die Übertragung dieses Modells auf die Natur im Ganzen, so dass es zum Maßstab für die Natur selber wird, nennt Dewey die Selbstvergötterung des Menschen zu „Gott“ (im Anschluss an Richter Oliver Wendell Holmes, 312f.). Um diesen Modellen für das Selbst- und Weltverständnis zu folgen, braucht man keineswegs religiös zu sein, echt religiös Gläubige können diese Modelle leicht für Blasphemie halten. Dieses Selbstverständnis durchzieht

auch Weltanschauungen, die sich nicht für religiös halten, weil Wissenschaft, Technik und/oder Künste die Rolle einer phantastischen Allmacht und Allwissenheit übernehmen können.

When man finds that he is not a little god in his active powers and accomplishments, he retains his former conceit by hugging to his bosom the notion that nevertheless in some realm, be it knowledge or esthetic contemplation, he is still outside of and detached from the ongoing sweep of inter-acting and changing events; and being there alone and irresponsible save to himself, is as god. When he perceives clearly and adaequateley that he is within nature, a part of its interactions, he sees that the line to be drawn is not between action and thought, or action and appreciation, but between blind, slavish, meaningless action and action that is free, significant, directed and responsible. (Ebd., 324)

Dewey bekräftigt in seinem Abschlusskapitel über die Wertekritik seinen Ausgangspunkt von der unauflöslchen Differenz in der Erfahrung der Natur als des Rahmens der menschlichen Existenz. Die Harmonie, nach der man unentwegt strebt, weil es gleichursprünglich schon immer Disharmonie gebe, verwandle Philosophie, so Dewey Holmes zitierend, in „the chords of a harmony that breathes from the unknown“ (ebd., 313). Das Ganze der erfahrbaren Natur bleibt das Unbekannte in unauflöslchen Differenzen. Der Versuchung durch Harmoniesucht, mehr versprechen zu dürfen, widersteht Dewey am Rande dieser Klänge.

[While] philosophy has its source not in any special impulse or staked-off section of experience, but in the entire human predicament, this human situation falls wholly within nature. It reflects the traits of nature, it gives indisputable evidence that in nature itself qualities and relations, individualities and uniformities, finalities and efficacies, contingencies and necessities are inextricably bound together. The harsh conflicts and the happy coincidences of this interpenetration make experience what it consciously is; their manifest apparition creates doubt, forces inquiry, exacts choice, and imposes liability for the choice which is made. Were the complete harmony in nature, life would be spontaneous efflorescence. If disharmony were not in both man and nature, if it were only between them, man would be the ruthless overlord of nature, or its querulous oppressed subject. It is precisely the peculiar intermixture of support and frustration of man by nature which constitutes experience. (Ebd., 314)

24.5 Phänomenologie und Hermeneutik der lebendigen Natur in Plessners Naturphilosophie

In dem folgenden Abschnitt werden wir sehen, dass Plessner in seinem naturphilosophischen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928)

eine Dewey ganz ähnliche qualitative Charakterisierung von Leben unternimmt, aber auf seine originäre Weise.¹ Plessner, der selbst auch Biologe war, praktiziert hier eine naturphilosophisch teilnehmende Beobachtung der biologischen Forschung, die er von den Gestaltexperimenten (der Physiker und Chemiker an Kristallen, der Gestaltpsychologen an Tieren und Menschen) bis zu der experimentellen Ermittlung der Schimpansen-Intelligenz (seit Wolfgang Köhler) bestens kennt. Deren empirische Erfahrungen zielen auf experimentell darstellbare und messbare Ergebnisse, die die Einrichtung quantifizierbarer Kontinua erfordern. In diesem experimentellen Kontext kann dann auch gegebenenfalls eine kausalanalytische Erklärung erfolgen. Aber diese Resultate setzen voraus, dass man um die qualitative Irreduzibilität der Phänomene und ihre wesentlichen Unterschiede untereinander in der Anschauung und deren Deutung weiß. Dieses Vorverständnis, das die biologische Forschung ermöglicht und insbesondere erneut in der lebensweltlichen Anwendung der biologischen Ergebnisse relevant wird, teilen die Biowissenschaftler als Personen mit den anderen gebildeten Laien ihrer modernen Soziokultur. Die Naturphilosophie expliziert, so Plessner, dieses lebensweltlich vorausgesetzte und in der Lebensführung nicht ersetzbare Anschauen und Verstehen der Phänomene (Plessner 1975, 34–36, 67) durch ihre „Kategorien“. Kategorien stellen „Formen der Übereinstimmung zwischen heterogenen Sphären, sowohl zwischen Denken und Anschauen wie zwischen Subjekt und Objekt“ (ebd., 116) dar. Sie werden implizit und im Vorverständnis der Biologen in Anspruch genommen, um empirische „Begriffe“ zu bilden (ebd.). Auf solche kausal nicht erklärten, gleichwohl aber qualitativ irreduziblen Phänomene verschiedener Wesensart zielen die drei folgenden Grenzfragen ab, die funktional eine deutliche Verwandtschaft zu den beiden ersten Ebenen bei Dewey erkennen lassen. Auf Deweys dritte Ebene kommen wir in dem 6. Unterkapitel zurück.

¹ Auf Englisch hat Marjorie Grene die erste Einführung in Plessners Naturphilosophie (Grene 1974, chapt. XVIII) geschrieben. Einen aktuellen Einblick in Plessners Philosophische Anthropologie bietet das von Richard Shusterman herausgegebene Sonderheft des *Journal of Speculative Philosophy* (Shusterman 2010), erste Überblicke sind enthalten in Mul 2014 und Honenberger 2016. Jüngst ist auch Plessners Naturphilosophie selber auf Englisch erschienen (Plessner 2019).

24.5.1 Hypothese im phänomenologischen Zugang: Körper sind lebendig, insofern sie ihre eigene Grenze vollziehen

Wie kann der Unterschied zwischen anorganischer und lebender Natur derart begriffen werden, dass – bei aller Gestaltkontinuität zwischen ihnen – anorganische Zusammenhänge in spezifisch lebendige Phänomene funktional integriert werden? Für die Beantwortung dieser Frage entwickelt Plessner die Hypothese, dass Körper in der Anschauung, d. h. in der qualitativen Erfahrung, *leben*, insofern sie ihre *eigene* Grenze vollziehen (Plessner 1975, 99–101). Um einen solchen Grenzvollzug anschauen zu können, muss man die Anschauung methodisch fokussieren. Auf der einen Seite gibt es Bestimmungen des Körpers in Raum und Zeit im Sinne der Physik, d. h. im Sinne der Realität. Auf der anderen Seite geht es um den rein geistigen Gehalt von Begriffen wie dem der „Lebendigkeit“ des Körpers, um einen Gehalt, der als solcher raum- und zeitlos, mithin unreal ist. Genau *zwischen* Raum und Zeit einerseits und Raum- und Zeitlosigkeit andererseits liege, so Plessner, das Spektrum der lebendigen Verbindung beider, das „Raumhafte“ (ebd., 85, 127–130, 183, 258) und das „Zeithafte“ (ebd., 171–180, 279f., 319), mithin das für die Lebensführung Wirkliche. Es besteht aus öffentlich beobachtbarem Verhalten, z. B. Bewegungen oder Ruhelagen, die in der Sequenz der Situationen Sinnrichtungen folgen, z. B. aus dem Körper heraus und in ihn hinein. Es geht also um die Dynamik einer Struktur in der Anschauung, und zwar, weil es sich um die Grenze handelt, um den Wechsel zwischen von innen nach außen und von außen nach innen des Körpers, oder zwischen noch nicht und nicht mehr. Körper können, insofern sie in der Anschauung leben, raumhaft über sich hinausgehen und von dort zurück in sich hinein gehen. Sie können zeithaft sich vorweg (das nächste Larvenstadium) und hinter sich her (das letzte Larvenstadium) sein, eben in den Sinnrichtungen ihres Verhaltens. Sie zeigen ihre Raum- und Zeithaftigkeit, indem sie sich gegenüber sie umgebenden Medien öffnen und schließen, also ihre Grenzfunktion vollziehen. Sie entfalten – über ihre anorganische Beschaffenheit hinausgehend und an diese gebunden – einen Grenzübergang in das ihnen Äußere und von dort in das ihnen Innere zurück (siehe ebd., 101–105).

Allerdings kann die Erfüllung dieser Anschauung von Lebendigkeit nur dem Scheine nach vorliegen, weshalb Plessner die phänomenologische durch eine hermeneutische Analyse erweitert (ebd., 121–126). Die Phänomenbeschreibung muss gedeutet werden. Unter welchen ontischen und ontologischen Bedingungen des lebendigen Daseins, die sich unter dem Gesichtspunkt der Grenzhypothese verstehen lassen, wird diese Anschauung von Lebendigkeit zu einer Wirklichkeit, die nicht nur angezeigt wird (ebd., 171–180)? Diese herme-

neutische Überprüfung des Anschauungsbefundes nennt Plessner die „Deduktion“ der Kategorien des Lebendigen. Man muss in ihr fortwährend von der Anschauung bestimmbarer Phänomene und ihrer ontisch-ontologischen Interpretation gemäß der Grenzhypothese hin und her gehen. Wirklich lebendig wäre der Körper, wenn er sich „positioniert“, indem er nicht nur eine Stelle in der physikalischen Raumzeit ausfüllt, sondern sich von außerhalb und innerhalb dieser Stelle zu ihr verhält. Er würde sie dann als seinen Ort und seine Zeit, als eine Art von Eigenraum und Eigenzeit, „behaupten“ (ebd., 129). Insoweit wäre jeder lebendige Körper „kein bloßes Ding, sondern ein Wesen“, ein „Fürsichsein“ (ebd., 131), dessen Schwierigkeit allerdings darin liegt, es *nicht* als Bewusstsein oder Selbstbewusstsein denken zu können. Plessner lehnt solche Anthropomorphismen ab.

24.5.2 Hermeneutische Rekonstruktion: Die Prozessform des Widerspruchs lebendiger Körper

Wenn man, wie W. James, das *Und* gegen den Dualismus stark macht, oder wie Scheler und Dewey geistesverwandt schreiben, wenn man sich methodisch gegen das Entweder-physisch-oder-psychisch neutralisieren müsse, dann gerät man gleichwohl in einen Widerspruch, weshalb Plessner betont, dass man den Dualismus nicht abschaffen, sondern nur entfundamentalisieren könne. Er taugte nicht als Fundament, d. h. nicht als Träger der Untersuchung und Begründung, wohl aber als eine operable Unterscheidung (Plessner 1975, 38). Der Widerspruch besteht in Folgendem: Einerseits führt man zwar die Konjunktion zwischen den Gliedern des jeweiligen Dualismus ein, andererseits verwendet man aber weiterhin die exklusive Alternative, mindestens um einen Unterschied zu bezeichnen, damit nicht alles in einer mythenähnlichen oder unmittelbar differenzlosen Einheit zusammenläuft. Erlebnisse können solche Einheitsformen aufweisen, wie Henri Bergson und William James gezeigt haben, nur für Plessner kann man nicht darauf die methodische Überprüfung aufbauen. Wenn der entstandene Widerspruch wirklich ist, dann gilt es nach seinen Existenzbedingungen im modernen Sinne zu fragen. Sie müssen erfahrbar, d. h. erfahrungsermöglichend verstanden werden können. Insofern gibt es eine indirekte Überprüfung im Hinblick auf das, was die Naturwissenschaft aus der Wirklichkeit (Qualitäten der Raum- und Zeithaftigkeit) selektiv als Realität (unter Bedingungen reproduzierbare Kontinua) herausschneidet. Modern heißt aber auch, nach der kopernikanischen Wendung, lebendige Körper nicht vom Kosmos, Gott, einem ersten Beweger, einer absoluten Aktualität her zu verste-

hen, die den lebendigen Körpern nur von außen gleichsam eingehaucht wird, damit ihre Potentialität erwache. Gegen solche romantischen Vitalismen beharrt Plessner darauf, weiterhin vom individuellen Lebewesen auszugehen, das als physischer Körper mit öffentlich zugänglichen Verhaltensqualitäten erfahrungssicher ist.

Wenn alte, vor-kantische Ontologien bei der ontisch-ontologischen Interpretation der Lebendigkeit für die allgemeine Öffentlichkeit problematisch sind, muss man in der widersprüchlichen Verfassung lebendiger Körper selber ansetzen. Diese Wende erinnert zwar an Hegels Dialektik, wird aber von Plessner als eine Dialektik ohne Hegels Aufhebung ins Absolute verstanden (Plessner 1975, 88, 113, 150f., 305). Wie kann also ein lebender Körper seine widersprüchlichen Momente zur Entfaltung bringen und gleichwohl zu seiner Einheit finden? Ein lebendiger Körper „kann nur sein, indem er *wird*; der Prozess ist die Weise seines Seins“ (ebd., 132). Im Prozess können sich die widersprechenden Momente des lebendigen Körpers verteilen, und zwar sowohl räumlich und zeitlich als auch raumhaft und zeithaft. Dann gilt ein Antagonismus nicht an ein und derselben Stelle und auch nicht in einer und derselben Sinnrichtung, sondern verteilt auf verschiedene Stellen und in verschiedene Sinnrichtungen für die Dynamik der Struktur. Ein Prozess bedeutet, dass die antagonistischen Teilprozesse im lebenden Körper durch Organisation so unterschieden und zusammengeführt werden, dass der Organismus nach außen und damit im Ganzen sich positionieren kann. Er verteilt und integriert sich im Prozess.

Der dynamisch gerichtete Charakter dieses Prozesses, sein Entwicklungscharakter, wird als der fortwährende „Ausgleich einer Unfertigkeit“ in seiner „Selbstlenkung“ verstanden, die keiner besonderen, im Neovitalismus angenommenen Lebenskraft (ebd., 146) bedarf. Dafür muss aber eine Art und Weise von schon vorbewusster Rückbezüglichkeit des lebendigen Körpers angenommen werden, die ein „systemhaftes Ganzes“ darstellt (ebd., 159). In dem Prozess, der in sich zurückläuft, gibt es dafür die „Funktion der Mitte“, die die wirkliche Möglichkeit des Körpers, d. h. seine Potenz, darstellt (ebd., 161–162): Von solcher „Selbstregulation“ zeugten „Restitutionsphänomene“ und „Adaptationsphänomene“ (ebd., 164). Der lebendige Körper löst sich nicht in seine Teile, die Organe, auf, sondern hat sie zugleich als Mittel in seiner Potentialität und Aktualität im Ganzen. „Erst als Einheit von Zweck und Mittel ist der lebendige Körper Ganzheit oder autonomes System“ (ebd., 171). In der Anschauung begegnen solche Phänomene raumhaft als solche, die sich in einer „Entfaltung“ befinden, und zeithaft als solche, die sich selber vorweg und daher hinterher sind. „In Rückbindung von der Zukunft her steht der lebendige Körper, ihm selber vorweg, d. h. Zweck, seinem dauernden Übergehen vom Noch nicht ins

Nicht mehr *entgegen* und beharrt“ (ebd., 180). Das Differential seiner konkreten Gegenwart besteht in einem Augenblick der Einheit von Zukunft und Vergangenheit: „Seine Gegenwart ist jene Aktualität, die nicht mehr im unversöhnlichen Gegensatz zur Potentialität gedacht werden muss, sondern Potentialität zur Voraussetzung hat: erfüllte Potentialität“ (ebd.).

24.5.3 Vom Organismus-Modell zum Interaktionsmodell in der Hermeneutik des Lebens: Das Zusammenspiel der Organisations- und Positionsformen als Grenzübergang

Unter *Organisationsformen* werden die Gliederungen lebendiger Körper dem Sinne nach von innen her und nach innen hin verstanden. Die *Positionsformen* betreffen die struktur-funktionalen Möglichkeiten dieser Körper, sich nach außen in eine Umwelt hinaus und von außen zurück zu sich positionieren zu können. Wie lässt sich das Zusammenspiel zwischen Organisations- und Positionsformen im Verhalten verstehen? Diese Frage ergibt sich gemäß Plessners Hypothese, lebendige Körper könnten ihre eigene Grenze vollziehen. Dieser Zugang hat den forschungsstrategischen Vorteil, dass er die früheren Organismus-Modelle des Lebens immanent in die anderen Lebensmodelle von der Interaktion des Organismus mit seiner Umwelt überführen kann. „In seinen Organen geht der lebendige Körper aus ihm heraus und zu ihm zurück, sofern *die Organe offen sind und einen Funktionskreis mit dem bilden, dem sie sich öffnen*. Offen sind die Organe gegenüber dem *Positionsfeld*. So entsteht der *Kreis des Lebens*, dessen eine Hälfte vom Organismus, dessen andere vom Positionsfeld gebildet wird“ (ebd. 192). Stofflich-energetisch gesehen kommt nur dem Lebenskreis „Autarkie“ zu, während sich die „Autonomie“ des Organismus durch Heteronomie vermitteln muss: Der Organismus ist Einheit nur „durch Anderes, als er selbst ist“: Auf diese Weise ist er „in ihm vermittelter Körper, Glied eines Ganzen, das über ihm hinausliegt“ (ebd., 195), d. h. in seiner Umwelt.

Der lebendige Körper setzt sich in sich in *Organisation* und außer sich in *Position*, deren Zusammenspiel nicht beliebig sein kann. Seine Organisation muss in sich gegensinnige Teilprozesse des Auf- und Abbaus ermöglichen: Die „Eigenschaft, ungeachtet ihrer Entgegengesetztheit gegen die Fremdzone, *zerfällt in ihr selbst*, um dadurch die Verbindung mit der Fremdzone herzustellen“ (ebd., 196). Der Erweiterung des Lebens über den individuell lebendigen Körper hinaus entspricht auf der anderen Seite des Spektrums eine „kompensatorische Erneuerung“ durch Zellteilung (bei Einzellern) oder Bildung von Keimzellen und deren Befruchtung: „Das Individuum verjüngt sich also in einem *anderen*

Individuum“ (ebd., 213). Man sieht hier, wie Plessner den Ausgangspunkt vom individuell lebenden Körper durch die Grenzhypothese immanent erweitert, also nicht im methodischen Individualismus stehen bleibt. Das ganze Spektrum des Zusammenspiels der Organisations- und Positionalitätsformen wird in den Biowissenschaften evolutionstheoretisch nach den Mechanismen der Anpassung und Selektion erklärt. Das naturphilosophische Vorverständnis kann hier nicht nur empiristische Missverständnisse, sondern auch den politischen Missbrauch evolutionstheoretischer Begriffe kritisieren, so die Übertragung des sozialdarwinistischen Kampfs ums Dasein in die Biologie.

Der Grenzübergang des lebendigen Körpers zu den ihn umgebenden Medien ermöglicht ein Spektrum zwischen seiner Öffnung und Schließung gegenüber der Umwelt. Folgt seine Organisation primär einer offenen Form, so wird er in all seinen Lebensäußerungen „unmittelbar seiner Umgebung eingegliedert“ und zu einem „unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises“ (ebd., 219). Diese *offene Organisationsform* wird phänomenologisch anhand von Pflanzen vorgestellt. „Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum selbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht“ (ebd., 226). Die *geschlossene Organisationsform* begegnet phänomenologisch in der Anschauung von Tieren. Die zentralnervöse Vermittlung des Antagonismus zwischen sensorischen und motorischen Organen im Inneren ermöglicht verschiedene Funktionseinheiten in der äußeren Positionierung (ebd., 244). Erst die zentrische Zuordnung zwischen Reiz und Reaktion vermittelt die Antwort auf die Verhaltensfrage durch eine „Unterbrechung“, d. h. durch einen Hiatus (raumhaft) und eine Pause (zeithaft), im Zentralorgan des Gehirns (ebd., 245, 260). Mit dieser Abhebung des Zentralorgans vom Gesamtkörper, zu dem es in der Organisation doch gehört (ebd., 243), korrespondiert in der Positionierungsweise die spontane, ein „handelndes Subjekt“ ausmachende Kontaktaufnahme in seinem Positionsfeld: Es eröffnet sich ihm eine, zwischen „Merken“ und „Wirken“ (ebd., 232) „bewusst“ werdende, „dingliche Gliederung der Umwelt“ (ebd., 252), zu der auch soziale „Mitverhältnisse“ (306–308) der leiblichen „Koexistenz“ (ebd., 259) gehören. Diese Art und Weise, psychisch durch ein Bewusstsein und physisch durch ein Gehirn vermittelt zu leben, nennt Plessner eine *zentrische Positionalitätsform*, die charakteristisch sei für die „Sphäre“ höher entwickelter Tiere (ebd., 237, 270–272).

24.6 Die exzentrische Positionalität kann wirklich die Lebenssphäre von Menschen oder anderen Personen ermöglichen (Plessner)

Im letzten Kapitel seiner Naturphilosophie fragt Plessner danach, wie es möglich war, dass moderne Experten (Biologen, Naturphilosophen) und interessierte Laien implizit an den bisherigen Unterscheidungen in der Natur mitwirken und sich am Streit über ihre beste Explikation beteiligen konnten. Dafür war und ist ein grundsätzlicher Abstand von der zentrischen Positionalitätsform erforderlich, so sehr unsere Leiber mit den Leibern insbesondere von Menschenaffen spontan mitgehen und sie fehlbar verstehen können.² Diese Distanz gegenüber der zentrischen Positionalitätsform nennt Plessner die *exzentrische Positionalitätsform*. Sie setzt einen „Bruch“ mit der zentrischen Positionalitätsform voraus und antwortet auf diesen „Hiatus“ (Plessner 1975, 292). Angesichts dieses Problems geht Plessners Naturphilosophie über in seine Philosophische Anthropologie. Damit erreichen wir Plessners theoretisches Äquivalent für Deweys dritte Ebene und Deweys These, das Ganze der Natur bleibe der menschlichen Existenz in unauflöselichen Differenzen eine Unbekannte.

Wie lässt sich der Unterschied und Zusammenhang zwischen den „exzentrischen“ und den „konzentrischen“ Potenzialen, sich in einer Welt zu positionieren, verstehen (ebd., 294)? Nach dieser Verschränkung, die spezifisch personales Leben ermögliche, wird in der *exzentrischen Positionalität* (291–192) gefragt. *Konzentrik* heißt, dass das Zentrum der Positionierung (nicht das Zentrum des Organismus) in der funktionalen Mitte zwischen dem Organismus und seiner Umwelt liegt, z. B. da, wo der Bär im Fluß den Lachs gerade schnappt. *Exzentrik* bedeutet, dass die Verhaltensbildung raumhaft von *außerhalb* dieses leiblichen Zentrums und zeithaft aus ihm versetzt (vor und nach dieser Spontaneität) erfolgen kann. Wie ist dies auf wirkliche Weise möglich? – Nun dadurch, dass diese Lebewesen als Personen aus ihren konzentrischen Einheiten mit der Umwelt heraustreten. Insofern sie in Relationen zu anderen Personen eintreten, können sie von diesen Anderen her zu sehen, zu hören, zu fühlen erlernen, auch ihre eigene Konzentrik von außerhalb erlernen. Auf diesem Wege finden sie einen Abstand zu ihrer natürlichen *Umwelt*. Sie können diese Umwelt in eine *Welt* anheben und in diesem Rahmen zwischen „Außenwelt“, „Innenwelt“ und „Mitwelt“ (293–304) unterscheiden.

² Siehe zum Vergleich zwischen Menschenaffen und Menschen Tomasello 2008. Vgl. zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Forschungsprogramme von Tomasello und Plessner Krüger 2016a.

In dem exzentrischen Weltraum nimmt die Einrichtung von leiblich nötiger Umwelt für die Personen einen Aufgabencharakter an. Was habituell an natürlicher Eingespieltheit nötig ist, gilt es erst künstlich durch Kultur und Technik herzustellen. Diesen Weg nennt Plessner den der „natürlichen Künstlichkeit“ (ebd., 309). Es sei für exzentrische, also personale Lebewesen, natürlich, sich auf eine künstliche Weise durch kulturelle und technische Vermittlung zu verhalten. Anders könnten sie sich nicht mehr verhalten, weil sie infolge des Hiatus über keine ausreichend spezielle Anpassung an eine spezielle Umwelt verfügen. Gleichwohl müsse diese Künstlichkeit natürlich im Sinne der Konzentrik des Leibes gelebt werden können, woraus eine ständige Spannung erwachse. Was intentional hier und heute wie selbstverständlich solchen Lebewesen eine Erfüllung bietet, hat einen langen geschichtlichen Umweg hinter sich und vor sich. Diese Erfüllung brauche die Erfindung und Entdeckung von stabilisierbaren Vermittlungen, die sich verselbständigen können. Dieser Weg wird als der der „vermittelten Unmittelbarkeit“ oder der „indirekten Direktheit“ (ebd., 321) bezeichnet. Man vergisst in der Generationen übergreifenden Folge von symbolisch-praktischer Habitusbildung, welche Antworten zu welchen Fragen gehörten und umgekehrt. Umso stärker werden Erinnerung und Tradition ausgebildet, wogegen sich wieder Neuerungen in der Geschichte wenden. So entsteht stets von neuem das Problem, wie die nötigen Vermittlungen und Indirektheiten doch unmittelbar und direkt gelebt werden können. Schließlich bleibe Lebewesen in einer exzentrischen Positionalität bei allen künstlichen und geschichtlichen Erfolgen die Widrigkeit ihres Lebens, von der Krankheit bis zum Tod, nicht erspart, auch wenn sie besser behandelt und aufgeschoben werden können. Was Bejahung eines – gerade für Personen – widrigen und sterblichen Lebens im Letzten ermöglicht, sei ein über sie hinausgehender „utopischer Standort“ (ebd., 341). Aber dieses Nirgendwo und Nirgendwann der Zukunft werde positiv ausgemalt, könne in der Generationenfolge nicht immer dasselbe sein, sei umkämpft, werde in Frage gestellt und wiederbelebt. Der utopische Standort schwanke selber in der Geschichte der Generationen zwischen dem Nichts des Nihilismus und der absoluten Transzendenz monotheistischer Weltreligionen.

Einerseits besteht in der exzentrischen Positionalität also die nötige Möglichkeit, das Verhalten über die Relationen zwischen Personenrollen hinausgehend immer weiter in eine immer ferner werdende Welt zu *ex-zentrieren*, was Geist in Symbolformen ermöglicht. *Andererseits bleibt aber zugleich* der Rückbezug der Personen auf die Konzentrik ihrer Körperleiber die nötige Möglichkeit, sich im Gegensinn zu verhalten. Die personale *Re-zentrierung* auf die leibliche *Konzentrik* zwischen Organismus und Umwelt bleibt nötig, denn Lebewesen

werden keine *reinen* Geister. Geist ist öffentlich mindestens auf eine praktisch geteilte Symbolik dreistelliger Relationen in triadischen Beziehungen zwischen Personen (ebd., 300–304, 340) angewiesen. Plessners Naturphilosophie endet mithin nicht in einem fertigen Verhaltensrepertoire, sondern in einem Bruch (ebd., 292–293), der personales Leben in Frage stellt. Es handelt sich um diejenige Art und Weise von Leben, die sich schon immer vorab zu der Aufgabe wird, Exzentrik und Konzentrik im positionalen Vollzug verschränken zu müssen, ohne dafür eine endgültige Lösung *haben* zu können, obgleich sie *hier und jetzt* eine zu vollziehen hat. Hier entsteht eine neue Antinomik, die Plessner nicht mehr in der Naturphilosophie, sondern in der Sozial- und Kulturphilosophie und schließlich in der Geschichtsphilosophie in anders gearteten Prozessen formiert sieht, weshalb man insgesamt von einer Philosophie der „Negativität des Absoluten“ sprechen kann (Krüger 1999).

Für heute muss es reichen, dass Plessner in der natürlichen Künstlichkeit, der vermittelten Unmittelbarkeit und dem schwankenden utopischen Standort drei unauflösliche Differenzen formuliert, die denen der menschlichen Existenz bei Dewey entsprechen. Entfallen diese Differenzen, weil man nicht mehr die Exzentrierung und die Rezentrierung des Verhaltens auszugleichen vermag, dann erfahren personale Lebewesen ihre Verhaltens*grenzen*. Exzentrierung und Rezentrierung fallen dann auseinander, verselbständigen sich gegeneinander, die Exzentrierung im ungespielten Lachen, die Rezentrierung im ungespielten Weinen (Plessner 1970), bis diese so undifferenzierte Existenz im Ganzen ihrer Unergründlichkeit begegnet. Plessner hat seine Philosophische Anthropologie unter das Prinzip dieser Unergründlichkeit der Menschennatur im Ganzen gestellt, wodurch sich der Einsatz für eine bessere Zukunft dieser geistigen Lebensform lohne, statt ihr im Kampf für totalitäre Ideologien ein apokalyptisches Ende zu bereiten (Plessner 1981d u. 1983d). Plessner überlebte Nazi-Deutschland durch seine Emigration in die Niederlande (1934–1951).

25 Das Öffentliche. Die Konzeptionen von John Dewey und Helmuth Plessner im Vergleich

An der Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem hängen gravierende Beweis- und Folgelasten in den modernen Gesellschaften, weshalb sie heiß umkämpft ist oder nivelliert wird. Man kann diese Unterscheidung überhaupt einebnen und auflösen, oder man kann sie verkehren, indem Privates als Öffentliches ausgegeben bzw. umgekehrt Öffentliches in Privates verwandelt wird, oder man kann diese Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem in einer Trennung verfestigen, sodass zeitlich keine neue Ausbildung dieser Unterscheidung erfolgen kann. Die Auflösungen, Verkehrungen und Verfestigungen der Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem sind die bekannten Themen von Hannah Arendt (Arendt 1981b), Richard Sennett (Sennett 1983) und Jürgen Habermas (Habermas 1981) in der Thematisierung des Politischen aus dem Öffentlichen im Unterschied zum Privaten.

Aber die Idee, dass das Politische nur vom Öffentlichen her auf angemessene Weise thematisiert werden kann, kommt auf völlig verschiedenen, einander nicht beeinflussenden Wegen durch John Dewey und Helmuth Plessner in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts zustande. Beide liegen nicht nur geschichtlich früher als die heutige Diskussion, sondern bleiben für diese auch systematisch anregend (Krüger 2009a). Bevor man Fehlentwicklungen oder, mit Bruno Latour gesprochen, auch Neufassungen der Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem ausführen kann, braucht man logisch die Unterscheidung und den Zusammenhang der beiden unterschiedenen Seiten selbst. Zu Recht verweist Latour auf John Dewey, dessen Konzeption er dann aber zu schnell wieder aufgibt in seinem Vorschlag zu einem *Parlament der Dinge* (Latour 1999, 320, 350). Auch Habermas hatte bereits wie Latour, wenngleich auf andere Weise, eine neue Gewaltenteilung zugunsten des Öffentlichen gefordert, die über die klassische Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive, Juridikative und Öffentlichkeit innerhalb des politischen Handlungsbereichs moderner Gesellschaften deutlich hinausgeht. Sie bezog sich nicht nur auf den Primat der Demokratie über die Kapitalökonomie, sondern den Primat kultureller Pluralität über die Politik (Habermas 1985b).

Auch Dewey und Plessner setzen nicht erst in dem auf Politik spezialisierten Handlungsbereich mit ihrer Unterscheidung ein, sondern viel grundsätzlicher. Wie kann die Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem im Vergleich der Konzeptionen von Dewey und Plessner verstanden und begründet werden? Zur Beantwortung dieser Frage durchlaufe ich zunächst Deweys Öff-

fentlichkeitskonzeption, sodann die von Plessner, um schließlich in einen Vergleich beider zu münden.

25.1 Zu Deweys Öffentlichkeitskonzeption

Auf den ersten Blick scheint bei John Dewey, in seinem Buch *The Public and its problems* (1927), die Öffentlichkeit nur ein Durchgangsstadium auf dem Weg von der *Great Society* zur *Great Community* zu sein (Dewey 1996). Die kapitalistische Industrie- und Konsumgesellschaft, eben *Great Society*, zeitigt direkte und indirekte Folgen. Soweit die Folgen von ihren Verursachern *und* den von diesen Folgen Betroffenen *direkt* wahrgenommen, beurteilt und geregelt werden können, handele es sich um *Privates*, so Dewey. Dies ist also ein sehr weiter Begriff des Privaten, der sich nicht auf Familiäres, Individuelles oder gar Intimes reduzieren lässt. Nach ihm können leicht Hunderte von Menschen privat miteinander interagieren, d. h. sich assoziieren und Transaktionen vollführen. Fallen aber die Verursacher der Folgen und die von den Folgen Betroffenen auseinander, und zwar für die Wahrnehmung, Beurteilung und Regulierung der Folgen, so handele es sich um *indirekte* Folgen. Werden nun solche indirekten Folgen für die von ihnen Betroffenen zu einem Problem, sowohl im guten Sinne, dass man die Folgen mehreren möchte, als auch im schlechten Sinne, dass man diese Folgen mindern möchte, dann brauche man faktischer und legitimer Weise eine Öffentlichkeit dieser, von indirekten und problematischen Folgen Betroffenen. Unter dem Begriff der *Öffentlichkeit* firmiert dann alles, was zunächst einmal diese indirekten und problematischen Folgen wahrnehmbar, beurteilbar und regulierbar für die Betroffenen macht. Dadurch kann sich überhaupt ein Interesse der Betroffenen und darüber vermittelt der Verursacher herausbilden (zusammengefasst aus ebd., 20–22, 26–28, 31).

Zu dieser jeweils bestimmten Öffentlichkeit gehört aber auch die politische Organisation und Repräsentation dieser Interessen im Kampf mit anderen Interessen. Sowohl die Verursacher der indirekten Folgeprobleme für andere können ein Interesse daran haben, dass die Folgeprobleme privatisiert werden, als auch die Vertreter der jeweiligen Öffentlichkeit könnten als Privatpersonen Vorteile von der Privatisierung dieses öffentlichen Interesses haben. Insofern hängt die Herausbildung und Stabilisierung einer bestimmten Öffentlichkeit von vornherein von ihrer anspruchsvollen Demokratisierung nach innen und außen ab. Viele Öffentlichkeiten scheitern daran, dass sie von außen und innen gleichsam unterwandert werden. Für ihre Herausbildung und Stabilisierung ist es wichtig, dass sich die verschiedenen, je nach indirektem Folgeproblem gebildeten Öffentlichkeiten auch überlappen und gegenseitig verstärken, gleich-

sam verdichten können. Solche Tendenzen können zu einer *Great Community* führen, welche die *Great Society* kanalisiert. Strukturell denkt Dewey diesen Prozess als einen offenen, der stets erneut anhand indirekter Folgeprobleme durch Öffentlichkeiten zu dieser Communitybildung hin durchlaufen werden kann (siehe ebd., 42–44, 75f, 95f, 112, 128f, 179–181).

Die *Great Community* ersetzt bei Dewey nicht die *Great Society*, aber reguliert deren indirekte Folgeprobleme. Erstere ist nicht als die geschichtsphilosophische Abschaffung oder auch nur Überwindung letzterer zu verstehen. Beide verhalten sich funktional wie Frage und Antwort zueinander. Die Öffentlichkeiten haben die Aufgabe, aus der Vielzahl möglicher Fragen und Antworten in ihrer Überlappung die politisch relevanten zu verdichten und herauszuheben. Sie führen diejenigen Alltags- und Expertenkulturen zusammen, die für die jeweilige Lösung des indirekten Folgeproblems einschlägig sind. Dadurch ermöglichen Öffentlichkeiten eine experimentelle Zuordnung zwischen Frage und Antwort im politischen Interessenkampf.

Diese grobe Skizze legt den Akzent darauf, dass die Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem in den funktionalen Zusammenhang zwischen *Great Society* und *Great Community* gleichsam eingelagert ist. Dewey glaubt zwar, dass er eine derart „funktionale“ Hypothese auch auf andere Kontexte übertragen kann, aber er will und kann diese modifizierende Übertragung nicht in seinem Buch leisten (ebd., 46f., 61, 71). Er gehört zweifellos zu den Begründern einer *reflexiven* Modernisierung (Ulrich Beck), wenn damit gemeint ist, dass eine klassisch moderne, also in viele autonome Handlungsbereiche zerfallende Gesellschaft Folgen hat, direkte und indirekte, die durch die Unterscheidung privat-öffentlich bewältigt werden müssen. Dieses „Müssen“ bei Dewey ist kein Automatismus oder Determinismus, aber weit mehr als ein bloßes Sollen, da er die Alternative klar vermerkt: Wenn es nicht zu, wie Dewey 1946 in seinem neuen Vorwort wiederholt, Weltwirtschaftskrisen und Weltkriegen kommen soll. Diese scheinbaren Naturkatastrophen stellten hausgemachte Folgen einer problematischen Modernisierung dar (ebd., 112–118, 170–173, 183, 197f.).

Was Dewey also neue öffentliche Lernprozesse nennt, dient der Lösung der indirekten Folgeprobleme der klassisch autonomen Modernisierung. Die vielen Autonomien mögen nicht vormodern abgeschafft werden, sondern anhand der indirekten Modernfolgen durch Interpenetrationen, also durch wechselseitige Durchdringungen der Handlungsbereiche und Handlungsarten, korrigiert werden. Deweys zweite Moderne steht nicht im Zeichen der traditionell modernen Autonomien, sondern innovativer *Interpenetrationen*, die die Folgeprobleme der ersten Modernisierung lösen. Dafür ist die neue Unterscheidung zwischen privat

und öffentlich kardinal. Sie kann sich nicht mehr an die traditionell vorgegebenen Autonomien – vom Individuum über die Wirtschaft und Wissenschaft bis zur Kunst und Politik, etwa dem Nationalstaat – halten, und zwar der Folgen wegen, vor allem wegen der indirekten Folgeprobleme, die, werden sie nicht gelöst, die Wucht von Naturkatastrophen annehmen, wenn sie nicht gelöst werden.

Die ganze Unterscheidung privat-öffentlich kritisiert die Autonomie der Politik im Sinne einer eigenen Handlungssphäre neben anderen derart autonomen Handlungssphären zugunsten der experimentellen Neuausbildung des Politischen aus dem Öffentlichen. Dass Politik und Staat ein eigenes „Wesen“ haben sollen, ist für Dewey ein „Mythos“, und dass dem Nationalstaat „Souveränität“ zukomme, „ist lediglich eine vollständige Leugnung politischer Verantwortung“ (ebd., 24f, 183). Geschichtliche Prozesse verlaufen nicht nach der „Theorie der kausalen Urheberschaft“ oder gar „Autorschaft“ individueller oder kollektiver „Willen“, wonach man Autonomie gedacht habe (ebd., 30f., 58, 139). Die „Schüler von Lenin und Mussolini wetteifern mit den Kapitänen der kapitalistischen Wirtschaft in dem Bestreben, eine Formung von Dispositionen und Ideen vorzunehmen, welche zu einem vorgefassten Ziel führen wird“ (ebd., 167). Aber diese Kontrollmythen abstrahierten von der Geschichtlichkeit der Menschennatur in deren Generationenfolge: „Denn das vermehrte Wissen über die menschliche Natur würde die Beschaffenheit der menschlichen Natur direkt und auf unvorhersehbare Weise verändern und zur Notwendigkeit neuer Regulierungsmethoden führen, und so fort in alle Ewigkeit“ (ebd., 165).

Logisch ergibt sich aus der Transformation bestimmter Autonomien durch bestimmte Interpenetrationen, erfolgt sie nur oft genug von neuem, dass früher oder später Interpenetrationen auf Interpenetrationen rekurrieren, um anhand von indirekten Folgeproblemen zu Lösungen zu gelangen. So ist in der Tat Deweys Logik von Anfang an angelegt, dass nämlich *inquiries* auf *inquiries* folgen, so dass man sich heute immer schon an dem „principle of the continuum of inquiry“ (Dewey 1991, 3) orientieren möge. Die deutsche Übersetzung als „Theorie der Forschung“ (Dewey 2002) ist unglücklich, weil sie Dewey in die Nähe von Karl Raimund Popper bringt, der in seiner *Logik der Forschung* (1935) die Autonomie der Wissenschaft durch ihre Demarkation von nichtwissenschaftlichen Handlungssphären sicherstellen wollte. Demgegenüber kommen wir laut Dewey nicht mehr aus den Untersuchungsprozessen heraus, die bei ihm keineswegs mit der klassisch-modern etablierten Autonomie der Erfahrungswissenschaft verwechselt werden dürfen. *Inquiries* stellen *Interpenetrationen* dar, nämlich der juristisch öffentlichen Prozedur der Urteilsfindung (im Anschluss an den *common sense* mit biologischer und existentieller Matrix) mit

erfahrungswissenschaftlichen und technologisch-operativen Expertisen (siehe Krüger 2000d).

In dieser Art und Weise der Interpenetration, die *inquiry* heißt, steht die intelligente Rekonstruktion als Mittel, eben die Instrumentierung, im Vordergrund. Aber Dewey wehrt sich gerade gegen die Trennung von Mittel und Zweck, von Instrumentierung und Wertbindung. Gesellschaftliche Kommunikation gebe es in dem Maße, in dem Instrumentierung und Finalisierung öffentlich geteilt werden können:

Kommunikation ist auf einzigartige Weise sowohl Mittel wie Ziel. Sie ist Mittel, insofern sie uns von dem andernfalls überwältigenden Druck der Ereignisse befreit und uns in den Stand setzt, in einer Welt von Dingen zu leben, die Sinn haben. Sie ist Ziel als Teilhabe an den Objekten und Künsten, die für eine Gemeinschaft von Wert sind, eine Teilhabe, durch die Bedeutungen im Sinne der Kommunion erweitert, vertieft und gefestigt werden. (Dewey 1995, 201)

Die andere Art und Weise von Interpenetration, welche die Zweckbildung und Wertebindung durch Werterfüllung betrifft, nennt er die im weiten qualitativen Sinne ästhetische, darunter künstlerische und religiöse Erfahrung (Dewey 1980). Auch hier wird öffentlich am Material verfahren, intelligent rekonstruiert, aber so, dass eine gemeinsame ästhetische Erfahrung entsteht, die durch signifikante Symbole herausgehoben wird. Sie dient einer Bindung an Werte, die, wie Hans Joas herausgearbeitet hat, das jeweilige Selbst überschreiten, ja, überhaupt die dem Menschen mögliche Selbstbildung transzendieren können (Joas 1997, 7. Kap.).

Wir haben es also in Deweys Spätwerk mit zwei Interpenetrationsrichtungen zu tun, in die Richtung der Instrumentierungen nach gelebten Werten und in die Richtung der *consummations*, d. h. der im Vollzug erlebten Vollendung ästhetischer Erfahrung, vor allem dann, wenn letztere für die Gemeinschaftsbildung signifikant wird. Durch die Auszeichnung dieser beiden Interpenetrationsrichtungen, die es gelte, in der gesellschaftlichen Kommunikation zu integrieren, ist klar, dass Dewey mit Interpenetration nicht gemeint hat, dass sich die kapitalistische Wirtschaft die anderen autonomen Prozesse der Wissenschaft, Politik und Kunst einverleibt. Diese Art von Kritik, z. B. die neoliberale Kritik an modernen Autonomien im Namen der Interpenetration kann sich *nicht* auf ihn berufen. Der philosophische Maßstab bleibt bei Dewey die gesellschaftliche Kommunikation, soweit sie die Instrumentierungen und Finalisierungen nach letztlich ästhetischen Vollendungen der Selbsttranszendierung integriert. Daher Deweys Kritik an dem klassisch modernen Selbstverständnis, dass Menschen eben nur „kleine Götter“, d. h. allein keine großen, wohl aber doch Götter seien. Deweys Wertekritik am Ende von *Experience and Nature* kulminiert in seiner

Kritik am kleinen Gott: Ob klein oder groß, der Mensch könne nicht die Rolle Gottes übernehmen (Dewey 1995, 405). Die klassisch autonome Modernisierung ist eine Fehlmodernisierung, weil sie ihre stets erneuten Grenzen, eben ihre indirekten Folgeprobleme, nicht aus sich meistern kann. Dies ist heute *ökologisch* offenbar.

So wenig man Dewey einen Neoliberalen nennen kann, so wenig kann man ihn als einen Neokommunitaristen bezeichnen. Was er die *Great Community* nennt, geht ja aus der gesellschaftlichen Kommunikation von verschiedenen bestimmten Öffentlichkeiten hervor, die ihrerseits auf indirekte Folgeprobleme der *Great Society* antworten. Es handelt sich also keinesfalls um eine Herkunfts- oder Traditionsgemeinschaft, sondern um eine zunächst potentielle Gemeinschaft all derjenigen, die positiv und negativ von bestimmten indirekten Folgeproblemen betroffen sind. Der Startpunkt in dem Modell ist die Aufgabe einer neuen Gemeinschaftsbildung unter Leuten, die bislang weder wussten noch bewusst erfahren haben, dass sie zu Betroffenen dieser Art von Folgen gehören. Die Gemeinschaftsbildung rekrutiert sich funktional aus Alltags- und Expertenkulturen, und die Funktion der Öffentlichkeiten reicht bis in das Experimentalverständnis der Politik hinein. Eine Ausnahme bilden nur die lokalen Gemeinschaften, die traditional sein können, es nicht müssen, und die letztlich als anthropologisch nötige Gemeinschaftsformen der Nachbarschaft verstanden werden. Ohne dass Menschen als Lebewesen sich räumlich und zeitlich begegnen können, für einander zu Beobachtern und Teilnehmern leibhaftig werden können, gäbe es keine Generationenfolge. Kein Zweifel, am Ende steckt hinter allen Kategorien, die Dewey in seiner Öffentlichkeitskonzeption verwendet, eine philosophische Anthropologie (Krüger 2001). Sie fundiert die reflexive Moderne durch Interpenetrationen, was hier nicht mehr Thema ist: „Das Gesicht ist ein Zuschauer, das Gehör ist ein Teilnehmer“ (Dewey 1996, 181; zur Aktualität von Deweys Öffentlichkeitskonzeption insgesamt Antic 2018).

25.2 Zu Plessners Öffentlichkeitskonzeption

Plessner entwirft 1924 seine Öffentlichkeitskonzeption in dem Buch *Grenzen der Gemeinschaft. Zur Kritik des sozialen Radikalismus*. Unter „Radikalismus“ versteht er exklusive Entweder-Oder-Alternativen, die nichts Drittes gestatten. Die Seiten einer Alternative werden dann radikal verstanden, wenn sie *de facto* und *de jure* nur als sich gegenseitig ausschließend aufgefasst werden, ohne dass diese Seiten in einer anderen Hinsicht auch als einander bedürftiger Zusammenhang behandelt werden. Im vorliegenden Falle geht es um den Dualismus Gemeinschaft oder Gesellschaft, die radikal so gehandhabt wird, dass es grund-

sätzlich nur entweder Gemeinschaft oder Gesellschaft geben dürfe (Plessner 1981b, 14f., 17f.). Dieser Fehlalternative stellt Plessner als Drittes eine Individualität (ebd., 32, 42, 44, 60–64) gegenüber, die sowohl der Vergemeinschaftung als auch der Vergesellschaftung bedarf: „In uns selbst liegen neben den gemeinschaftsverlangenden und gemeinschaftsstützenden die gesellschaftsverlangenden, distanzierenden Mächte des Leibes nicht weniger wie der Seele, in jeder Sozialbeziehung wartet die eine, wenn noch die andere gilt, auf ihre Erweckung“ (ebd., 115).

Die Individualität wird quasi aristotelisch als eine leibliche *anima* verstanden, welche einer Zweideutigkeit zwischen Ontischem und Ontologischem unterliege. Sie bedürfe zwar in ihrem Dasein (ontisch) schon immer eines Verständnisses von Seiendem (ontologisch) und umgekehrt auch in ihrem Verstehen von Seiendem (ontologisch) eines Soseins (ontisch). Aber die *Zuordnung* zwischen den Bestimmungen von Seiendem (ontisch), zum Beispiel einer bestimmten Haar- und Körperfarbe, und dem Verstehen von Seiendem (ontologisch), zum Beispiel als Zeichen der Schichtzugehörigkeit und des Bildungsgrades, sei eben nicht eindeutig, sondern zweideutig oder gar mehrdeutig. Plessner spricht kurz von der „ontisch-ontologischen Zweideutigkeit“ leiblicher Seelen (ebd., 55f, 61f., 64, 66, 92). Eine solche Person könne weder physisch noch psychisch auf eine endgültige Weise positiv festgelegt werden, da die ihr wesentliche Lebendigkeit nur in drei Haltungswechseln im Verhalten gedeihen könne. Sie müsse kognitiv zwischen der Orientierung an Realität und der an Irrealität, ästhetisch zwischen Naivität und Reflexion und ethisch zwischen Geltungsdrang und Verhaltenheit wechseln können (ebd., 66–75, 105f.). Gäbe es diese Verhaltensambivalenzen nicht, bestünde auch nicht das uns bekannte Problem, wie in dem räumlichen und zeitlichen Verhaltensfluss situativer Einschränkungen auf eine bestimmte Aktualität die Würde der Person, also das Ganze ihrer physischen, psychischen und geistigen Potentiale, bewahrt werden kann. „Würde betrifft stets das Ganze der Person, den Einklang ihres Inneren und Äußeren, und bezeichnet jene ideale Verfassung, nach der die Menschen streben, die aber nur wenigen verliehen ist“ (ebd., 75f.). Die Konkordanz, die „Einstimmigkeit zwischen Geist und Leben ist nicht ein Freibrief der Raserei, sondern die Bürgschaft der menschlichen Würde, die nur durch Maßlosigkeit zerstört werden kann. Maß und Begrenzung ist das Höchste für menschliches Streben“ (ebd., 131).

Für das Ausbalancieren der einander entgegengesetzten Verhaltensrichtungen brauche Individualität soziokulturelle Rollen, ein Maskenspiel. Dank einer Rolle kann sie sich verdoppeln, sowohl vor anderen, d. h. in öffentlicher Richtung, als auch vor sich selbst, d. h. in privater Richtung. Nicht die Haut des

Organismus bildet die Grenze des Menschen, sondern der Verhaltensraum und die Verhaltenszeit der Rolle, die außerhalb des Organismus in der Mitwelt liegt. Eine *persona* bewegt sich als soziokultureller Körper zwischen den leiblichen Seelen und ihren physischen Körpern im Hinblick auf andere Personen. Von den soziokulturellen Rollenkörpern her gesehen entstehen zwei Verhaltensrichtungen. Durch das Medium dieser habituellen Masken kann man sich zu den anderen hin und von ihnen her zu sich zurück verhalten. Und von mir her betrachtet kann ich mich in die Rolle hinaus und aus ihr zu mir zurück bewegen. Das Selbst der *personae* könne nur in dieser Doppelstruktur, gleichsam vor und hinter der Maske, und in beiden Richtungen, in und mit der Rolle hinaus und aus diesem Außen zurück in je mein Inneres, entstehen und gedeihen (ausführlich siehe Krüger 1999, im vorliegenden Band Zweiter Teil).

Schaut man von dieser personalen Doppelstruktur mit ihren beiden Verhaltensrichtungen auf die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, fällt sie anders als im sozialen Radikalismus aus. Wer der Individualisierung unterliege, könne diese Erfahrung seiner Unteilbarkeit und Einzigartigkeit nur machen, indem er bzw. sie diese Doppelstruktur in beiden Richtungen durchläuft, so Plessner. Die ontisch-ontologische Zweideutigkeit verlangt die Entfaltung eines Verhaltensspektrums in Raum und Zeit, um die genannten Ambivalenzen ausleben und aus diesem Ausdruck auf sich zurückkommen zu können. In ihr sind sowohl Gemeinschaftsverlangen als auch Gesellschaftsverlangen fundiert, und zwar in rhythmischen Wechseln der Lebensgeschichten als auch in der Folge der Generationen. Sich leiblich und seelisch individualisierende Personen brauchen familiäre Gemeinschaftsformen, in denen nach Gefühlswerten primär unmittelbar interagiert werden kann, als auch geistige Gemeinschaftsformen, in denen – durch Bildung und Dritte vermittelt – nach Sachwerten interagiert werden kann. Beide Gemeinschaftsformen sind nötig, damit die Verhaltensambivalenzen überhaupt Konturen in habituellen Haltungen zum Leben gewinnen können (Plessner 1981b., 45–52). Hat man diese historisch bestimmten Konturen, fragt sich aber weiter, was an ihnen gemessen im Alltäglichen und Außergewöhnlichen als unbekannt, als unverbunden, als andersartig, ja, als fremd gelten muss. Da man für diese phänomenalen Begegnungen weder über familiäre noch über sachliche Gemeinschaftswerte verfügt, geht es nun darum, eine solchen Werten äquivalente Verhaltensbildung zu ermöglichen. Plessner spricht von der Verhaltensermöglichung in Werteferne, also in der Ferne von den jeweils vertrauten Gemeinschaftswerten, und in Wertäquivalenz, also in einer Äquivalenz für jene Gemeinschaftswerte, im Verhalten der unter einander Unbekannten und Unverbundenen, füreinander Anderen und Fremden (siehe ebd., 79–81, 95f., 133).

Das Überraschende an der Begriffswelt der Schrift von 1924 besteht darin, dass er alle Interaktionsmöglichkeiten unter Bedingungen der Werteäquivalenz sowohl mit *Gesellschaft* als auch mit *Öffentlichkeit* identifiziert (ebd., 95–112, 115–117). Diese Identifikation leuchtet nur historisch, nicht systematisch ein. Historisch verteidigt er nicht die Gesellschaft im spezifisch kapitalistischen Sinne. Es geht ihm nicht wie Dewey um die Great Society. Plessner verteidigt historisch die abendländisch-westliche *Zivilisation* gegen die deutsche Kulturgemeinschaft und gegen die allein klassenbedingte *Weltanschauungsgemeinschaft* (ebd., 31, 35, 38, 40f., 42f., 93f.). Die Doppelstruktur der *personae* ist Zivilisationsmaß, auch gegen den *bourgeois*, und kann daher im Text mit aristotelischen, höfischen, neuzeitlichen oder modernen Beispielen erläutert werden. Man denke an seine Unterscheidung zwischen Zeremoniell und Prestige oder zwischen Diplomatie und Takt. Was systematisch durchläuft, ist die personale Doppelstruktur in beiden Bewegungsrichtungen. Plessner entfaltet sie im Spätwerk in klarer Unterscheidung von den Funktionswerten moderner Gesellschaften, so in der *Frage nach der Conditio humana* (Plessner 1983e, 198–203) und über die *Anthropologie des Schauspielers* (Plessner 1982i, 406, 416).

Worin besteht also der systematisch bedeutsame Kern von Plessners Öffentlichkeitskonzeption? In der Anerkennung von Pluralität im Gefolge der Individualisierung der Personen, d. h. deren Doppelstruktur zwischen Privatem und Öffentlichem. Selbst wenn es eine einzige Ursprungsgemeinschaft von Personalität gegeben haben sollte oder künftig geben würde, kann sich Personalität nicht anders als durch ihre leibliche und seelische Individualisierung der personalen Doppelstruktur im Leben halten. Eine Person variiert im leiblichen Vollzug die Struktur ihrer Verdoppelung in Öffentliches und Privates. Solange sie lebt, ist sie in ihrem Verhalten nicht endgültig festgestellt und bedarf daher der Bewahrung ihrer Würde. In gewissem Sinne gilt dies auch für ihre Erinnerung durch andere. Zumindest in der Folge der Generationen würden andere als die ursprünglichen Möglichkeiten zur Gemeinschafts- und Gesellschaftsbildung zum Tragen kommen können. Öffentlichkeit ermöglicht Verhalten unter einander Unbekannten, die sich unbekannt bleiben können, unter einander Unverbundenen, die nicht verbunden werden müssen, unter einander Anderen, die nicht die gleichen Werte teilen müssen, unter einander Fremden, die sich fremd bleiben können. Sie zivilisiert den Kampf auf Leben und Tod durch ein Maß an gegenseitiger Schonung. Die Zukunft bleibt eine plurale Herausforderung am Rande der Gewalt, weil selbst die Pluralismuskonzeption vom neutralen Staat auf sie nicht abschließend antworten kann.

Plessners späteres Buch *Macht und menschliche Natur* (1931) handelt *expressis verbis* von der „wertedemokratischen Gleichstellung aller Kulturen“

(Plessner 1981d, 186) im Namen einer künftigen Zivilisiertheit, die den anderen und fremden Menschen nicht am allein eigenen Wertemaßstab misst. Die von Plessner (mit Wilhelm Dilthey und Georg Misch) geteilte Lebensphilosophie bezeugt „ihr Europäertum, das im Zurücktreten von seiner Monopolisierung der Menschlichkeit das Fremde zu seiner Selbstbestimmung nach eigener Willkür entbindet und mit ihm in einer neu errungenen Sphäre von Freiheit das fair play beginnt“ (ebd., 228). Die Individualisierung der Persönlichkeit bringt leiblich nicht nur die etablierten Standards zum Ausdruck, sondern variiert diese und weicht von ihnen ab. Dies ist keine Frage der allein bewussten Entscheidbarkeit. Nur wer bewusstseinsphilosophisch denke, so Plessner, nehme an, dass in der Geschichte selbstbewusst über die Geschichte entschieden werden könne. Gelänge letzteres, wäre das Ende der Geschichte erreicht worden, wären wir vor Ereignissen endgültig sicher, hätte sich das Problem der Zurechenbarkeit im Sinne der „säkularisierten Vergottung des Menschen“ (ebd., 150) aufgelöst. Bewusstsein ist aber nur eine Verhaltensdimension, die sich nicht selbst unterstellen kann, ohne in Verhaltensparalyse zu geraten. Plessner wehrt die Übertragung des Autonomiemodells vom Selbstbewusstsein auf das Ganze der Geschichte ab. Er geht mit dem Streit über die Frage, wem das Primat über den Geschichtsprozess im Ganzen gebühre, anders als aus der Sicht von überverallgemeinerten Teilautonomien um. Weder der Philosophie noch der Anthropologie noch der Politik als Teildimensionen komme das Primat über den künftigen Geschichtsprozess im Ganzen zu. Für ihn gelte, sowohl faktisch als auch normativ, das Prinzip der „Nichtentscheidbarkeit des Vorrangs“ (ebd., 218).

Personale Lebewesen sind solche, die gemessen an ihrer Bestimmtheit durch Rollen in eine Relation zu ihrer künftigen Unbestimmtheit geraten, solange sie leben. Dies bedeutet, dass das personale Selbst seinem Eigenen noch unbekannt, unverbunden, anders und fremd werden kann. Das Selbst der *personae* ist nicht das Eigene, sondern die oben genannte Doppelstruktur in beiden leiblichen Bewegungsrichtungen, in deren Dynamik Änderungen möglich bleiben. Jetzt versteht man auch, warum Plessner 1924 in den *Grenzen der Gemeinschaft* sagt, einer der größten Fehler bestünde darin zu denken, die Gesellschaft laufe außen um die Gemeinschaft herum, statt mitten „durch sie hindurch“ (Plessner 1981b, 115). Gesellschaft bricht in der Individualisierung der personalen Doppelstruktur in beiden Bewegungsrichtungen hervor. Und dies sei keine Frage des guten oder schlechten Willens. Ähnlich heißt es am Ende von Plessners *Naturphilosophie in den Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), Persönlichkeit werde in einer Mitwelt ermöglicht, welche strukturell gesehen nicht zwischen Eigenem und Anderem zu wählen habe, nicht einmal zwischen Singular und Plural. Solche Differenzen zwischen Eigenem und Anderem

oder Singular und Plural stellten schon, im Resultat historischer Kämpfe, Auslegungen dafür dar, wie die Mitwelt geschichtlich eingeschränkt werde (Plessner 1975, 301). Diesen Einschränkungen sei indessen ein Strukturpotential vorausgesetzt, das sich durch den Bruch zwischen physischen, psychischen und geistigen Verhaltensdimensionen auszeichne. Dieser Hiatus müsse zwar immer erneut hier und jetzt verschränkt werden, um leben zu können, er könne aber nicht endgültig überwunden werden, weil man dafür außerhalb des Lebens über ihm zu stehen kommen müsste.

In Plessners Philosophischer Anthropologie wird die personale Lebensführung hier und heute aus der künftigen Geschichtlichkeit ermöglicht. Statt des Endes der Geschichte in diesem Gemeinschaftsideal oder in jenem Gesellschaftsideal wird diese Ermöglichung zur stets erneuten geschichtlichen Aufgabe, den naturphilosophisch freigelegten Bruch zu verschränken. In dieser geschichtlichen Verschränkungsdynamik eines exzentrischen Bruches mit der leiblichen Konzentrik zwischen Organismus und Umwelt besteht die anthropologische Konstante. Plessner nennt sie die Unergründlichkeit des Menschen, kurz: den *homo absconditus*. Die Mitwelt ermögliche eine „Wirform des eigenen Ichs“, welche dem Verhalten zwischen ihm, dem Anderen, und mir entspreche: „Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre des Geistes“ (Plessner 1975, 303). Sie ist an den Modus ihrer öffentlichen Realisierung gebunden (ebd., 345).

In der Dynamik des Durchlebens der personalen Doppelstruktur wird einem Anderes eigen und Eigenes anders. Sie wird in den Autonomieforderungen künstlich auf die Feststellung des je Eigenen fixiert. Plessners Kritik an modernen Autonomisierungen besteht darin, dass in ihnen die je eigene Willensbildung über deren Kollektivierung einer Logik der Selbstvergottung des Menschen folgt. Dadurch werde die je individuelle Würde einer Person der jeweiligen Mehrzahl von Organismen geopfert, die man für dieses Gemeinschaftsideal oder jenes Gesellschaftsideal lebenspolitisch instrumentiert. Man missverstehe die Struktur der Personalität, das höchste Gut der Zivilisation, wenn man es utilitaristisch von der Anzahl der Organismen abhängig machen wollte (Plessner 1975, 315). Die personale Verschränkung des Verhaltensbruchs geschieht gegenüber Anderem nicht grundsätzlich anders als gegenüber Eigenem, weil die Person ja gerade in keinem Organismus steckt. Sie ist diejenige Position, die aus der Interaktion eines Organismus mit seiner Umwelt herausgesetzt ist. Sie geht also über das tierliche Niveau hinaus, in dem sich ein zentrischer Organismus (Organismus mit Gehirn) und eine an Bewusstsein gebundene Umwelt aufeinander einspielen. Dieses tierliche Verhaltensniveau nennt Plessner eine *zentrische Positionalitätsform*. Erst die *exzentrische Positionalitäts-*

form ermögliche aber menschliches Leben. In ihr kann zugunsten von – geistig in einer Mitwelt geteilter – Personalität exzentriert werden. Von dieser Exzentrierung her müsse dann jedoch die zentrische Positionalitätsform neu, d. h. soziokulturell eingerichtet werden, weil die zentrische Organismusform einer zentrischen Verhaltensform bedarf. Gegen diese künstliche Einschränkung der Zugehörigkeit zum Kreis der Personen durch eine bestimmte soziokulturelle Empirie im Gegensatz zu anderen solcher Empirien legt Plessner dasjenige Potential frei, das dem sozial- und kulturgeschichtlichen Wandel in der Interpretation der personalen Welt vorausgesetzt ist: „Real ist die Mitwelt, wenn auch nur eine Person existiert, weil sie die mit der exzentrischen Positionsform gewährleistete Sphäre darstellt, die jeder Aussonderung in der ersten, zweiten, dritten Person Singularis und Pluralis zu Grunde liegt“ (Plessner 1975, 304).

Der einzige, für das Individuum aber existentielle Unterschied zwischen der Struktur des Verhaltens von Anderen zu mir und von mir zu mir besteht darin, dass es nur an den einen, eben seinen Organismus gebunden bleibt. Denn die Exzentrierung der Positionalität geht nicht ohne die künstliche Fortsetzung einer zentrischen Positionalität. Diese Bindung an den eigenen Körper stellt eine zivilisationsgeschichtliche Grenze für alle Verschmelzungsphantasien mit Anderen dar. Diese Formulierung ist indessen eine Erkenntnis in Kategorien des Körperhabens, nicht des Leibseins. In der personalen Doppelstruktur gibt es grundsätzlich zugleich die Möglichkeit, sich mit andren Körpern leiblich identifizieren zu können. Anderenfalls wäre sozial geteilte Kultur überhaupt nicht möglich.

25.3 Vergleich der beiden Öffentlichkeitskonzeptionen

Was Plessner im Kern Öffentlichkeit nennt, die Ermöglichung des Verhaltens unter einander Unbekannten, Unverbundenen, Anderen und Fremden, taucht bei Dewey unter dem Begriff der indirekten Folgeprobleme auf, deren Bewältigung Öffentlichkeit braucht. Diese Verständnisse des Öffentlichen im Unterschied zum Privaten sind logisch vergleichbar. Die indirekten Folgeprobleme sind unbekannt, unverbunden, anders und fremd gemessen an den bisher habitualisierten Erwartungen, die man gemäß der klassisch modernen Autonomie in Handlungsbereichen hegt. Auch was Plessner die einander Unbekannten, Unverbundenen, Anderen und Fremden nennt, ist umgekehrt ein indirektes Folgeproblem der positiven Fassung von bestimmten Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen. In beiden Konzeptionen wird der Positivismus der klassisch modernen *Autonomien*, d. h. die positive Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung von individuellen, kollektiven oder funktionalen Akteuren, deutlich

begrenzt. Er wird in Frage gestellt durch die Einführung der Relation zur eigenen Unbestimmtheit aus der Zukunft heraus. Was in der Vergangenheit als eine positive Leistung durch individuelle, kollektive und funktionale Autonomisierungen von Teilprozessen erschien, ist nur ein Moment und eine Tendenz in einem geschichtlichen Prozess, der im Ganzen so offen ist, dass er künftig auch schief gehen kann, werden nämlich einerseits nicht die indirekten Folgeprobleme bearbeitet und wird nicht andererseits dafür eine strukturelle Vorkehrung getroffen, die Würde der lebenden Personen schon heute in Zukunft wahren zu können. In beiden Konzeptionen werden die klassisch modernen Autonomievorstellungen dafür kritisiert, dass sie einer Logik der „Selbstvergottung“ des Menschen (Plessner) bzw. der Logik vom „kleinen Gott“ (Dewey) folgen, welche Menschen in der Übernahme der Rolle Gottes überfordert. Beide Konzeptionen resituieren die Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem in einem geschichtlichen Prozess, den kein Subjekt von Selbstbewusstsein, ob individuell, kollektiv oder funktional, als *Ganzen* in der Hand haben kann. Daher münden beide Konzeptionen konsequenter Weise in eine Philosophische Anthropologie, welche die anmaßende Selbstermächtigung zu quasi göttlichem Tun aufdeckt (*continuum of inquiry, homo absconditus*). Die anthropologische Konstante besteht nicht im Ende der Geschichte, sondern in der strukturellen Ermöglichung künftiger Geschichtlichkeit.¹

Gleichwohl bleiben der Hauptfokus und die Begründungswege beider Konzeptionen verschieden. Sie verliefen ohnehin unabhängig voneinander. Für Dewey stehen die indirekten Folgeprobleme der *Great Society* im Vordergrund, die nicht ohne ihre öffentliche Kanalisierung durch eine *Great Community* überleben kann, sondern in Weltkrisen und Weltkriege abstürzt. Dies ist eine erneut überzeugende Aufgabe, auf die Plessner in seinem Buch *Die verspätete Nation* unter den Titeln des Hochkapitalismus und moderner Lebensmächte (Plessner 1982a; siehe im vorliegenden Band 17. Kapitel) eingeht, aber weniger elaboriert als Dewey. Plessner stellt sich einer anderen Aufgabe, nämlich die Zivilisationsleistung zu rekonstruieren, die es, wengleich auf die Oberschichten begrenzt, seit den *Achsenkulturen* der Personalität gibt, d. h. einem geistig-kulturellen Potential seit der *Achsenzeit* für spätere Modernisierungen (auch im außerwestlichen Sinne von Karl Jaspers und Shmuel Eisenstadt). Diese Zivilisationsaufgabe liegt quer zu der Unterscheidung zwischen Vormoderne, Moderne und Postmoderne. Wenn die Moderne den Zivilisationsprozess abbricht, bricht alles, was

¹ Die Philosophische Anthropologie von John Dewey wird deutlicher, wenn man nicht nur das Werk von G. H. Mead einbezieht, dass Dewey stets voraussetzt, sondern auch den Streit zwischen W. James und Ch. S. Peirce. Siehe Krüger 2001, 2. Teil.

den Umgang mit Pluralisierung und Individualisierung der Persönlichkeit ermöglicht hat, auch zusammen. Mit ihrer Meisterung steht und fällt *Zivilisiertheit*, deren Gegenbegriff die *Barbarei* bildet, welche wir aus den Welt- und Bürgerkriegen des 20. Jahrhunderts kennen (siehe Joas 2005).

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. (1957): Soziologie und empirische Forschung, in: Ziegler, Klaus (Hg.): *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen, 245–260.
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.
- Agamben, Giorgio (2003): *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M.
- Althusser, Louis/Balibar, Etienne (1972): *Das Kapital lesen*, Bd. I, Reinbek bei Hamburg.
- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg/Westberlin.
- Althusser, Louis (1975): *Elemente der Selbstkritik*, Berlin.
- Angehrn, Emil (1991): *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart.
- Antic, Andreas (2018): *Digitale Öffentlichkeiten und intelligente Kooperation. Zur Aktualität des demokratischen Experimentalismus von John Dewey*, Potsdam.
- Arendt, Hannah (1981a): *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München.
- Arendt, Hannah (1981b): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Arendt, Hannah (1984): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Arendt, Hannah (1990): *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt a.M.
- Ariès, Philippe (1982): *Geschichte des Todes*, München.
- Bachmann, Ingeborg (1987): *Ausgewählte Werke in drei Bänden*, Bd. 1, Berlin/Weimar.
- Beaufort, Jan (2000): *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in ‚Die Stufen des Organischen und der Mensch‘*, Würzburg.
- Becker, Ralf (2015): *Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessner und F. J. J. Buytendijk lesen im Buch der Natur*, in: Köchy, Kristian/Michelini, Francesca (Hg.): *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg im Breisgau/München, 65–89.
- Benjamin, Walter (1977): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: Ders.: *Illuminationen*, Frankfurt a.M.
- Berger, Peter L. (1998): *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin.
- Bergson, Henri (1912): *Schöpferische Entwicklung*, Jena.
- Bernstein, Jay M. (2015): *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*, Chicago.
- Bernstein, Richard J. (2010). *The Pragmatic Turn*, Cambridge.
- Bielefeldt, Heiner (1994): *Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei C. Schmitt, H. Plessner und K. Jaspers*, Würzburg.
- Bischof, Norbert (1989): *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonflikts zwischen Intimität und Autonomie*, München /Zürich.
- Block, Katharina (2016): *Von der Umwelt zur Welt. Der Weltbegriff in der Umweltsoziologie*, Bielefeld.
- Bollnow, Otto Friedrich (2009): *Das Wesen der Stimmungen [1956]*, in: Ders.: *Studienausgabe in 12 Bänden*, hrsg. v. Ursula Boelhaue/Gudrun Kühne-Bertram/Hans-Ulrich Lessing et al, Bd. 1, Würzburg.

- Boudier, H. S. (1993): Helmuth Plessner als philosophischer Wegweiser für F. J. J. Buytendijk, in: *Man and World*, 26, 199–207.
- Böhme, Gernot (2003): Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht, Kusterdingen.
- Brandom, Robert B. (1994): *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge.
- Brandt, Reinhard (2012): Wahrnehmen, Fühlen, Verhalten/Denken: Was können Tiere?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60/2, 323–334.
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes (1933): *Wesen und Sinn des Spiels*, Berlin.
- Buytendijk, Frederick Jacobus Johannes (1958a): *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart.
- Buytendijk, Frederick Jacobus Johannes (1958b): *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie*, Reinbek bei Hamburg.
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes/Plessner, Helmuth (1982): Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs [1925], in: Plessner, Helmuth, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 67–129.
- Campbell, James (1995): *Understanding John Dewey. Nature and Cooperative Intelligence*, Chicago.
- Cassirer, Ernst (1990): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt a.M.
- Cassirer, Ernst (1993): *Geist und Leben*, Leipzig.
- Cassirer, Ernst (1995): *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. v. John Michael Krois, Hamburg.
- Cassirer, Ernst (2014): *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, hrsg. v. Jörn Bohr /Klaus Christian Köhnke, Hamburg.
- Christians, Ingo (2011a): Schauspieler, Maske, in: Henning, Ottman (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 318–320.
- Christians, Ingo (2011b): Selbst, in: Henning, Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 321–324.
- Dallmayr, Fred R. (1974): Plessner's Philosophical Anthropology. Implications for Role Theory and Politics, in: *Inquiry*, 17, 49–77.
- Danzer, Gerhard (2011): *Wer sind wir? – Anthropologie für das 21. Jahrhundert – Mediziner, Philosophen und ihre Theorien, Ideen und Konzepte*, Berlin/Heidelberg.
- Danzer, Gerhard (2012): *Personale Medizin*, Bern.
- Decety, Jean/Ickes, William (Hg.) (2009): *The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge/London.
- Derrida, Jacques (1974): *Grammatologie*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1976): *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1979): *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1983): *Grammatologie*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1988): *Fines hominis*, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1999): *Fines hominis*, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien, 133–157.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (2010): *Das Tier, das ich also bin*, Wien.
- De Waal, Frans (2008): *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, München.

- Dewey, John (1909). *The Influence of Darwinism on Philosophy* [1988], in: Ders.: *The Middle Works* (im Folgenden: MW), Vol. 4, Carbondale/Edwardsville, 3ff.
- Dewey, John (1917): *The Need for a Recovery of Philosophy*, in: Ders.: MW, Vol. 10, 3ff.
- Dewey, John (1980): *Kunst als Erfahrung* [1934], Frankfurt a.M.
- Dewey, John (1988): *The Later Works* (im Folgenden LW), hrsg. v. Boydston, J. A., Vol. 1– 17, Carbondale/Edwardsville.
- Dewey, John (1988a): *Conduct and Experience*, in: LW, Vol. 5, 218–235.
- Dewey, John (1988b): *Experience and Nature* [1925/1929], in: LW, Vol. 5.
- Dewey, John (1988c): *Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought and Meaning*, in: LW, Vol. 15, 141ff.
- Dewey, John (1988d): *The Public and Its Problems*, in: LW, Vol. 2, 235–372.
- Dewey, John (1989): *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg.
- Dewey, John (1991): *Logic. The Theory of Inquiry* [1938], in: Ders.: *The Later Works*, Vol. 12, Carbondale/Edwardsville.
- Dewey, John (1995): *Erfahrung und Natur* [1925/29], Frankfurt a.M.
- Dewey, John (1996): *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* [1927], hrsg. mit einem Nachwort v. Hans-Peter Krüger, Bodenheim.
- Dewey, John (2002): *Logik. Die Theorie der Forschung*, Frankfurt a.M.
- Dietze, Carola (2006): *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892–1985*, Göttingen.
- Dreyfus, Hubert/Taylor, Charles (2016): *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Berlin.
- Ebke, Thomas (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin.
- Edelman, Gerald M. (2006): *Second Nature. Brain Science and Human Knowledge*, New Haven London.
- Edinger, Sebastian (2017): *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessner und Edith Stein im Vergleich*, Berlin.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1997): *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie*, München/Zürich.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2005): *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M., 40–68.
- Eisermann, Gottfried (1991): *Rolle und Maske*, Tübingen.
- Ette, Ottmar (2001): *Literatur in Bewegung: Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*, Weilerswist.
- Ette, Ottmar (2012a): *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies*, Berlin.
- Ette, Ottmar (2012b): *TransArea: Eine literarische Globalisierungsgeschichte*, Berlin/Boston.
- Fischer, Joachim (2000): *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2, 265–288 (wieder abgedruckt in: Fischer, J. (2016): *Exzentrische Positionalität*, Weilerswist, 115–145).
- Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München.
- Fischer, Joachim (2016): *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist.
- Fitzl, Gregor (2015): *Grenzen des Konsenses. Rekonstruktion einer Theorie transnormativer Vergesellschaftung*, Weilerswist.
- Foucault, Michel (1973): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* [1963], München.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.

- Foucault, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit*, Bd I: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit*. Erster Band: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1996): *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt a.M.
- Fraenger, Wilhelm (1977): *Von Bosch bis Beckmann*. Ausgewählte Schriften, Dresden.
- Freud, Sigmund (1999a): *Das Ich und das Es* [1923], in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Frankfurt a.M., 235–289.
- Freud, Sigmund (1999b): *Das Unheimliche* [1919], in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Frankfurt a.M., 227–268.
- Freud, Sigmund (1999c): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* [1905], in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. VI, Frankfurt a.M., 1–269.
- Freud, Sigmund (1999d): *Totem und Tabu* [1912/13], in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Frankfurt a.M., 1–194.
- Freud, Sigmund (1999e): *Triebe und Triebchicksale* [1915], in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. X, Frankfurt a.M., 209–232.
- Fuchs, Thomas (2008): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, Stuttgart.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960], Tübingen.
- Gamm, Gerhard/Gutmann, Mathias/Manzei Alexandra (Hg.) (2005): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie*. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften, Bielefeld, 125–157.
- Gamm, Gerhard (2006): *Abgerissenes Bruchstück eines ganzen Geschlechts*. Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen, in: Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.), 103–121.
- Gamm, Gerhard (2015): *La condition humaine*. Über das kritische Interesse am Menschen – Theodor W. Adorno, in: Rölli, M. (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld, 137–157.
- Gehlen, Arnold (1940/1962/1993): *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, hrsg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt a.M.
- Gehlen, Arnold (1986a): *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek b. Hamburg.
- Gehlen, Arnold (1986b): *Urmensch und Spätkultur*. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Wiesbaden.
- Gerhardt, Volker (1996): *Vom Willen zur Macht*. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York.
- Gehring, Petra (2015): *Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologie-Kritik – ein Retraktandum*, in: Marc Rölli (Hg.): *Fines hominis*. Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik, 198–206.
- Goffman, Erving (1967): *Interaction Ritual*, Berkeley.
- Grau, Gerd-Günther (2011): *Selbstaufhebung*, in: Henning, Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar, 324–325.
- Grene, Marjorie (1966): *Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner*, in: *The Review of Metaphysics*, 20/2, 250–277. (Erweitert wieder abgedruckt in: Grene, M. (1968): *Approaches to a Philosophical Biology*, New York.

- Grene, Marjorie (1974): *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*, Dordrecht.
- Grene, Marjorie (2002): *Intellectual Autobiography*, in: Hahn, L. E./ Auxier, R. E. (Hg.): *The Philosophy of Marjorie Grene. Library of Living Philosophers*, Chicago/La Salle/Illinois, 3–28.
- Großheim, Michael (2013): *Heidegger und die Philosophische Anthropologie*, in: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 333–337.
- Großheim, Michael (2018): *Inspirierende Irritation. Die Bedeutung der Anthropologie Helmuth Plessners für das Denken Martin Heideggers*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 66, H. 4, Berlin, 507–531.
- Habermas, Jürgen (1958): *Anthropologie*, in: Diemer, A./Frenzel, I. (Hg.): *Das Fischer-Lexikon: Philosophie*, Frankfurt a.M., 18–35.
- Habermas, Jürgen (1981a): *Helmuth Plessner: Die verspätete Nation [1959]*, in: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., 127–137.
- Habermas, Jürgen (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1981c): *Aus einem offenen Brief an Helmuth Plessner [1972]*, in: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., 137–140.
- Habermas, Jürgen (1985a): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1985b): *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, in: Ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., 141–163.
- Habermas, Jürgen (1988): *Individuierung durch Vergesellschaftung*, in: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1990): *Die nachholende Revolution*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2016): *Kommunikative Vernunft. Interview von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64/5, 806–827.
- Harari, Yuval Noah (2017): *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München.
- Harnack, Adolf von (1923): *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig.
- Harnack, Adolf von (1924): *Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig.
- Haucke, Kai (2003): *Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Plessners Begriff der Würde in den „Grenzen der Gemeinschaft“*, Würzburg.
- Hegel, G. W. F. (1987): *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Hamburg.
- Heidegger, Martin (1954): *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern.
- Heidegger, Martin (1967): *Brief über den Humanismus [1946]*, in: Ders.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 311–360.
- Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1975): *Kant und das Problem der Metaphysik [1929]*, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a.M.
- Heinz, Andreas (2014): *Der Begriff der psychischen Krankheit*, Berlin.
- Heinz, Andreas (2018): *Geistlose Hirne und hirnlose Geister. Zum Umgang mit dem Begriff psychischer Krankheit*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66/2, 228–242.

- Herzog, Lisa/Honneth, Axel (Hg.) (2014): *Der Wert des Marktes*, Berlin.
- Höffe, Otfried (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.
- Höffe, Otfried (2015): *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*, München.
- Honenberger, Phillip (2016): *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*, New York.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel (2002): Plessner und Schmitt. Ein Kommentar zur Entdeckung ihrer Affinität, in: Eßbach, Wolfgang/Fischer, Joachim/ Lethen, Helmuth (Hg.): *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*. Eine Debatte, Frankfurt a.M., 21–29.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Horkheimer, Max (1957): Zum Begriff des Menschen heute, in: Ziegler, Klaus (Hg.): *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen, 261–280.
- Horkheimer, Max (1987): Max Scheler, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Frankfurt a.M., 145–157.
- Horkheimer, Max (1988a): Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a.M., 249–276.
- Horkheimer, Max (1988b): Nachtrag, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a.M., 217–225.
- Horkheimer, Max (1988c): Traditionelle und kritische Theorie, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a.M., 162–216.
- Huizinga, Johan (1987): *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel* [1938], Reinbek bei Hamburg.
- Iacobini, Marco (2008): *Mirroring People. The New Science of How we connect with Others*, New York.
- Irrlitz, Gerd (2008): *Rechtsordnung und Ethik der Solidarität. Der Strafrechtler und Philosoph Arthur Baumgarten*, Berlin.
- Iser, Wolfgang (1979): *Die Artistik des Misslingens. Ersticktes Lachen im Theater Becketts*, Heidelberg.
- Iser, Wolfgang (1991): *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*, Berlin.
- James, William (1977): *A Pluralistic Universe*, Cambridge.
- Jaspers, Karl (1985): *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], Berlin.
- Jaspers, Karl (1987): *Vernunft und Existenz* [1935], München/Zürich.
- Jaspers, Karl (1949): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München.
- Jaspers, Karl (1994a): *Philosophie II: Existenzerhellung* [1932], München/Zürich.
- Jaspers, Karl (1994b): *Philosophie III: Metaphysik* [1932], München/Zürich.
- Jaspers, Karl (1994c): *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], München.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M.
- Joas, Hans (2005): Die kulturellen Werte Europas., in: Ders./Wiegandt, K. (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M., 11–39.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin.

- Joas, Hans (2017): *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zu der Geschichte von der Entzauerung*, Berlin.
- Kalckreuth, Moritz von/Schmiege, Gregor/Hausen, Friedrich (Hrsg., 2019), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie. Menschliches Leben in Natur und Geist*, Berlin.
- Kandel, Eric R. (2006): *Psychiatrie, Psychoanalyse und die neue Biologie des Geistes*, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1908): *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. V, Berlin, 165–485.
- Kant, Immanuel (1971): *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig.
- Köchy, Kristian/Michelini, Francesca (Hg.) (2015): *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg/München.
- Köhler, Wolfgang (1917): *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden (= Reihe Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Physikalisch-mathematische Klasse, Nr. 1*, Berlin.
- König, Josef/Plessner, Helmuth (1994): *Briefwechsel 1923–1933*, in: Lessing, Hans-Ulrich/Mutzenbecher, Almut (Hg.): *Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners Die Einheit der Sinne*, Freiburg/München.
- Kobusch, Theo (1997): *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt.
- Koselleck, Reinhart (2000): *Deutschland – eine verspätete Nation?*, in: Ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M., 359–379.
- Krüger, Hans-Peter (1990a): *Kommunikation*, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 2, Hamburg.
- Krüger, Hans-Peter (1990b): *Kritik der kommunikativen Vernunft*, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (1992): *Demission der Helden*. Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (1993): *Perspektivenwechsel. Autopoiese, Moderne und Postmoderne im kommunikationsorientierten Vergleich*, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (1998a): *Das Nirgendwo im Dasein. Joachim Fests Utopieverbot und Inge Münz-Koenens Diskursanalyse utopischen Denkens*, in: *Weimarer Beiträge*, 44/3, 462–468.
- Krüger, Hans-Peter (1998b): *The Second Nature of Human Beings: an Invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology*, in: *Philosophical Explorations. An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 1/2, Van Gorcum, 107–119.
- Krüger, Hans-Peter (1999): *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. I: Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2000a): *Das Schauspiel der Kultur im Spiel der Natur. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2, 208–212.
- Krüger, Hans-Peter (2000b): *Das Spiel zwischen Leibsein und Körperhaben*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2, 289–317.
- Krüger, Hans-Peter (2000c): *Helmuth Plessners exzentrische Positionalität als die naturphilosophische Emanzipation der Hegelschen Geisteskonzeption vom Paradigma des Selbstbewusstseins*, in: Arndt, Andreas (Hg.), *Hegel-Jahrbuch 2000: Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – die Politik der Kunst*, Berlin, 275–281.
- Krüger, Hans-Peter (2000d): *Prozesse der öffentlichen Untersuchung. Zum Potential einer zweiten Modernisierung in John Deweys „Logic. The Theory of Inquiry“*, in: Joas, Hans

- (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt a.M., 194–234.
- Krüger, Hans-Peter (2001): Zwischen Lachen und Weinen. Bd. II: Der dritte Weg der Philosophischen Anthropologie und die Geschlechterfrage, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2004a): Das Hirn im Kontext exzentrischer Positionierungen. Zur philosophischen Herausforderung der neurobiologischen Hirnforschung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 52/2, 257–293.
- Krüger, Hans-Peter (2004b): Die Aussetzung der lebendigen Natur als geschichtliche Aufgabe in ihr, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 52/1, 77–83.
- Krüger, Hans-Peter (2004c): The Specification of Human Beings: A Comparison of John Dewey's and Helmuth Plessner's Approaches, in: Ryder, J./Wilkoszewaska, K. (Hg.): Deconstruction and Reconstruction, Amsterdam/New York, 129–136.
- Krüger, Hans-Peter (2006a): Ausdrucksphänomen und Diskurs. Plessners quasitranszendentes Verfahren, Phänomenologie und Hermeneutik quasidialektisch zu verschränken, in: Ders./Lindemann, Gesa (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin, 187–214.
- Krüger, Hans-Peter (2006b): Die Verantwortlichkeit in der exzentrischen Positionalität. Die Drittheit, das Dritte und die dritte Person als philosophische Minima, in: Ders./Lindemann, Gesa (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin, 164–183.
- Krüger, Hans-Peter (2006c): Die Fraglichkeit menschlicher Lebewesen. Problemgeschichtliche und systematische Dimensionen, in: Ders./Lindemann, Gesa (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin, 15–41.
- Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.) (2006): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2007a): Die Entdeckung und das Missverständnis der neurobiologischen Hirnforschung, in: Fuchs, Thomas/Vogeley, Kai/Heinze, Martin (Hg.): Subjektivität und Gehirn, Berlin/ Lengerich, 73–90.
- Krüger, Hans-Peter (Hg.) (2007b): Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2009a): Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2009b): The Public Nature of Human Beings. Parallels between Classical Pragmatism and Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology, in: IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate, 1/1, 195–204.
- Krüger, Hans-Peter (2010): Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2011): Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und homo absconditus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 59/4, 577–589.
- Krüger, Hans-Peter (2012): De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen. Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute, in: Ebke, Thomas/Schloßberger, Matthias (Hg.): Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie. Bd. 3, Berlin, 17–48.
- Krüger, Hans-Peter (2013a): Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus – Zur Philosophie der Geschichte in der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, in: Schmidt, Christian (Hg.): Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/New York, 150–180.

- Krüger, Hans-Peter (2013b): Personales Leben – Eine philosophisch-anthropologische Annäherung, in: Römer, Inga/Wunsch, Matthias (Hg.): *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, Münster, 123–145.
- Krüger, Hans-Peter (2014a): Heroismus und Arbeit in der Entstehung der Hegelschen Philosophie [1793–1806], Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2014b): Mitmachen, Nachmachen und Nachahmen. Philosophische Anthropologie als Rahmen für die heutige Hirn- und Verhaltensforschung, in: Mitscherlich-Schönherr, Olivia/Schloßberger, Matthias (Hg.): *Das Glück des Glücks. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Bd. 4, Berlin, 225–243.
- Krüger, Hans-Peter (2014c): The Nascence of Modern Man. Two Approaches to the Problem – Biological Evolutionary Theory and Philosophical Anthropology, in: de Mul Jos (Hg.): *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam, 57–77.
- Krüger, Hans-Peter (2015): Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens, in: Mitscherlich-Schönherr, Olivia/Schloßberger, Matthias (Hg.): *Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur*, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie. Bd. 5, Berlin, 15–32.
- Krüger, Hans-Peter (2016a): Intentionality and Mentality as Explanans and as Explanandum: Michael Tomasello's Research Program from the Perspective of Philosophical Anthropology, in: Honenberger, Philip (Hg.): *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*, New York, 183–218.
- Krüger, Hans-Peter (2016b): Kritische Anthropologie? Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64/4, 553–580.
- Krüger, Hans-Peter (2016c): Lebensphilosophische Anthropologie als das fehlende Dritte. Zu Peter Gordons Continental Divide, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64/4, 644–654.
- Krüger, Hans-Peter (2016d): Interessante Geschichten, wenig philosophische Systematik. Über: Joachim Fischer, Exzentrische Positionalität, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64/6, 1028–1033.
- Krüger, Hans-Peter (2017a): Besprechung von Lenz Prüttings *Homo ridens*, in: *Philosophische Rundschau*, 64/4, 379–385.
- Krüger, Hans-Peter (2017b): Die anthropologischen Grundgesetze als Abschluss der Stufen, in: Ders. (Hg.); Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch (= Reihe Klassiker auslegen Bd. 65)*, Berlin/Boston, 179–224.
- Krüger, Hans-Peter (2017c): Einführung in Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, in: Ders. (Hg.); Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch (= Reihe Klassiker auslegen Bd. 65)*, Berlin/Boston, 1–22.
- Krüger, Hans-Peter (2017d): Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch (= Reihe Klassiker auslegen Bd. 65)*, Berlin/Boston.
- Krüger, Hans-Peter (2017e): How is the Human Life-Form of Mind Really Possible in Nature? Parallels Between John Dewey and Helmuth Plessner, in: *Human Studies*, Heidelberg.
- Lacan, Jacques (1985): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint [1949], in: Lance, Alain/Regnaut, Maurice (Hg.): *Französische Essays der Gegenwart*, Berlin.
- Landmann, Michael (1982): *Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York.
- Lasch, Christopher (1995): *Das Zeitalter des Narzissmus*, Hamburg.

- Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M.
- Lindemann, Gesa (2002): *Die Grenzen des Sozialen. Zur soziotechnischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- Lindemann, Gesa (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist.
- Lindemann, Gesa (2018): *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft*. Bd. 1, Weilerswist.
- Löwith, Karl (1957): *Natur und Humanität des Menschen*, in: Ziegler, Klaus (Hg.): *Wesen und Wirklichkeit des Menschen: Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen, 58–87.
- Lohmann, Hans-Martin/Pfeiffer, Joachim (Hg.) (2013): *Freud-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1995): *Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen*, in: Ders.: *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen.
- Luhmann, Niklas (1996): *Die Realität der Massenmedien*, Opladen.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bd., Frankfurt a.M.
- Liotard, Jean-François (1988): *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*, Wien.
- Liotard, Jean-François (1994): *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*, München.
- Liotard, Jean-François (1987): *Der Widerstreit*, München.
- Marquard, Odo (1981): *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart.
- Marquard, Odo (1986): *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart.
- Marx, Karl (1953): *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin.
- Marx, Karl (1973): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke. Ergänzungsband Erster Teil*, Berlin.
- McDowell, John (1998): *Comment on Hans-Peter Krüger's paper*, in: *Philosophical Explorations. An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 1/2, Van Gorcum, 120–125.
- Menke, Christoph (2008): *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Menke, Christoph (2013): *Die Kraft der Kunst*, Berlin.
- Menke, Christoph (2015): *Kritik der Rechte*, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung [1945]*, aus dem Frz. übers. u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976): *Die Struktur des Verhaltens [1942]*, aus dem Frz. übers. u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Waldenfels, Berlin/New York.
- Misch, Georg (1930): *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn.
- Mitscherlich, Olivia (2007): *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin.
- Mitscherlich-Schönherr, Olivia/Schloßberger, Matthias (Hg.) (2015): *Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 5, Berlin.
- Mitscherlich-Schönherr, Olivia (2017): *Zu Programm, Anlage und Anfang der doppelseitigen Deduktion*, in: Krüger, Hans-Peter (Hg.): *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 87–102.
- Mitscherlich-Schönherr, Olivia (2019): *Die Wirklichkeit der Liebe. Habilitationsschrift im Fach Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam*.

- Mittelstraß, Jürgen (1989): *Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie*, Frankfurt.
- Mul, Jos de (2014): *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*, Amsterdam.
- Münkler, Herfried (2008): *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft. Vom Alten Rom zu den Vereinigten Staaten*, Berlin.
- Münkler, Herfried (2010): *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist.
- Münkler, Herfried (2012): *Mitte und Maß. Der Kampf um die richtige Ordnung*, Reinbek bei Hamburg.
- Newen, Albert/Bruin, Leon de/Gallagher, Shaun (Hg.) (2019): *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford.
- Nietzsche, Friedrich (1969): *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, in: Ders.: *Werke*, Bd. III, München.
- Nietzsche, Friedrich (1988a): *Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre*, in: Ders.: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 9, München/Berlin/New York.
- Nietzsche, Friedrich (1988b): *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886]*, in: Ders.: *Kritische Studienausgabe*, Bd.5, München/Berlin/New York, 9–243.
- Nussbaum, Martha C. (2014): *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin.
- Noack, Ludwig (Hg.) (1879): *Philosophiegeschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig.
- Ohashi, Ryosuke (1994): *Kire. Das Schöne in Japan*, Köln.
- Paul, Andreas (1998): *Von Affen und Menschen. Verhaltensbiologie der Primaten*, Darmstadt.
- Peirce, Charles Sanders (1983): *Phänomen und Logik der Zeichen*, Frankfurt a.M.
- Plas, Guillaume/Raulet, Gérard (2011): *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*, Nordhausen.
- Plessner, Helmuth (1934): *Das Geheimnis des Spielens*, in: *Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt*, Nr. 17, Berlin/Leipzig.
- Plessner, Helmuth (1970): *Laughing and Crying. A Study of the Limits of Human Behavior*, translated by Marjorie Grene with J. Sp. Churchill, Evanston.
- Plessner, Helmuth (1974): *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes [1935/1959]*, Frankfurt a.M.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928]*, Berlin.
- Plessner, Helmuth (1980a): *Anthropologie der Sinne [1970]*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt a.M., 317–393.
- Plessner, Helmuth (1980b): *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes [1923]*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt a.M., 7–315.
- Plessner, Helmuth (1980c): *Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form [1913]*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Frankfurt a.M., 7–141.
- Plessner, Helmuth (1980d): *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang [1918]*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Frankfurt, 143–310.
- Plessner, Helmuth (1981a): *Die Emanzipation der Macht [1962]*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a.M., 259–282.
- Plessner, Helmuth (1981b): *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus [1924]*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a.M., 7–133.

- Plessner, Helmuth (1981c): Kants Kunstsystem der enzyklopädischen Propädeutik [1976], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Frankfurt, 437–454.
- Plessner, Helmuth (1981d): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht [1931], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a.M., 135–234.
- Plessner, Helmuth (1981e): Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft [1920], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Frankfurt a.M., 7–321.
- Plessner, Helmuth (1981f): Über das gegenwärtige Verhältnis zwischen Krieg und Frieden [1939/49], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a.M., 235–257.
- Plessner, Helmuth (1982a): Das Lächeln [1950], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 419–434.
- Plessner, Helmuth (1982b): Der imitatorische Akt, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 446–458.
- Plessner, Helmuth (1982c, unter Mitarbeit v. F. J. J. Buytendijk): Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre des Bewusstseins des anderen Ichs [1925], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 67–129.
- Plessner, Helmuth (1982d): Die Musikalisierung der Sinne. Zur Geschichte eines modernen Phänomens [1972], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII: Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt a.M., 479–492.
- Plessner, Helmuth (1982e): Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes [1935/1959], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt a.M., 7–223.
- Plessner, Helmuth (1982f): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens [1941], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 201–387.
- Plessner, Helmuth (1982g): Über das gegenwärtige Verhältnis zwischen Krieg und Frieden, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt a.M., 235–257.
- Plessner, Helmuth (1982h): Zur Anthropologie der Nachahmung, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 389–398.
- Plessner, Helmuth (1982i): Zur Anthropologie des Schauspielers [1948], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 399–418.
- Plessner, Helmuth (1982j): Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks [1967], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII: Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt a. M., 459–478.
- Plessner, Helmuth (1983a): Das Problem der Unmenschlichkeit [1967], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 328–337.
- Plessner, Helmuth (1983b): Der kategorische Konjunktiv. Ein Versuch über die Leidenschaft [1968], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a. M., 338–352.
- Plessner, Helmuth (1983c): Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70. Geburtstag [1967], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, 314–327.
- Plessner, Helmuth (1983d): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie [1937], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 33–51.
- Plessner, Helmuth (1983e): Die Frage nach der *Conditio humana* [1961], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 136–217.
- Plessner, Helmuth (1983f, unter Mitarbeit v. F. J. J. Buytendijk): Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows [1935], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 7–32.
- Plessner, Helmuth (1983g): Elemente menschlichen Verhaltens [1961], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 218–234.

- Plessner, Helmuth (1983h): Homo absconditus [1969], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 353–366.
- Plessner, Helmuth (1983i): Immer noch Philosophische Anthropologie? [1963], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 235–246.
- Plessner, Helmuth (1983j): Mensch und Tier [1946], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 52–65.
- Plessner, Helmuth (1983k): Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen [1950], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 77–87.
- Plessner, Helmuth (1983l): Über den Begriff der Leidenschaft [1950], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 66–76.
- Plessner, Helmuth (1983m): Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie [1956], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt a. M., 117–135.
- Plessner, Helmuth (1983n): Über Menschenverachtung [1953], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 105–116.
- Plessner, Helmuth (1983o): Zur Anthropologie der Sprache [1975], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt a.M., 400–408.
- Plessner, Helmuth (1985a): Abwandlungen des Ideologiegedankens [1931], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. X, Frankfurt a.M., 41–70.
- Plessner, Helmuth (1985b): Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. X, Frankfurt a.M., 212–226.
- Plessner, Helmuth (1985c): Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege [1953], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. IX, Frankfurt a.M.
- Plessner, Helmuth (1985d): Die Entzauberung des Fortschritts [1936], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. X, Frankfurt a.M., 71–79.
- Plessner, Helmuth (1985e): Die Frage nach dem Wesen der Philosophie [1934], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. IX, Frankfurt a.M., 96–121.
- Plessner, Helmuth (1985f): Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft [1956], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. X, Frankfurt a.M., 147–166.
- Plessner, Helmuth (1985g): Selbstentfremdung, ein anthropologisches Theorem? [1969], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. X, Frankfurt a.M., 285–293.
- Plessner, Helmuth (1985h): Soziale Rolle und menschliche Natur, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. X, Frankfurt a.M.
- Plessner, Helmuth (1985i): Über die Erkenntnisquellen des Arztes [1923], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. IX, Frankfurt a.M., 45–55.
- Plessner, Helmuth (1985j): Über die gesellschaftliche Bedingungen der modernen Malerei [1965], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. X, Frankfurt a.M., 265–284.
- Plessner, Helmuth (1985k): Vitalismus und ärztliches Denken [1922], in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. IX, Frankfurt a.M., 7–27.
- Plessner, Helmuth (2001a): Adornos negative Dialektik. Ihr Thema mit Variationen, in: Ders.: Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München, 265–281.
- Plessner, Helmuth (2001b): Das Problem der menschlichen Umwelt. Vortrag im Sender RIAS [1951], in: Ders.: Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München, 168–175.
- Plessner, Helmuth (2001c): Spiel und Sport [1967], in: Ders.: Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München, 199–209.
- Plessner, Helmuth (zusammen mit F. J. J. Buytendijk) (2001d): Tier und Mensch [1938], in: Ders.: Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München, 144–167.

- Plessner, Helmuth (2001e): Totale Reflexion. Zum Tode Adornos, in: Ders.: Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München, 334–336.
- Plessner, Helmuth (2001f): Zum Verständnis der ästhetischen Theorie Adornos, in: Ders.: Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München, 286–296.
- Plessner, Helmuth (2002): Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester [1931/32], Berlin.
- Plessner, Helmuth (2019a): Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology, transl. by M. Hyatt, introd. by Jay M. Bernstein, New York.
- Plessner, Helmuth (2019b): Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961, hrsg. v. J. Gruevska, H.-U. Lessing u. K. Liggerie, Berlin.
- Plessner, Monika (1995): Die Argonauten auf Long Island. Begegnungen mit Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem und anderen, Berlin.
- Portmann, Adolf (1951): Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel.
- Povinelli, Daniel J. (2000): Folk Physics for Apes. The Chimpanzee's Theory of How the World Works, Oxford.
- Prütting, Lenz (2013): Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens, Bd. I–III, Freiburg/München.
- Putnam, Hilary (1995): Pragmatism. An Open Question, Cambridge.
- Raulet, Gérard/Plas, Guillaume (2014): Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung, Nordhausen.
- Redeker, Hans (1993): Helmuth Plessner oder die verkörperte Philosophie, Berlin.
- Röllli, Marc (2015): Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik, Bielefeld.
- Rorty, Richard (1989): Contingency, irony, and solidarity, Cambridge.
- Rorty, Richard (1998): Dewey between Hegel and Darwin, in: Ders.: Truth and Progress. Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge, 290–306.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.
- Roth, Gerhard (1996): Das Gehirn und seine Wirklichkeit, Frankfurt a.M.
- Roth, Gerhard (1997): Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a.M.
- Roth, Gerhard (2001): Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a.M.
- Roth, Gerhard (2003): Aus der Sicht des Gehirns, Frankfurt a.M.
- Roth, Gerhard (2010): Wie einzigartig ist der Mensch? Die lange Evolution der Gehirne und des Geistes, Heidelberg.
- Schear, Joseph K. (Hg.) (2013): Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus-Debate, New York.
- Scheler, Max (1972): Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Vom Umsturz der Werte, Bern, 33–147.
- Scheler, Max (1985): Wesen und Formen der Sympathie [1923], in: Ders.: Gesammelte Werke 7, Bonn.
- Scheler, Max (1986): Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928], Bonn. Scheler, Max. (1995): Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928], in: Ders.: Gesammelte Werke 9, Bonn, 9–71.
- Scheler, Max (2003): The Human Place in the Cosmos [1928], Illinois.
- Scheler, Max (2008): The Nature of Sympathy, New York.

- Schloßberger, Matthias (2005): *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin.
- Schloßberger, Matthias (2013): *Geschichtsphilosophie*, Berlin.
- Schmitz, Hermann (1965): *Der Leib. System der Philosophie*, Bd. II., Bonn.
- Schmitz, Hermann (1996): *Husserl und Heidegger*, Bonn.
- Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt a.M.
- Schulze, Gerhard (1993): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M.
- Schürmann, Volker (1997): Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45/3, 345–361.
- Schürmann, Volker (2006): Positionierte Exzentrizität, in: Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, 83–102.
- Schürmann, Volker (2011): *Die Unergründlichkeit des Lebens. Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik*, Bielefeld.
- Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*, Paderborn.
- Schürmann, Volker (2017): Der Cartesianische Einwand und die Problemstellung, in: Krüger, Hans-Peter (Hg.): *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 55–70.
- Schüßler, Kersten (2000): *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin/Wien.
- Sennett, Richard (1986): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a.M.
- Seidel, Alfred (1927): *Bewusstsein als Verhängnis. Aus dem Nachlass*, hrsg. v. H. Prinzhorn, Bonn.
- Shusterman, Richard (2008): *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge.
- Shusterman, Richard (2010): Soma and Psyche, in: *Journal of Speculative Philosophy*, New Series 24/3, 205–223.
- Singer, Wolf (2002): *Der Beobachter im Gehirn*, Frankfurt a.M.
- Singer, Wolf (2003a): Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a.M.
- Singer, Wolf (2003b): Über Bewusstsein und unsere Grenzen, in: A. Becker/C. Mehr/H. Nau et al. (Hg.): *Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur*, Frankfurt a.M., 279–305.
- Sloterdijk, Peter (2001): *Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung*, in: Ders.: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a.M.
- Sloterdijk, Peter (2017): *Das Tier, dem etwas fehlt*, in: *Der Tagesspiegel* (19.09.2017), Berlin.
- Sombart, Werner (1927): *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, München/Leipzig.
- Spencer-Brown, Georg (1979): *Laws of Form*, New York.
- Spitzer, Manfred (2002): *Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens*, Heidelberg.
- Storch, Volker/Welsch Ulrich/Wink, Michael (2001): *Evolutionsbiologie*, Berlin.
- Stoecker, Ralf (2010): *Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation*, Freiburg/München.
- Strauss, Erwin (1956): *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlin.

- Sydow, Björn (2013): *Philosophische Anthropologie der Leidenschaften. Über den Menschen als körperliches Wesen*, Berlin.
- Taylor, Charles (1994): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles (2011): *What Was the Axial Revolution?*, in: Ders.: *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge/London, 367–379.
- Taylor, Charles (2016): *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge.
- Thies, Christian (1997): *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Reinbek.
- Thompson, Evan (2007): *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge/London.
- Tolone, Oreste (2015): *Helmuth Plessner und Adolf Portmann. Zur philosophischen Bestimmung des Menschen durch Exzentrizität und Frühgeburt*, in: Köchy, Kristian/Michelini, Francesca (Hg.): *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg im Breisgau/München, 141–159.
- Tönnies, Ferdinand (1979): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie [1887]*, Darmstadt.
- Tomasello, Michael (2002): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt a.M.
- Tomasello, Michael (2003): *Constructing a Language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Cambridge.
- Tomasello, Michael/Rakoszy, Hannes (2003): *What makes Human Cognition unique? From individual to shared to collective Intentionality*, in: *Mind & Language*, 18/2, 121–147.
- Tomasello, Michael et al. (2005): *Understanding and sharing intentions: The Origin of Cultural Cognition*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 28, 675–735.
- Tomasello, Michael (2008): *Origins of Human Communication*, Cambridge/London.
- Tomasello, Michael (2009a): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a.M.
- Tomasello, Michael (2009b): *Why We Cooperate*, Cambridge/London.
- Tomasello, Michael (2014a): *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge.
- Tomasello, Michael (2014b): *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*, Berlin.
- Tomasello, Michael (2016): *A Natural History of Human Morality*, Cambridge.
- Tomasello, Michael (2019): *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, Cambridge.
- Uexküll, J. J. von (1973): *Theoretische Biologie (zweite Auflage 1928)*, Frankfurt a.M.
- Uexküll, J. J. von (2014): *Umwelt und Innenwelt der Tiere (zweite Auflage 1921)*, hrsg. v. Mildemberger, Florian/Herrmann, Bernd, Berlin/Heidelberg.
- Waldenfels, Bernhard (1994): *Antwortregister*, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. I*, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, Bernhard (1998): *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. II*, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, Bernhard (1999): *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. III*, Frankfurt a.M.
- Weber, Max (1992): *Politik als Beruf, Nachwort von Ralf Dahrendorf*, Stuttgart.
- Wiggershaus, Rolf (1986): *Die Frankfurter Schule*, München/Wien.

- Wunsch, Matthias (2014): *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt a.M.
- Wunsch, Matthias (2015): *Anthropologie des geistigen Seins und Ontologie des Menschen bei Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann*, in: Köchy, K./Michellini, F. (Hg.): *Zwischen den Kulturen. Plessners Stufen des Organischen im zeithistorischen Kontext*, 243–271.
- Wunsch, Matthias (2017): *Ziel und Gegenstand*, in: Krüger, Hans-Peter (Hg.): *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin.
- Wunsch, Matthias (2018): *Vier Modelle des Menschseins*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 66, H. 4, 471–487.
- Yos, Roman (2019): *Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952-1962*, Berlin.
- Ziegler, Klaus (Hg.) (1957): *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen.

Nachweise und Danksagungen

Hiermit möchte ich mich sehr herzlich bei denjenigen Herausgeberinnen und Herausgebern bedanken, in deren Diskussionskontext Vorarbeiten zu dem hier vorliegenden Band entstanden sind. Ich danke auch den Verlagen für ihre freundliche Erlaubnis, Teile aus meinen früheren Publikationen in den Kapiteln des vorliegenden Bandes verwendet haben zu dürfen. Im Folgenden liste ich hinter den hiesigen Kapitelnummern diejenigen Vorarbeiten auf, die in überarbeiteter Form in das jeweilige Kapitel Eingang gefunden haben:

Einführung: „Lebenswissenschaft, Globalisierung und künftige Geschichtlichkeit. Zur Aktualität von Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Hamburg: Meiner Verlag 2016, H. 2 mit dem Schwerpunkt *Plessner*, hrsg. v. Volker Schürmann, S. 251–265.

1. Kapitel: „Einführung in Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie“ (1928), in: Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in der Buchreihe *Klassiker Auslegen*, hrsg. v. Otfried Höffe, Berlin: De Gruyter 2017, Bd. 65, 1–22.

2. Kapitel: „Grenzen aus Sicht der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners“, in: Petsche, Hans-Joachim (Hrsg.), *Grenzen im Fokus der Wissenschaften. Eine multidisziplinäre Vorlesungsreihe*, Berlin: Trafo Verlag 2016, 101–120.

3. Kapitel: „Die anthropologischen Grundgesetze als Abschluss der *Stufen*“, in: Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in der Buchreihe *Klassiker Auslegen*, hrsg. v. Otfried Höffe, Berlin: De Gruyter 2017, Bd. 65, 179–224.

4. Kapitel: „Ausblick“, in: Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in der Buchreihe *Klassiker Auslegen*, hrsg. v. Otfried Höffe, Berlin: De Gruyter 2017, Bd. 65, 235–248.

5. Kapitel: „Plessners Freud-Kritiken. Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und klassischer Psychoanalyse für eine Wissenschaft von der Person“, in: Ebke, Thomas/Hoth, Sabina (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie. Bd. 8: Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche*, Berlin: De Gruyter 2018, 193–199.

6. Kapitel: „Plessners Freud-Kritiken. Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und klassischer Psychoanalyse für eine Wissenschaft von der Person“, in: Ebke, Thomas/Hoth, Sabina (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch*

für *Philosophische Anthropologie*. Bd. 8: *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche*, Berlin: De Gruyter 2018, 199–216.

7. Kapitel: Originalbeitrag, eine gekürzte Version wird auf Englisch in dem Band von Kristian Köchy und Francesca Micheleni über die neue Biologie von Jakob von Ueküll erscheinen.

8. Kapitel: „Mitmachen, Nachmachen und Nachahmen. Philosophische Anthropologie als Rahmen für die heutige Hirn- und Verhaltensforschung“, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 4: *Das Glück des Glücks*, hrsg. v. Olivia Mitscherlich-Schönherr u. Matthias Schloßberger, Berlin: De Gruyter 2014, 225–243.

9. Kapitel: „Die Entdeckung und das Missverständnis der neurobiologischen Hirnforschung“, in: Thomas Fuchs/Kai Vogeley/Martin Heinze (Hrsg.), *Subjektivität und Gehirn*, Berlin-Lengerich: Parodos Verlag-Pabst Science Publishers 2007, 73–90.

10. Kapitel: „*Embodiment* und *Embedding* in der personalen Lebensführung. Aus Sicht der Philosophischen Anthropologie, in: Thiemo Breyer/Gregor Etzelmüller/Thomas Fuchs/Grit Schwarzkopf (Hrsg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Leib-Geist-Kultur*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2013, 35–63.

11. Kapitel: *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. I: Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin: Akademie Verlag 1999, 4. Kapitel (da vergriffen).

12. Kapitel: *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. I: Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin: Akademie Verlag 1999, 5. Kapitel (da vergriffen).

13. Kapitel: Originalfassung des Vortrags „Love as Being Moved in a Categorical Subjunctive“ auf dem Symposium *Phenomenology of Love* zu Ehren von Maarten Coolen am Departement Wijsbegeerte, Universiteit van Amsterdam, am 15. Dezember 2017 im Universitätstheater.

14. Kapitel: „Menschliches Sterben in Würde“, in: Olivia Mitscherlich-Schönherr (Hrsg.), *Gelingendes Sterben. Zeitgenössische Theorien im interdisziplinären Dialog*, Berlin: De Gruyter 2019.

15. Kapitel: Originalfassung des Artikels „Persons and their Bodies: The Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and *Homo absconditus*“, in: *Journal of Speculative Philosophy. New Series*, Vol. 24, Number 3: *Soma and Psyche*, ed. by Richard Shusterman, 2010, 256–274.

16. Kapitel: „Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens, in: Olivia Mitscherlich-Schönherr/Matthias Schloßberger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 5: *Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur*, Berlin: De Gruyter 2015, 15–32.

17. Kapitel: „Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus – Zur Philosophie der Geschichte in der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners“, in: Schmidt, Christian (Hrsg.), *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt/New York: Campus 2013, S. 150–180.

18. Kapitel: „Kritische Anthropologie? Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie“, in: Thomas Ebke/Sebastian Edinger/Frank Müller/Roman Yos (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie. Bd. 6: Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*, Berlin: De Gruyter 2016, 29–53.

19. Kapitel: „Die doppelte Kritik der Philosophischen Anthropologie und die Vieldeutigkeit des theoretischen Antihumanismus“, in: Ebke, Thomas/Zanfi, Caterina (Hrsg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam: Universitätsverlag 2017, 31–58.

20. Kapitel: Auszug aus Lachen und Weinen. Bd. II: Der dritte Weg der Philosophischen Anthropologie und die Geschlechterfrage, Berlin: Akademie Verlag 2001, Unterkapitel 2.3. (da vergriffen)

21. Kapitel: „Von generöser Souveränität im europäischen Geist. Helmuth Plessners natur- und geschichtsphilosophische Kritik an Nietzsches Anthropo-Genealogie“, in: Ebke, Thomas/Zhavoronkov, Alexey (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Band 7: *Nietzsche und die Anthropologie*, Berlin: De Gruyter 2017, 139–154.

22. Kapitel: „Existenz als exzentrische Lebensform? Überlegungen zum Vergleich der Philosophien von Karl Jaspers und Helmuth Plessner“, in: Anton Hügli/Domenic Kaegi/Reiner Wiehl (Hrsg.), *Einsamkeit - Kommunikation - Öffentlichkeit*, Basel: Schwabe Verlag 2004, 207–219.

23. Kapitel: „De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen. Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute“, in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hrsg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag 2012, 17–48.

24. Kapitel: Originalfassung des Artikels „How is the Human Life-Form Really Possible in Nature? Parallels Between John Dewey and Helmuth Plessner“, in: *Human Studies, Special Issue on Helmuth Plessner*, ed. by Gesa Lindemann, Heidelberg: Springer Nature 2017, DOI 10.1007/s10746-017-9429-5.

25. Kapitel: „Das Öffentliche. John Dewey im Vergleich mit Helmuth Plessner“, in: Bettina Hollstein/Matthias Jung/Wolfgang Knöbl (Hrsg.), *Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie*, Hans Joas – zum 60. Geburtstag – in dankbarer Verbundenheit, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2011, 151–166.

Personenverzeichnis

- Adler, Alfred 153, 155
Adorno, Theodor W. 137, 412, 434, 462,
467–470, 472–476, 478, 483
Agamben, Giorgio 17, 565f., 574–576, 580,
584f., 589
Alsberg, Paul 186
Althusser, Louis 485–487, 493
Antic, Andreas 617
Aquino, Thomas von 336
Aragon, Louis 308
Archimedes 110
Arendt, Hannah IX, 56, 137, 304, 314, 405,
421, 428, 471, 478, 493, 495f., 498, 510,
584, 589, 612
Aristoteles 29, 84, 214, 325, 454, 571
Artaud, Antonin 489, 491
Austin, John Langshaw 27, 109, 573
- Bach, Johann Sebastian 406
Bachelard, Gaston 487
Bachmann, Ingeborg 378
Baumgarten, Arthur 143, 145
Beaufort, Jan 56, 133
Beck, Ulrich 614
Beckett, Samuel 10, 475
Beer, Theodor 175
Bellah, Robert Neelly 452
Benjamin, Walter 475
Bergson, Henri 31, 182, 413, 542, 605
Bernstein, Jay M. 483
Bernstein, Richard 594, 596
Bethe, Albrecht 175
Binswanger, Ludwig 371
Bismarck, Otto von 439
Böhme, Gernot 394f.
Bolk, Louis 186
Bollnow, Otto Friedrich 331, 373
Brandom, Robert 517
Brecht, Bertolt 316, 492
Brown, Penelope 327
Buber, Martin 405
Bühler, Karl 196
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes 31,
36, 137, 143, 157f., 166, 169–171, 177,
187, 288, 330, 393, 576
- Canguilhem, Georges 56
Cassirer, Ernst IX, 55f., 95, 137, 265, 434,
471, 570f., 573
Curtius, Ernst Robert 143
- Dahrendorf, Ralf 264
Danzer, Gerhard 148
Darwin, Charles 17, 64, 168, 180, 428, 440,
510, 571, 578
Deleuze, Gilles 489, 584
Derrida, Jacques 17, 25, 266, 284, 485, 492f.,
495, 565f., 573–577, 580–585, 589
Descartes, René 64, 99, 219, 427, 470f., 499,
542, 567, 591
Dewey, John IX, 17, 22, 218f., 232, 431, 510,
555, 590–598, 600–603, 605, 609,
611–617, 620, 623f.
Dilthey, Wilhelm 11, 24, 34, 130, 413, 419,
433, 442, 447, 451, 470, 502, 512f., 530,
538, 548, 572, 621
Diotima 569
Dreyfus, Hubert 98
Driesch, Hans 24, 137, 168, 178, 551, 576
- Ebke, Thomas 56
Edelman, Gerald Maurice 191, 193f., 196
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 280, 327
Eisenstadt, Shmuel Noah 433, 443, 447, 452,
624
Ette, Ottmar 431, 590
- Fassbinder, Rainer Werner 318
Feuerbach, Ludwig 467, 479
Fichte, Johann Gottlieb 98, 394, 525
Fischer, Joachim 55f., 134, 330, 472, 478
Flohr, Hans 213
Förster-Nietzsche, Elisabeth 537
Foucault, Michel 13, 16, 52, 394, 412, 434,
440, 446, 450, 481, 485, 487–493, 509,
551, 573, 575, 582–584

- Franz von Assisi 569
 Freud, Sigmund 133, 150–153, 155–162,
 164–167, 275, 305, 331, 444, 467
 Fuchs, Thomas 216
- Gadamer, Hans-Georg 33f., 479
 Galilei, Galileo 513
 Gallese, Vittorio 198
 Gamm, Gerhard 469f., 483
 Gehlen, Arnold 54f., 93, 134f., 188, 313, 330,
 396, 407, 431, 467f., 477f., 558
 Goethe, Johann Wolfgang von 316, 338
 Gogh, Vincent van 406
 Goldenweiser, Alexander Alexandrowitsch
 596
 Grene, Marjorie 22, 28–30, 134, 603
 Großheim, Michael 573
- Habermas, Jürgen 33, 53f., 60, 328, 351, 394,
 412, 462, 465, 468, 472, 476–484, 492,
 561, 612
 Haeckel, Ernst 157
 Hartmann, Nicolai 34, 137, 143, 571
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich X, 25, 34, 90,
 128, 132, 265, 324, 334, 363, 429, 447f.,
 463, 466, 468, 475, 484, 487, 490,
 492f., 543, 547, 571f., 581–583, 606
 Heidegger, Martin IX, 16, 26f., 30f., 52f., 56,
 85, 95, 114, 130, 136f., 143, 264, 331,
 371, 395, 399, 420, 424, 427, 434,
 469–471, 493, 498, 509f., 539, 549, 554,
 560, 565f., 568, 570–574, 576–578,
 581–589
 Heinz, Andreas 11, 148f.
 Henrich, Dieter 561
 Heraklit 598
 Herder, Johann Gottfried 63, 140, 547, 582
 Heuß, Alfred 150, 170
 Heymans, Gerardus 160
 Hobbes, Thomas 401, 467, 505, 549
 Höffe, Otfried 140
 Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 164
 Hölderlin, Friedrich 334
 Holmes (Jr.), Oliver Wendell 601f.
 Homer 336
 Honneth, Axel 465, 472, 479, 482, 484
 Hook, Sidney 595
- Horkheimer, Max 137, 412, 434, 462–465,
 467f., 470, 476, 478
 Huizinga, Johan 9, 158, 166
 Humboldt, Wilhelm von 516
 Husserl, Edmund 16, 24, 33, 65, 331, 334,
 371, 394, 397f., 403, 480, 492, 497, 502,
 512, 565, 567f., 572, 581f., 584, 586
- Iser, Wolfgang 10
- James, William 591, 593f., 605, 624
 Jaspers, Karl IX, 16, 30, 137, 143, 146, 374,
 405, 441, 447, 451f., 509, 513, 541,
 551–557, 560–564, 624
 Jesus (von Nazareth) 454, 569
 Joas, Hans 453, 465, 472, 479, 482, 484, 616
- Kalckreuth, Moritz von 571
 Kandel, Eric 191, 193, 196
 Kant, Immanuel VIII, X, 11, 15f., 26, 34f., 64,
 80, 83, 86, 99, 128, 133, 140, 219, 334,
 341, 395, 397, 408, 416, 440, 446, 451,
 456f., 463, 467f., 470, 475, 484, 491,
 494f., 499, 509, 511–514, 516f., 519–522,
 524, 526, 541f., 547, 553, 565f., 572,
 577f., 582, 586, 591
- Katz, David 177
 Kierkegaard, Søren 547, 582
 Köhler, Wolfgang 30, 45, 58, 65, 79, 152, 169,
 172f., 177, 202, 244, 383, 541, 577, 603
 Kojève, Alexandre 581f.
 Kolumbus, Christoph 437, 450, 455
 König, Josef 34, 136f., 429, 571
 Kopernikus, Nikolaus 437, 450, 455, 567
 Koselleck, Reinhart 432
 Kroll, Josef 143
- Lacan, Jacques 575, 577
 Lao-Tse 598
 Lasch, Christopher 63
 Latour, Bruno 612
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 124
 Lenin, Wladimir Iljitsch 615
 Levinas, Emmanuel 582
 Levinson, Stephen Curtis 327
 Lindemann, Gesa 11, 57f., 138, 423
 Lipps, Theodor 160, 198

- Locke, John 399
 Löwith, Karl 53, 124, 137, 470
 Luhmann, Niklas 212, 325, 558, 571
 Luxemburg, Rosa 493
 Lyotard, Jean-François 412, 485, 491–493
- Malinowski, Bronislaw 596
 Mann, Golo 150, 170, 441
 Mannheim, Karl 436
 Marcion 125, 580
 Marcuse, Herbert 478
 Marquard, Odo 364
 Marx, Karl 133, 158f., 363, 428, 434, 436,
 448, 463, 467, 478f., 484, 486f., 547,
 581–583
 Maturana, Humberto 212
 Mayr, Ernst 30
 McDowell, John 60, 98
 Mead, George Herbert 209, 324, 431, 624
 Menke, Christoph 429, 470
 Merleau-Ponty, Maurice 22, 28, 36, 137,
 141, 172, 207f., 232, 393f., 398, 491
 Misch, Georg 11, 24, 34, 130, 137, 143, 413,
 433, 442, 502, 530, 538, 548, 571, 621
 Mitscherlich-Schönherr, Olivia 34, 57, 59, 78,
 84, 121, 134, 378, 432
 Montaigne, Michel Eyquem de 140
 Morgan, Conwy Lloyd 172
 Müller, Heiner 487
 Münkler, Herfried 425
 Mussolini, Benito 615
- Nagel, Thomas 209
 Newton, Isaac 451, 513
 Nietzsche, Friedrich 15f., 52, 133, 162, 413,
 436, 467, 489, 496, 509, 534–542,
 544–549, 570f., 576, 581–583
 Nussbaum, Martha 140
- Pappos von Alexandria 110
 Pascal, Blaise 583
 Pawlow, Iwan Petrowitsch 192, 331
 Peirce, Charles Sanders 492, 624
 Philòn von Alexandria 569
 Platon 214, 405, 454, 569, 577
 Plotin 569
 Polanyi, Michael 30
- Popper, Karl Raimund 615
 Portmann, Adolf 30, 137, 157, 187
 Pound, Ezra 334
 Povinelli, Daniel J. 200, 206
 Pries, Christine 491
 Putnam, Hilary 596
- Rawls, John 140, 324
 Redeker, Hans 511f.
 Rizzolatti, Giacomo 197
 Rorty, Richard 596
 Roth, Gerhard 191, 193, 213, 220f., 223, 226,
 228
 Rothacker, Erich 93, 188, 477
 Rousseau, Jean-Jacques 363, 398, 434, 467,
 505, 549, 584
- Sandel, Michael J. 324
 Sartre, Jean-Paul 207f., 581, 583
 Saussure, Ferdinand de 584
 Scheler, Max 16, 54f., 65, 87, 123, 137, 139f.,
 143, 173, 188, 195–199, 206f., 235,
 368f., 371–375, 377f., 382f., 391, 393,
 396, 398, 405, 417, 419–421, 431,
 467–469, 476f., 497, 502, 510, 559, 562,
 564, 565, 568–574, 576f., 584–586,
 588f., 591, 605
 Schiller, Friedrich 343, 475
 Schloßberger, Matthias 289
 Schmitt, Carl 14, 165, 401, 425, 433, 443,
 532, 549
 Schmitz, Hermann 17, 289, 394f., 565, 573
 Schnädelbach, Herbert 54f., 462, 465, 472,
 481
 Schneider, Kurt 143
 Schopenhauer, Arthur 541
 Schürmann, Volker 130, 135
 Schübler, Kersten 469
 Seidel, Alfred 360
 Sennett, Richard 147, 612
 Shusterman, Richard 28f., 596, 603
 Singer, Wolf 191f., 194, 213, 220, 223, 226,
 228
 Skinner, Burrhus Frederic 331
 Sloterdijk, Peter 17, 134, 565, 573, 576
 Smith, Adam 399
 Sombart, Werner 449

- Spencer, Herbert 597
Spencer-Brown, George 514
Strauss, Erwin 30
- Taylor, Charles 27, 60, 140f., 324, 442, 454f.
Thorndike, Edward Lee 172
Tomasello, Michael 46, 55, 141f., 157,
199–201, 203, 206, 209, 221, 367, 405,
419
Tönnies, Ferdinand 116, 338
Troeltsch, Ernst 436
- Uexküll, Jakob Johann von 21, 137, 168–170,
172, 174f., 177f., 180–185, 187, 189, 214,
216, 331, 405, 576f.
- Volkelt, Hans 172
- Waal, Frans de 198f., 209, 367, 576
Wagner, Richard 537
Waldenfels, Bernhard 54, 394f.
Walzer, Michael 324
Weber, Alfred 24, 441, 541
Weber, Max 13, 24, 324, 347, 365, 436, 448,
474, 479, 487, 519
Weizsäcker, Viktor von 137, 143, 551
Whitehead, Alfred North 22, 28
Windelband, Wilhelm 24
Wittgenstein, Ludwig 338, 491f.
Wundt, Wilhelm 196
Wunsch, Matthias 134
- Yos, Roman 476

Sachregister

Absolutes

- negatives, unbestimmtes 26, 32, 34, 111f., 124f., 140, 154, 305, 310, 361, 426, 484, 552f., 559, 611 *siehe auch Unergründlichkeit u. Untereintrag v. Negativität*
- positives, bestimmtes 25, 32–34, 90, 112, 123, 125, 128, 132, 154, 311, 361, 408, 447, 460, 466, 475

Achsen

- Achsendrehungen d. Himmelskörper 451
- Achsendrehungen d. Welt- u. Selbstverständnisse 451f., 455f., 460, 566, 579–581, 586
- zivilisationsgeschichtliche Achsenkulturen u. -zeiten 146, 328, 329, 441, 447, 452f., 541, 554f., 566, 570, 579, 624

agnostisch/Agnostizismus (i. S. Kants) 11, 34, 446, 475, 491, 553, 578

Alltäglichkeit/Außeralltägliches 274, 286, 291, 294, 304–307, 311, 315–317, 321, 345, 347f., 350

Andere/s u. Fremde/s 9, 27, 87f., 90, 115f., 119–122, 141, 144, 164f., 209f., 239, 275f., 279, 281, 302, 308, 319, 323, 326, 341, 343–346, 349, 351, 372f., 394f., 402f., 407, 411, 418, 423f., 426f., 443f., 472, 474, 494, 498, 504, 527, 531, 539, 561, 563f., 571f., 579, 586, 588, 619–623

Anpassung/Angepasstheit 5f., 29, 33, 41f., 45, 155, 168, 179f., 185, 187, 231, 240–242, 244, 318, 425, 540, 545, 590, 608, 610

Anschauung *siehe auch Qualitäten*

- als Qualität d. Erfahrung 3f., 26, 33f., 37, 43, 56, 66f., 69, 71, 78, 82, 96, 101, 109, 128, 171, 173, 178, 393, 403f., 511, 516f., 594, 603f., 605f.
- Ermöglichungsbedingungen d. A. 4, 31, 69, 71, 78, 85, 103, 125, 128, 178, 233, 604f.

- Kern u. Mantel d. Anschauungsdinges 37, 49, 67, 99, 105, 130, 171, 237, 560

Anthropologie(n) 499

- Anthro-Genealogie b. Nietzsche 16, 509, 534, 540
- anthropologische Philosophien i. U. zur Philosophischen Anthropologie 395, 467f., 472, 477, 485, 499, 549
- Bio-Anthropologie b. A. Gehlen 134f., 313, 330, 407, 468
- erfahrungswissenschaftliche A. Vf., 63, 395, 403, 476, 499f., 501
- Philosophische Anthropologie *siehe Philosophische Anthropologie*

Anthropologische Grundgesetze 21, 25, 50, 59, 90, 128f., 138, 185, 251, 501, 611

- natürliche Künstlichkeit 7, 51, 91, 96, 107, 111, 115, 120, 138, 154, 251, 253, 355, 388, 477, 544, 610

- utopischer Standort 7, 52, 110, 121–123, 129, 138, 141, 252f., 361, 364, 388, 546, 589, 610 *siehe auch Untereintrag v. Geist*

- vermittelte Unmittelbarkeit/indirekte Direktheit 7, 51, 97f., 100–108, 110f., 115, 129, 138, 187, 251–253, 266, 388, 473, 546, 552, 610

anthropologischer Zirkel 59, 137, 170, 395, 399, 431, 434, 487, 489, 499

Anthropomorphismus 50, 52, 63, 87, 123, 173, 199, 209, 250, 252, 377, 459, 498, 605

- Kritik am A. b. Uexküll 168, 170, 172, 175, 189

Anthropozentrismus/-logismus 168, 174, 399, 412, 472, 495, 500, 509f., 565f., 574, 577, 581, 585, 587, 589

Archimedischer Punkt 110, 494, 496

ascribed u. achieved status 268, 323, 326

Autarkie u. Autonomie 41, 239, 429, 607

- Behaviorismus 171, 177, 189, 192, 195, 330f.
- Bewusstsein
- als Aspekt 89, 92f., 96
 - als Kammer u. Kasten 27, 100–103, 176f.
 - i. U. zu Geist (b. Dewey) 600f.
 - Immanenz d. B. als Realitätskontakt 27, 51, 99–103, 108, 251, 281
 - leibliches B. d. zentrischen Lebenssphäre 35, 44f., 81, 100, 177, 182f., 191, 196f., 206f., 214, 227, 243f., 383, 418, 608, 622
 - personales B. 100–103, 171, 195, 206, 211, 227, 360
 - Selbstbewusstsein (reflexionsphilosophisches) 27, 35, 64, 83f., 99–103, 127, 174, 176f., 205, 235, 251, 265, 276, 292, 319, 328, 331, 360, 362, 394, 442, 457, 488, 497, 525, 555, 560, 566, 572, 586f., 601, 621
 - Unterbewusstsein/Unbewusstes 155, 161f., 276, 331, 488
- Bewusstseinsphilosophie(n) 164, 289, 328, 360, 362, 394, 442, 485, 488, 502, 586f., 621
- biologisch/Biologie 3, 7, 30f., 53, 58, 71, 94, 134, 137, 148, 152, 155, 170f., 175f., 178f., 183–186, 199, 202f., 224f., 233, 235, 246f., 253, 258, 366, 403f., 543–545, 551, 590, 592, 603, 608 *siehe auch Lebenswissenschaften*
- b. Uexküll 168–170, 172, 174f., 180–185, 189, 202, 577
- Biologismus V, 17, 170, 234, 311, 440, 592f.
- Biopolitik u. -mächte (Foucault) 13, 233, 430, 450, 481, 488, 490, 584
- Blickkontakt (reziproker) 208, 281, 321, 360 *siehe auch Reziprozität*
- Bruch/Brüche (Hiatus)
- epistemologische B. 486f.
 - kulturelle B. in d. Generationenfolge 357f.
 - zw. Exzentrik u. Konzentrik 7, 10, 15, 17, 21, 25f., 29f., 47, 50f., 59–61, 74f., 77, 82, 84, 88, 90–94, 97, 107, 111f., 123f., 129, 135f., 154–156, 248, 251, 257, 265, 313, 388, 422, 445, 477, 501, 544, 558f., 581, 594, 609–611, 622
 - zw. privater u. öffentlicher Existenz 258
- Christentum 58, 125, 131, 222, 228, 336, 437f., 441, 454, 456, 465, 538, 569, 580f., 586
- Säkularisierung d. Christentums 222, 228, 399, 431, 433, 436, 439, 442, 454f., 538, 566, 579, 582, 586
- common sense 24, 31, 57, 143, 171, 233, 235, 261, 385, 403, 501
- Darwinismus 168, 170, 496, 547, 590 *siehe auch Evolutionstheorien*
- Sozialdarwinismus 446, 608
- Deduktion d. Vitalkategorien 31, 34, 57, 71, 78, 128, 178, 605 *siehe auch Kategorien*
- Dekonstruktion (Derrida) 266, 492f., 495f., 575, 578, 581, 583f. *siehe auch Untereintrag v. Differenz*
- demokratisch/Demokratie(n) VIIIIf., 23, 53, 120, 427, 446, 460, 464, 478, 483, 486, 495, 532, 546, 549, 591, 612f.
- Weimarer Demokratie 116, 414
 - wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen 12, 352, 364, 399, 411, 426f., 429, 433, 443, 484, 498, 532, 549, 620
- deutsch/Deutschland/d. Deutschen 12, 144, 264, 272, 414, 424f., 432, 439f., 445, 475, 493f., 527, 537, 547, 549, 553, 577, 582, 611, 620
- Dezentrierungen 440, 494, 572f., 578– 580
- D. durch formale Zentrierung des transzendentalen Subjekts 495–497, 566

- naturphilosophische D. des anthropologischen Zirkels 489
- D. ohne Rezentrierungen 447, 457–459, 471f., 565, 571f., 577f., 580f., 584, 587
- Dezisionismus 434, 457, 496, 548, 565f., 579, 583
- dialektisch/Dialektik 2, 34, 56f., 107, 122, 399, 408, 463, 553, 572, 606
 - als (quasi-dialektische) Methode der Philosophischen Anthropologie 26, 34, 72, 75, 128, 132, 137, 140, 403, 407, 466, 471f., 480, 484, 502f., 543, 606 *siehe auch Methoden*
 - negative Dialektik (Adorno) 412, 468–470, 474, 483f.
- Differenz
 - Differieren d. Differenzen/différance (Derrida) 266, 492, 574, 580 *siehe auch Dekonstruktion*
 - ontisch-ontologische Differenz 565, 568
 - qualitative Differenzen der Erfahrung der Natur (Dewey) 17, 510, 594–599, 601f., 609
 - zw. Prekärem u. Stabilem (Dewey) 17, 597, 601
- diktatorisch/Diktatur(en) VIII, 116, 120, 165, 411, 418, 474, 532, 546f., 549
- Dingkonstanten (in Feldverhalten) i. U. zu Gegenständen (in Sachverhalten) 45, 48, 85, 100, 171f., 182, 202f., 244 *siehe auch Feldverhalten*
- Diplomatie *siehe Untereintrag v. Gesellschaft*
- Doppelgängertum (privat-öffentliches D. v. Personen) VIII, 8, 10, 53, 120, 147, 164, 166, 253, 267f., 273–279, 281, 287, 291, 303, 305f., 317–328, 337, 346, 350, 387, 407, 422, 433, 446, 473, 529, 563f., 579, 618–623 *siehe auch Untereintrag v. Rollen u. Zweideutigkeit*
- Drittes/Drittheiten/d. Dritte 3, 16, 25, 49, 59, 82–84, 86, 128, 249, 257, 265, 375, 377, 394–396, 407, 459, 476, 492, 519, 557f., 560–563, 568f., 600, 617f.
- dualistisch/Dualismus VII, 2, 16, 23, 25–28, 33, 36, 39, 42, 56, 64f., 70, 84, 87, 92, 94, 96, 99, 118, 127, 129, 139, 141, 147, 173–176, 211, 217–219, 221–223, 228f., 232, 236, 238, 240, 258, 264f., 289, 304, 317, 330, 349, 353, 369, 375, 377, 407, 424, 433f., 443f., 456, 458f., 463, 470–472, 484, 486, 495–497, 504, 510, 518, 529, 540, 554f., 565, 576, 580, 587, 591, 593, 601, 605, 617
 - Neutralisierung d. exklusiven D. b. Scheler 54, 65, 235, 382, 398, 502, 559, 568, 591, 605
- Dubletten (transzendental-empirische D. b. Foucault) 434, 487f.
- Eigennamen (als statusgebende Symbolpraktiken) 266, 268, 270–272, 279, 283, 286, 302, 320, 323, 342
- Ekstasis (b. Scheler) 16, 374, 378, 469, 510, 565, 569, 571f., 586, 589 *siehe auch Untereintrag v. Liebe*
- empirisch/Empirie V, 3, 24, 31f., 88–90, 125, 134, 139f., 151, 176, 178, 212, 219, 232f., 369, 375, 384–386, 403f., 406, 476, 487, 490, 494, 505, 588, 599, 603 *siehe auch Erfahrungswissenschaften*
- Entdecken u. Erfinden 7, 95–97, 182, 200, 518, 610
- Entfremdung 363, 463, 486, 581
 - Bejahung d. E. 363, 545, 580
 - kulturelle E. im Generationenwechsel 314, 336, 359, 363
 - Weltentfremdung i. U. zu Selbstentfremdung *siehe Untereintrag v. Welt*
- Erfahrung
 - ästhetische Erfahrung (b. Dewey) 601, 616
 - Erfahrung d. Qualitäten u. Differenzen d. Natur (b. Dewey) *siehe Untereintrag von Differenz*
 - im naturwissenschaftlichen Sinne 3, 31, 34f., 82, 512, 526, 594, 603

- erfahrungswissenschaftlich/Erfahrungswissenschaften Vf., 1, 21, 24, 31, 33f., 57, 63, 71, 132, 143, 168, 212, 219, 232–234, 370, 398, 404f., 407, 416, 431, 440, 499, 520, 522, 546f., 551f., 557, 566f., 575, 601 *siehe auch Empirie*
- Erklären i. U. zu Verstehen 22, 92, 150, 152f., 155f., 166, 173, 176, 178, 211f., 216, 219–222, 226–229, 232, 234, 330, 369, 404, 418f., 423f., 510, 516, 530, 543f., 552, 592, 598, 603 *siehe auch Kausalität*
- Erwerbs- u. Erbmotorik *siehe Untereintrag v. Sensomotorik*
- eugenisch/Eugenik 53, 446, 480 *siehe auch Hygiene (soziale)*
- europäisch/Europa IX, 2, 11–14, 16, 348f., 411, 414, 425–427, 429f., 432, 435–439, 455, 494, 532, 534, 537f., 549f., 555f., 587, 621
- evolutionstheoretisch/Evolutionstheorien 5, 22, 30, 134, 152, 155, 168, 170, 179, 246, 440, 496, 510, 545, 547, 590–593, 608 *siehe auch Darwinismus*
- Existenz u. Existenzphilosophien IX, 16, 27, 30f., 53, 89, 91, 93, 95, 112, 156, 264, 314, 336, 350, 423, 451f., 471–473, 495f., 531, 554f., 558, 569, 573, 581, 586–588, 597f., 601f., 611
- b. Heidegger (Existenzialität) 16, 26f., 30f. 52, 95, 114, 130, 136, 264, 399, 420, 434, 493, 510, 539, 549, 554, 565, 571–573, 585, 587–589
 - b. Jaspers 16, 451, 509, 551f., 554, 560, 562–564 *siehe auch Untereinträge v. Grenze u. Kommunikation*
- Expressivität (Ausdruckshaftigkeit) 34, 51, 76, 97, 101, 104–110, 116, 138, 141, 160f., 172, 251f., 281–284, 289, 291f., 301f., 315, 331, 335, 358f., 398, 420, 424, 491, 503, 530, 536
- Mimik u. Gestik 199, 206, 208, 261, 274, 276, 282–284, 301, 536
- Feldverhalte(n) i. U. zu Sachverhalte(n) 46, 79, 85, 100, 153, 245, 383, 386 *siehe auch Dingkonstanten*
- Forschung/Forschungsverfahren 1, 16, 22, 61f., 151, 175, 212, 219, 221–226, 233, 416, 499, 501, 509, 513–521, 523, 525f., 552, 586, 595, 603, 615 *siehe auch Wissenschaften*
- Fortschrittsdenken/-metaphysiken IX, 33, 107, 155, 253, 362–364, 434, 438, 450
- Freund-Feind-Relationen (b. C. Schmitt) 14f., 165, 425, 433, 443f., 505, 549
- Fundierung d. Philosophischen Anthropologie/d. personalen Lebens 2, 500
- geschichtsphilosophische F. VIII, 11, 15, 59, 260, 364, 388, 411, 501
 - naturphilosophische F. VII, 3, 15, 25, 35f., 50, 59, 166, 204, 251, 257f., 379, 501, 554, 559
 - sozial- u. kulturphilosophische F. VIII, 8–10, 15, 257, 619
- Ganzes/Ganzheitlichkeit i. U. zu Teile V, IX, 1, 4, 37f., 40f., 43, 48, 63, 65, 67–69, 169, 172, 176, 178f., 234, 236–240, 242, 280, 334, 366, 370, 382–384, 397, 399, 408, 445, 463, 487, 497, 499, 516, 522, 551, 560, 571, 578, 596, 598–600, 606f., 624
- Gedächtnis (i. d. zentrischen Lebenssphäre) 45, 81, 86, 153, 183, 193, 203, 206, 244, 383
- Gefühlsleben (b. Scheler) 140, 369, 378, 419
- Ein- u. Nachfühlen (Empathie) 372
 - Einfühlung 198, 372, 378, 391
 - Gefühlsansteckung 198, 205, 372, 378, 391
 - Gefühlsstrebungen 370f.
 - Gefühlszustände 369–375, 378, 391
 - Mitgefühle (Sympathien) 198f., 372f., 375, 378, 391f., 467
- Gegenstände *siehe auch Sachverhalten*
- Gegenstände (in Sachverhalten) i. U. zu Dingkonstanten (in Feldverhalten) 48, 85, 99f., 113, 171f., 248

- Gegenstandsstellung i. U. zur Selbststellung 49, 81, 83, 85f., 112, 185, 249, 269, 277, 281–283, 320, 387
- Gehirn 6, 44, 47, 56, 79, 152, 176, 182f., 196f., 202, 204, 230f., 243f., 246, 267, 269, 307, 418, 608 *siehe auch Hirnforschung, Neurobiologie*
- Amygdala 214, 220, 228
- Kortex u. Neokortex 183, 194f., 212–214, 218, 228
- selbstreferenzielle Funktionsweise des G. 22, 190–197, 204, 211–216, 219–226, 228
- Geist
 - als Außen- u. Innenwelt ermöglichendes Drittes 90
 - Ermöglichung d. Geistes i. d. Natur 17, 25, 124f., 129, 135f., 141, 154, 236, 387, 394, 472, 477, 510, 570f., 591–594, 598f.
 - im dualistischen Sinne 2, 92, 94, 96, 211, 219, 221, 236, 349, 375f., 382, 497, 540, 591
 - i. S. d. utopischen Standorts (Nichtigkeit u. Transzendenz) 7, 52, 112–114, 116, 121–123, 125f., 252, 360, 362, 388, 390, 433, 442f., 535, 539, 580, 610 *siehe auch Untereintrag v. Anthropologische Grundgesetze*
 - i. S. d. Wirförmigkeit d. eigenen Ichs/d. Mitwelt VIII, 30, 50, 75, 87–89, 92–95, 105, 108f., 111, 115f., 118, 120–122, 129, 135, 147, 153–156, 162, 184–186, 188, 206, 219f., 232, 250, 253, 257, 266, 339, 367f., 379, 385, 387–390, 406, 424, 447f., 529, 536, 544, 561, 563, 565, 592, 610f., 622f. *siehe auch Untereinträge v. Ich u. Welt*
 - i. U. zu Bewusstsein (b. Dewey) 600f.
 - i. U. zur Intelligenz b. Tieren 79, 153, 169, 173, 186, 206, 214, 383, 386f., 541, 543, 575 *siehe auch Untereintrag v. Intelligenz*
 - naturalistische Reduktionen d. G. 92–94, 155f., 159, 195, 198, 221, 228, 544f., 590, 593 *siehe auch Naturalismen*
 - Philosophie d. Geistes (b. Hegel) 90, 131, 265, 447f., 466
 - Raum- u. Zeitlosigkeit geistiger Gehalte 25, 79, 81–83, 87, 91, 94, 104, 108, 111, 113f., 121, 125, 135, 153f., 178, 184, 245, 251, 385–387, 398, 405, 420, 531, 540, 604
 - Reduktion d. Geistes auf d. Rechnen 22, 230, 232f. *siehe auch Kognitionswissenschaften*
- geisteswissenschaftlich/Geisteswissenschaften 1, 35, 110, 127, 129, 153, 211, 219, 221, 228, 411f., 419f., 423–425, 427, 502, 513, 530–532, 552, 576, 588
- Gemeinschaft (i. U. zu Gesellschaft) VIII, 9–11, 115, 117–123, 136, 138, 144f., 218, 258, 302, 314, 325, 327–330, 337–339, 342–345, 349–352, 361, 402f., 427, 447, 453, 464, 468, 474, 484, 504f., 527f., 580, 617, 619–621
 - familiäre Gemeinschaft/Elementargemeinschaft 117, 144, 270, 338f., 402, 504, 527, 619
 - Grenzen d. Gemeinschaft 118–121, 339–343, 348, 352, 356, 363, 562 *siehe auch Radikalismus (sozialer)*
 - ideelle Sachgemeinschaft 117, 144, 338f., 347, 402, 458, 474, 483, 504, 527, 619
- genealogisch/Genealogie(n) 414, 491, 534, 540, 542
- Generationenfolge VIII, 26, 97, 117f., 163, 201, 214, 216, 222, 231, 240, 246, 270, 314, 327, 343, 352–359, 362–366, 388f., 402, 418, 433, 437, 450f., 453, 610, 617, 620
- geschichtlich/Geschichte/Geschichtlichkeit VIII, 2, 11, 15, 34f., 60, 64, 93, 106f., 110f., 125, 130, 132, 135f., 141, 150, 154, 163, 185, 354, 358f., 361, 363f., 388, 406f., 413–416, 424f., 437, 439f., 444, 446, 449, 455, 460,

- 462, 466, 487, 490f., 500, 502, 512, 532, 534, 537–541, 545, 548, 559, 578, 588f., 594, 598, 610, 615, 621f., 624
- Konzeptionen v. Ende d. Geschichte 26, 32, 34, 60, 107, 363f., 427, 435, 447, 473, 491, 592, 621f., 624
 - Geschichtlichkeit i. U. zur empirischen Historie 561
 - Zivilisationsgeschichte 50, 58, 131, 144, 146, 250, 344f., 347f., 351f., 411, 421, 426, 451f., 465, 529, 540f., 589
- geschichtsphilosophisch/Geschichtsphilosophie(n) VIII, 2, 11, 15, 32, 57, 59, 60, 130, 133, 135, 146, 362–364, 411f., 422, 432–434, 446, 464, 477, 501, 587, 611
- Gesellschaft (i. U. zu Gemeinschaft) VI, VIII, 8–11, 17, 33, 52, 115, 117, 119f., 122f., 136, 138, 144f., 155, 252, 258, 264, 302, 314, 324–326, 328–330, 337, 339f., 343–345, 347–352, 361, 363, 402f., 427, 440, 447, 453, 457f., 460, 464, 468, 473f., 483f., 487, 504f., 527f., 562, 579f., 591, 616f., 619–621
- Diplomatie u. Takt als Umgangsformen d. G. 120, 146, 345–348, 350, 402, 504, 529, 563f., 579 *siehe auch Spiel-> Spielformen d. G. u. Zweideutigkeit*
 - Great Society u. Great Community (Dewey) 613f., 617, 624
 - Grenzen d. Gesellschaft 120, 122
 - Normalisierungsgesellschaft (Foucault) 394, 446, 488
 - ungesellige Geselligkeit (Kant) 341
- Gesicht 101, 197, 208, 281f., 326
- Gesichtsverlust (Risiko d. Lächerlichkeit) *siehe Lächerlichkeit*
- Gestik *siehe Untereintrag v. Expressivität*
- gewaltenteilig/Gewaltenteilung VIII, 12, 14f., 17, 53, 144, 350, 430, 491, 527, 546–549, 612 *siehe auch Untereintrag v. Staat*
- Gott 52, 64, 112, 123, 125, 132, 252, 441, 447, 452–455, 466, 538, 547, 569f., 572, 582, 605
- Entgötterung d. Welt 401, 441, 547, 578, 582
 - Selbstvergottung d. Menschen IX, 26, 57, 133, 136, 163, 218, 325, 401, 408, 433, 441f., 446, 460, 467, 493f., 538f., 582, 593f., 601, 616f., 621f., 624 *siehe auch Selbstermächtigung*
 - Unergründlichkeit Gottes (deus absconditus) 12, 125f., 413, 583
- Grenze(n)
- existenzielle Grenzsituationen (Jaspers) 451f., 509, 553f., 557, 563 *siehe auch Untereintrag v. Existenz*
 - Grenzen d. Gemeinschaft *siehe Untereintrag v. Gemeinschaft*
 - Grenzen d. Gesellschaft *siehe Untereintrag v. Gesellschaft*
 - Grenzen d. Verwirklichung exzentrischer Positionalität 122f., 133, 138, 310f., 315f., 321f., 401, 441, 445f., 505
 - Grenzen u. Grenzübergänge v. u. zw. Wissenschaftsdisziplinen 61f., 227, 500, 514, 520f., 523, 525f.
 - Grenzrealisierung/-übergang v. Lebewesen 3–7, 21, 29, 37–39, 41, 43, 58f., 61, 66–69, 71, 76, 78f., 98, 128, 135, 148, 178f., 182, 202, 227, 236f., 240–242, 265, 305, 318, 382, 406, 411, 417f., 512, 543, 554, 557–559, 586, 604f., 607f.
 - Grenzübergang als Ermöglichung d. Urteilskraft 514–519, 523 *siehe auch Urteilskraft*
 - personale Verhaltensgrenzen 10, 21, 31, 36, 54, 61, 73–77, 159f., 162, 216, 259, 261f., 286–292, 294–296, 298–302, 306, 308f., 319, 321f., 329, 372f., 378, 387f., 397, 400f., 489, 493, 502f., 509, 534–536, 553, 611 *siehe auch Lachen u. Weinen*
 - zw. Ex- u. Konzentrik 29, 46, 48, 76f., 80, 83, 103, 126, 129, 216, 248,

- 320, 325, 331, 386, 419, 421–423, 525, 556f., 572, 619 *siehe auch Bruch* -> zw. *Ex-* u. *Konzentrik* u. *Positionalität* -> *exzentrische*
- Habitus/Habitusbild 177, 193, 279f., 284, 377, 391, 400, 406, 610
- handeln/Handlungen 329–332, 335f.
- indirekte Handlungsfolgen (Dewey) 510, 601, 613–615, 617, 623f.
- hermeneutisch/Hermeneutik 33, 140, 150, 164, 166f., 381, 479, 518, 573
- als Methode d. Philosophischen Anthropologie 2, 4, 26, 31f., 34, 72, 78, 132–134, 140, 178, 397–399, 403f., 407, 466, 472, 476, 480, 502f., 554, 604f. *siehe auch Methoden*
 - b. Dilthey u. Misch 24, 34, 419, 530, 538
 - hermeneutische Ontologie d. lebendigen Natur 21, 26, 35, 57, 78, 127f., 133, 137, 543, 554
 - hermeneutische Wenden d. Phänomenologie 130, 399
 - hermeneutische Zirkel 59, 220–223, 399, 416, 424, 471, 539
- Hiatus *siehe Bruch*
- Hirnforschung (neurobiologische) 22, 190f., 195, 198, 204, 211f., 215, 219, 221–223, 228–230, 370 *siehe auch Gehirn, Neurobiologie*
- Höflichkeit 327f.
- homo
- absconditus VII, IX, 12, 140, 209, 340, 407f., 501, 505, 533, 552, 589, 622, 624 *siehe auch Unergründlichkeit (personalen Lebens)*
 - deus IX
 - faber 281, 495
 - ideologicus VII
 - ludens 9, 158, 387, 475
 - oeconomicus 429, 505
 - sapiens sapiens 2, 131, 396, 465, 500, 540
 - sociologicus 264
- horizontal (als interpersonale, soziokulturelle, geschichtliche Vergleichsrichtung d. Philosophischen Anthropologie) 35, 58f., 128, 130, 134, 142, 147, 150, 163, 166f., 257, 387, 389, 396, 398, 406, 432, 500f., 530, 534, 542, 587 *siehe auch vertikal*
- humanistisch/Humanismus 13, 59, 131, 141, 159, 435, 437, 439–441, 486, 495, 498, 549, 566, 578f., 581, 583
- Anti-Humanismus (theoretischer) 412, 469, 485, 494–498, 565, 578, 581, 584
 - Post-Humanismus 60
 - Transhumanismus 253
- Humanontogenese u. -phylogenese 55, 141f., 150f., 153–158, 166, 199, 419, 534
- Hygiene (soziale) 12f., 53, 449, 481, 546 *siehe auch Eugenik*
- Ich
- eigenes u. fremdes Ich 87f., 174, 250, 372f., 568
 - Ich, Es, Über-Ich (Freud) 153, 156
 - reines Ich b. Fichte 525
 - reines, allgemeines Ich u. leiblich-individuelles Ich 80–84, 86–88, 99, 112, 116, 174, 206, 249, 261, 263, 266, 270–272, 277, 281, 283f., 320, 328f., 335, 337, 340–342, 369f., 376, 390, 562 *siehe auch Körperhaben, Leibsein*
 - Wirförmigkeit d. eigenen Ichs 87f., 115f., 164, 250, 261, 276, 319, 322, 329, 338, 340, 376, 407, 561, 622 *siehe auch Untereinträge v. Geist u. Welt (Mitwelt)*
- idealistisch/Idealismus 56, 86, 92, 104, 110, 182, 362, 419, 460, 462, 475f., 479, 492, 525, 569, 571
- Idee u. Ideal
- d. Philosophierens 11, 514, 522–526
 - erfahrungswissenschaftlicher Forschung 520

- identitätsphilosophisch/Identitätsphilosophie(n) 25, 84, 223, 236, 265, 463f., 468, 474f., 571
- ideologisch/Ideologie(n) VII, 26, 32, 60, 144, 170, 221, 229, 311f., 348f., 351, 408, 414, 427, 436, 443, 457f., 467, 469, 475, 486, 491, 494, 505, 527, 532f., 547, 570, 577f., 592f., 611
- Immanenz
- absolute Immanenz 6, 42, 240
 - Bewusstseinsimmanenz als Realitätskontakt *siehe Untereintrag v. Bewusstsein*
 - immanente Transzendenz (als Bejahung d. Utopischen im Diesseits) 412, 433, 442, 455f., 559, 581, 589
- imperial/Imperien/Imperialismus 2, 12f., 363, 425f., 430, 432, 449
- Individualität/Individualisierung
- d. Personalität VIII, 9f., 52, 77, 114–121, 129, 145–148, 165f., 252, 259, 263, 265, 268, 271, 274, 276, 278, 286, 300, 303–311, 313–316, 318–322, 324–329, 336, 339–342, 348f., 352f., 357f., 378, 389f., 400, 453, 484, 504, 528–530, 548, 552, 554, 580, 618–621, 625
 - Individuum ineffabile 319, 322, 340, 352, 392 *siehe auch Unergründlichkeit (personale)*
 - v. Lebewesen 30, 42f., 241, 305, 381, 411, 418, 607f.
- instinktiv/Instinkte 134, 152, 186, 192f., 196, 205, 244, 318, 322, 330
- Institutionen
- b. A. Gehlen 134, 313f., 330, 407, 478
 - i. S. soziokultureller Makrokörper 214f., 218f.
- Intelligenz
- künstliche I. 230f., 252, 459
 - I. in d. zentrischen Lebenssphäre 30, 45f., 79, 152f., 157, 169, 173, 177, 186f., 193–196, 198, 202f., 206, 244f., 383, 386, 541, 543 *siehe auch Untereintrag v. Geist*
- intentional/Intentionalität 75, 96, 104–106, 108f., 114f., 173, 187, 206, 330–332, 335f., 355, 357, 359, 371, 376, 388
- b. Husserl 567
 - b. M. Tomasello 142, 157, 199, 201, 206, 367, 419
- Interaktion
- v. Organismus u. seinem Umfeld 5, 204, 216, 224–227, 235, 267, 269, 305, 330, 404f., 418, 501, 554, 560, 607, 622 *siehe auch Organismus u. Umfeld*
 - i. U. zu Handeln u. Verhalten 330–332
 - i. Zusammenhang mit Kommunikation 332, 336
 - Interaktionsebenen/Plateaus i. d. Natur (Dewey) 599, 601
 - mitweltlich-interpersonale I. 9, 119, 144, 161, 271f., 279, 282, 302, 318f., 321f., 324–330, 337–339, 342–345, 349, 351, 357, 360, 402, 504, 527, 562, 600, 613, 619f.
- kapitalistisch/Kapitalismus 122, 155, 349, 363, 445, 448f., 462f., 467, 474, 484, 486, 510, 579f., 612f., 616, 620
- Hochkapitalismus VIII, 12–14, 52, 411f., 433, 437, 440, 447–450, 458, 474, 481f., 546, 549, 577, 581, 589, 624
 - Spätkapitalismus 449, 510
- kategorial/Kategorien 3, 8, 25f., 31–34, 41, 43, 46, 56–59, 78, 93f., 106, 128f., 137, 139, 142, 152, 169f., 176, 178–181, 183f., 187, 246, 396, 404, 418, 421, 477, 481, 503, 541, 568, 586, 596, 599, 603, 605, 617 *siehe auch Deduktion*
- kategorischer Konjunktiv 6, 43, 94, 106, 121, 207, 241f., 295, 306, 319f., 328, 369, 376, 420f., 459, 483 *siehe auch Unergründlichkeit*
- d. Leidenschaft/Liebe 375–378

- i. U. zum kategorischen Imperativ u. Indikativ 308, 322, 342, 375, 377f.
- kausal/Kausalität/Kausalerklärungen (i. U. zum Sinnverstehen) 1, 3, 22, 50, 150, 153–156, 164, 166, 211f., 219–221, 228f., 232, 330, 354, 516, 552, 592, 596, 598, 603, 615 *siehe auch Erklären*
- Kindheit/Kinder 157, 161, 186, 199–201, 245, 262, 268–272, 274, 287, 297, 312, 320, 327, 343, 354–356, 358, 365
- Kognitionswissenschaften 22, 230–232, 241, 253
- Kommunikation 10, 17, 55, 201, 261, 325, 330, 332, 336, 341, 360, 362, 378, 394, 411, 481–483, 510, 553
 - b. Dewey 599–601, 616, 617
 - b. Habermas 412, 479–481, 483
 - existenzielle K. (Jaspers) 16, 509, 554, 562–564 *siehe auch Unterein-träge v. Existenz, Grenze*
- kommunistisch/Kommunismus 13, 363, 486, 491
- Kommunitarismus 145, 324f., 349, 504, 528, 617
- Kontur (i. U. zu Grenze) 37f., 67f., 227, 236
- Kopernikanische Revolution(en)
 - d. N. Kopernikus 110, 451, 494, 567
 - i. S. d. Selbstüberbietung an Dezentralisierungen d. westlichen Moderne 440, 447, 457f., 470, 484, 494–497, 510, 565, 577–581, 587
 - b. Kant 451, 494, 566f., 586f.
- Körper
 - anorganische 36–39, 61, 66–69, 124, 178, 202, 227, 234–237, 386, 398, 403, 417f., 420, 429, 489, 557, 572, 604
 - ihre geschichtliche Produktion b. Foucault 488f.
 - Körperhaben i. U. zu Leibsein 8, 10, 25, 47f., 53f., 59, 72–76, 80–91, 88, 90, 99, 113, 116, 130, 146–148, 154, 160, 179, 181, 184f., 188, 216, 231, 242–245, 247f., 253, 257, 261, 263, 265, 267–271, 273, 275–278, 280–284, 286, 289, 291, 293, 296–300, 307, 315f., 318–323, 329, 336, 338, 340f., 353, 355–358, 362, 376, 385–389, 393–396, 398, 400, 404–408, 422, 477, 481, 489, 530, 544, 556, 558f., 575, 623 *siehe auch Körper-Leib-Differenz*
 - lebendige 3–6, 21, 29, 36–45, 56, 58, 61, 66–71, 76, 78–80, 98, 124, 128, 172, 176, 178–180, 197, 202, 205, 227, 234–240, 242, 253, 379, 382–386, 398, 403f., 417f., 420f., 429, 489, 497, 543, 557, 559f., 586, 604–608
- Körper-Leib-Differenz 8, 10, 25, 47f., 53f., 57, 59, 72–76, 80–91, 113, 142, 147f., 150, 166, 181, 211, 216–218, 248, 257f., 260f., 264–269, 271, 273, 277f., 283, 293, 303, 316, 319–323, 329, 337, 353–355, 387f., 393–396, 406, 412, 479–482, 489, 502, 530, 544, 559f., 562, 558 *siehe auch Körperhaben, Leibsein*
- Krankheiten u. Pathologien 10–12, 53, 77, 148, 155, 300, 315, 354, 450, 546, 481, 610
- Kriege 2, 12, 15, 23, 348, 350, 414, 425, 433, 440, 443, 445f., 496, 547, 549, 578, 614, 624f.
- Kritische Theorie (Frankfurter Schule) 412, 462–464, 468, 470, 478, 481f.
- Kultur (Soziokulturen) 7–9, 12, 17, 30, 34f., 49, 51, 60, 72f., 91–96, 98, 110f., 113, 115, 119–121, 129f., 135, 141, 154–158, 186, 204, 214–216, 219, 221, 224–226, 228f., 231, 251, 253, 259, 262f., 267–272, 274, 277f., 301–304, 307, 309f., 314, 318, 320, 322, 325–328, 336–338, 344, 352f., 355, 357–359, 363f., 388, 404, 407, 416, 419, 422, 427f., 433, 444, 477, 500, 519, 532, 538, 544, 596, 610, 619, 623
 - außerwestliche Soziokulturen VIII, 2, 14f., 63, 260, 327f., 433, 437f., 452, 546, 589

- i. S. eines dualistisch-exklusiven Unterschieds zur Natur V, 2, 25, 92, 129, 217, 221, 228f.
- i. U. zu soziobiologischen Populationskulturen 46, 93, 169f., 187, 200, 214, 246f., 286, 303, 305, 367f., 543
- Kulturoptimismus u. -pessimismus 107, 155, 264, 545
- Laien- u. Expertenkulturen 17, 171, 219, 232–234, 457f., 591, 603, 609, 614, 617
- leibliche Grenzen soziokultureller Verkörperung *siehe Lachen u. Weinen*
- naturalistische Reduktionen d. K. 94, 155–158, 188, 217, 228, 230, 313, 544f., 592
- vormoderne Soziokulturen 327, 452, 597
- westlich-moderne Soziokulturen V, VIII, 1, 14f., 17, 58, 63f., 89, 205, 228, 247, 257f., 260, 272, 284, 304, 327, 344, 347, 372, 398f., 401, 433, 438, 447f., 458, 505, 519, 546 *siehe auch Moderne u. Westen*
- kulturphilosophisch/Kulturphilosophie(n) VIII, 2, 8–10, 15, 61, 72, 76, 110, 130, 134f., 204, 257–259, 553, 561, 611
- kulturwissenschaftlich/Kulturwissenschaften V, 1, 8, 26, 35, 63, 72, 127, 130, 132, 134f., 153, 166, 222, 257f., 280, 327, 330, 407, 418, 512f., 518f., 526, 590
- Lachen u. Weinen (ungespieltes; als personale Verhaltensgrenzen) 10, 54, 61, 71–77, 129f., 159–162, 262, 287, 289–302, 304, 306–309, 311, 315–319, 321f., 378, 388, 397, 400f., 475, 480, 489, 493, 534, 536, 553f.
- Lächeln 301f., 308f., 315, 317, 401, 475, 536
- Lächerlichkeit (Risiko d. L./d. Gesichtsverlustes) 117, 228, 278, 302, 326, 344, 328, 390
- Leben/Lebewesen/d. Lebendige VII, 3–6, 8, 17, 21, 23, 28f., 31, 36f., 39–43, 54, 58, 61, 63–71, 78–80, 82, 98, 114, 125, 127f., 141, 152, 154, 168f., 172, 176–180, 182f., 191, 197, 202, 205, 224, 227, 231, 233–242, 244, 330f., 379–384, 393, 398, 404, 417, 497, 516, 543, 545, 554, 559f., 568, 570, 573, 586, 590–594, 599, 603–608
- Entwicklungsphasen d. Lebensprozesses 354, 379–382
- Leben als Thema/Diskurs/Metapher 1, 23, 26, 31, 52, 384f., 413, 542f., 574, 578, 590–592
- Lebenskreis (interaktive Einheit v. Organismus u. Positionsfeld/Umfeld) 5f., 40f., 43, 152f., 175, 181f., 187, 216, 224, 237, 239f., 242f., 247, 281, 286, 383, 429, 497, 607f.
- Lebensplan 175–177, 179–182, 187
- Lebenspolitik u. -mächte 12f., 52f., 233, 440, 449f. 460, 481f., 490, 505, 546, 555, 624
- Lebenssphäre (als hybride Einheit v. Lebenssubjekt u. seiner Gegenwart) 25, 44, 78, 128, 181f., 243, 383, 480, 497, 543
- Prozesshaftigkeit u. Entwicklungscharakter d. lebendigen Daseins 4, 30, 39–42, 50, 65, 70, 114, 178, 227, 238–241, 382f., 497, 543, 559, 606f.
- zentrische Lebewesen/-formen/-sphäre 44–47, 79f., 93, 171, 175, 177, 182–184, 197, 199, 205f., 209f., 242–246, 246f., 366f., 383, 386, 543, 608
- Lebensphilosophie(n) 15, 57, 130, 133, 139, 331, 413, 427, 433, 442, 446, 505, 509, 512, 534, 538, 542, 548, 621
- Lebenswissenschaften/life sciences VII, 1, 5, 24, 26, 31, 56, 175, 202, 233–235, 247, 253, 258, 403f., 417, 431, 480, 497, 543, 552, 576, 590, 595, 603, 608 *siehe auch Biologie u. Neurobiologie*

- Leib
- als interaktive Einheit v. Organismus u. Umwelt 6f., 28f., 44–48, 73, 75–77, 79–82, 113, 149, 154, 162, 169, 171–174, 177, 179, 181f., 184, 203–206, 244–246, 269, 285, 368, 378, 386f., 406, 418f., 421f., 459, 543, 563, 580f., 609–611, 622
 - Leibsein i. U. zu Körperhaben 8–10, 25, 47f., 53f., 59, 72–76, 80–91, 113, 130, 135, 147, 160, 185f., 216, 257, 261, 263–265, 278, 280–282, 284, 291, 293, 296f., 299, 308, 315f., 318–320, 323, 329, 337f., 340f., 352f., 357f., 362, 386f., 393–396, 400, 404, 406–408, 477, 481, 489, 544, 623 *siehe auch Körper-Leib-Differenz*
- Leidenschaften 259, 286, 291, 303–311, 314–319, 321
- Lernen 157, 193, 201, 209, 213f., 267–269, 272, 287, 356, 402, 609, 614
- liberal/Liberalismus 145, 324f., 348f., 351, 504, 528, 555
- neoliberal/Neoliberalismus 1, 23, 53, 349, 429, 491, 616f.
- Liebe 278, 316f., 338f., 366–369, 374–378, 390f., 562–564, 569, 595
- Liebesbewegungen/L. als Welter-schließung (Scheler) 368f., 373–378, 469, 569 *siehe auch Ekstasis u. Gefühlsleben*
- Macht
- i. S. d. kategorischen Konjunktivs 163, 348, 364f., 415, 435, 446, 538, 540, 548, 555, 561
 - Macht, Un- u. Ohnmacht 293, 297, 312f.
 - Wille zur Macht (Nietzsche) 538, 545, 547f.
- marxistisch/Marxismus 13, 158f., 363f., 448, 471, 473f., 478, 486–488, 495f., 581
- Medien als semiotisch-deiktische Mittler (personenhafte) u. Mittel 188, 279f., 282–284, 290f., 295, 300, 329f., 332–337, 344, 355–357, 360f., 404, 406
- Medizin 1, 57, 71, 132, 137, 148, 153, 312, 354, 449, 480, 551f.
- Menschenaffen 152, 156f., 169, 182, 187, 193, 197–201, 206, 209f., 367, 383, 386, 541, 575f., 609 *siehe auch Primatologie*
- Metapher 261, 279f., 283f.
- metaphysisch/Metaphysik V, 6, 22, 33, 54, 65, 124f., 140, 156, 158, 166, 362f., 467, 477, 582, 587
- Methoden (d. Philosophischen Anthro-pologie) VI, 2, 26, 33–35, 59, 65, 72, 78, 131–133, 178, 396–399, 403, 406f., 434, 466f., 471f., 480, 502f., 568, 604–606
- Mimik *siehe Untereintrag v. Expressivität*
- Mitmachen i. U. zu Nachmachen u. Nach-ahmen 130, 153, 189f., 198, 205–207, 209, 575
- Mitte
- Exzentrierung d. konzentrischen Mitte 80–84, 86, 91, 102, 104, 106, 111–113, 184, 247f.
 - konzentrische Verhaltensmitte 4, 7, 45–49, 79–86, 91, 99, 106, 113, 184, 244–246, 606, 609
 - personale Verhaltensmitte 100, 102–104, 108, 110f., 113, 116, 118, 124, 248, 336, 338–340, 362, 442, 457–460, 465, 565f., 579, 583, 587
- modern/Moderne V, VIII, 9, 13f., 16f., 24, 27, 57f., 87, 89, 119, 136, 138–141, 144f., 173f., 205, 218, 232f., 236, 240, 247, 257f., 260, 271f., 304, 324f., 327f., 335, 344, 347, 349, 356, 359, 364, 385, 394, 398f., 408, 412, 421, 423, 431–433, 435, 438, 442, 445, 447f., 450, 453, 457f., 470, 474, 487, 489, 494, 496, 504f., 510, 513f., 517–519, 527f., 531, 542, 565f., 568, 577–579, 581–583, 589, 591, 593, 597, 601, 605, 612, 614, 616f., 622–625
- multiple modernities (S. Eisenstadt) 412, 443, 447, 452f., 460, 624

- postmodern/Postmoderne 217, 625
- Nachahmung/Imitation i. U. zu Mit- u. Nachmachen 130, 187, 189f., 198, 200, 207–209, 575
- Nachmachen/Mimikry i. U. zu Mitmachen u. Nachahmen 130, 189f., 198, 200f., 206f., 209, 575
- narzisstisch/Narzissmus 63, 147, 356, 428, 493
- Nationalsozialismus 144, 149, 170, 272, 339, 348, 350, 440, 498, 505, 527, 532, 547, 611
- Natur VII, 3, 8, 17, 21, 33, 35f., 60, 65, 125, 128f., 135f., 138, 155, 185f., 394, 416, 445f., 449, 479, 482, 488f., 501, 510, 516, 539, 586f., 592–594, 597, 601f., 604
 - als Ermöglichung personalen Lebens VII, 3, 17, 24–26, 35, 47, 58, 64, 94, 123–125, 128f., 135, 138, 209, 247, 429, 462, 470, 472, 510, 541f., 591, 593f., 597f., 601f., 609
 - i. S. eines dualistisch-exklusiven Unterschieds zur Kultur 2, 92, 94, 217, 219, 470–472, 596
 - natura abscondita *siehe Untereintrag v. Unergründlichkeit*
 - qualitative Differenzen d. Natur (b. Dewey) *siehe Untereintrag v. Differenz*
 - zweite Natur *siehe Kultur (Haupteintrag)*
- naturalistisch/Naturalismen 26, 33, 56, 92, 94, 153–155, 219, 221, 223, 467, 510, 544f., 589
- naturphilosophisch/Naturphilosophie(n) VII, 1, 3, 5, 7, 15, 17, 21f., 24–29, 31, 35f., 56–61, 66, 71, 76, 79, 110, 128f., 133, 135f., 166, 170f., 175–177, 204, 209, 216, 227, 236, 250, 253, 257f., 379, 403f., 417, 422, 429, 444, 446, 451, 482, 488f., 492, 501, 510, 539, 559, 572, 586, 602f., 608f., 611
- Naturwissenschaften 3, 12, 31, 49, 53, 60, 125, 129, 166, 211, 218f., 221, 228, 381, 416–418, 449, 456, 481, 497, 512f., 594–596, 605
- Negativität
 - b. Adorno/Horkheimer 464, 468–470, 474f., 483
 - Negativität d. Absoluten 22, 32, 34, 140, 154, 362, 470, 483f., 552f., 559, 611 *siehe auch Untereintrag v. Absolutes*
 - Sinn für d. Negative/Negativität d. Sinne 30, 46, 79, 82f., 203, 245, 295, 386, 543 *siehe auch Geist*
- neurobiologisch/Neurobiologie 8, 22, 152, 190f., 194f., 197, 211f., 214f., 219–226, 228–230 *siehe auch Hirnforschung*
- neuronal/Neuronen 191–196, 213, 220, 223f., 268
 - künstlicher Nachbau neuronaler Vernetzungen 231, 252
 - Spiegelneuronen 190, 197f., 205f., 575
- neurophysische Korrelate *siehe auch Gehirn u. Zentralorgan*
 - d. Positionalität/d. Verhaltens 152, 182f., 204f., 214f., 218, 370, 575
 - d. personalen Lebens 22, 56, 195, 204, 211, 215, 221, 223, 228
- Nichts (i. S. raumzeitlicher Leere) 29, 46, 48, 51, 59, 81–83, 85f., 90f., 111, 121, 123, 125, 135f., 153f., 184, 245, 248, 251, 295, 355, 386, 558
- nihilistisch/Nihilismus 360, 362, 441f., 457, 535, 547, 583, 610
- Nirgendwo/Nirgendwann d. leiblichen Raum- u. Zeithaftigkeit 82f., 86, 90, 123, 125, 135, 153f., 184, 361, 387, 442, 561, 610
- Öffentlichkeit (i. U. zur Privatheit) VI, VIII, 1, 8, 10, 16f., 32f., 52f., 119f., 122f., 144, 146f., 155, 218f., 233, 252, 258, 273–275, 308, 317, 324–326, 328f., 337, 339f., 344–348, 350f., 352, 361f., 364, 387, 402f., 407, 411, 424, 427, 443, 446–448, 459, 472–474, 478, 496, 498, 504f., 510, 519, 527,

- 529, 546, 549, 562, 579f., 591f., 595, 601, 612–618, 620, 622–624 *siehe auch Doppelgängertum u. Zweideutigkeit*
- ökologisch/Ökologie 1, 8, 63, 136–138, 189, 240, 260, 349, 482, 585, 617
- ontologisch/Ontologie u. ontisch/Ontik 31, 69–71, 78, 128, 178f., 182, 420, 423, 444f., 474, 480, 497, 543, 568, 604–606, 618
- Fundamentalontologie (Heidegger) 26, 136, 469, 539, 574, 585, 587
 - ontologischer Dualismus 64, 222f.
 - These vom ontisch-ontologischen Vorrang d. Subjekts 427f., 470
- Organisation/Organisationsformen (lebendiger Körper) 5, 8, 21, 29, 36, 39, 41, 43, 58, 69–71, 128, 178f., 202f., 216, 235, 237f., 242f., 247, 383, 405, 497, 501, 543, 599, 606–608, 623
- azentrisch-offene O. 6, 43, 181, 202, 242f., 383, 608 *siehe auch Pflanzen*
 - dezentral-geschlossene O. 44f., 47, 58, 183, 202, 243f., 246 *siehe auch Tiere*
 - zentrisch-geschlossene O. 6, 43–47, 58, 73, 79–81, 85, 90f., 98, 113, 152, 181, 183, 202, 204f., 215, 242–248, 265, 267f., 269, 271, 273, 282f., 300, 353f., 360, 383, 405, 422, 497, 501, 553, 608 *siehe auch Tiere*
- Organismus *siehe auch Leben*
- doppeltes Verhältnis zum O. als Körperhaben u. Leibsein 72f., 75f., 85, 147, 184, 242f., 257, 261, 267–270, 387, 530, 544, 623 *siehe auch Körperhaben u. Leibsein*
 - i. U. zu Umwelt/Umfeld/Positionsfeld *siehe Untereintrag v. Umwelt/Umfeld*
 - i. Verhältnis zum Zentralorgan 43f., 79f., 182f., 196, 215f., 242f., 418 *siehe auch Gehirn u. Zentralorgan*
 - irreduzible Ganzheitlichkeit d. O. 516, 599, 606 *siehe auch Ganzheitlichkeit u. Qualitäten*
- Pause (i. S. d. Unterbrechung/Vermittlung zw. Sensorik u. Motorik) 6, 45, 183, 196f., 204, 214, 244, 608 *siehe auch Gehirn, Sensomotorik, Zentralorgan*
- personal/Person(en)/Personalität
- personale Lebensführung/-erfahrung/-prozesse/-sphäre/-formen V– IX, 1–3, 7f., 10, 15, 17, 21, 24–26, 29–35, 47–59, 71–77, 79, 81–85, 87, 89–101, 103, 106–113, 115f., 118–120, 122f., 125, 127–130, 135, 137f., 141–149, 154f., 158f., 163, 166f., 169, 171, 183–186, 203f., 209, 216f., 232–234, 247–253, 257–260, 283, 300, 314, 318f., 322f., 329, 337, 352, 368f., 375–377, 379, 385–392, 396, 400, 404–408, 415, 419, 421–424, 429, 433, 442, 452, 457–459, 481f., 489, 498, 501f., 511, 527–531, 541–545, 548, 551f., 558f., 561f., 564f., 579f., 587–589, 591–595, 600, 609–611, 617–622, 624f.
 - Personalisierung d. Individualität VIII, 259, 263, 322, 325f., 328, 340 *siehe auch Rollen*
- Personalpronomina (1., 2., 3. Person singularis u. pluralis) 49f., 87–89, 109, 147, 159, 163, 223, 232, 250, 261, 272, 279f., 283, 323, 335, 338, 341, 343, 370, 376, 378, 395, 406f., 422f., 479, 529, 531, 544, 561, 611, 623
- Du (b. Jaspers) 561f.
- Perspektiven- u. Positionswechsel (v. Personen) 271, 279–283, 290, 293, 298, 301f., 319, 322, 337, 340–342, 352, 376–378, 407, 501, 531
- Pflanzen 6, 43, 141, 164, 202, 235, 242, 383, 404, 423, 459, 482, 608 *siehe auch Organisation -> offene u. Positionalität -> azentrische*
- Phänomene *siehe Qualitäten*
- phänomenologisch/Phänomenologie(n) 3, 6, 24, 54, 79, 98, 132, 158, 175, 205, 207, 216, 220f., 242, 288, 290,

- 292, 330, 334, 381, 466, 491f., 502, 512f., 518, 573, 581, 583
- als Methode d. Philosophischen Anthropologie 2, 4, 21, 26, 31–35, 54, 57, 72, 78, 128, 134, 140, 178, 393f., 397–399, 403f., 407, 466, 471f., 480, 502f., 511, 554, 594, 604, 608 *siehe auch Methoden*
 - hermeneutische Wende(n) d. Phänomenologie -> *siehe Untereintrag v. Hermeneutik*
 - b. Merleau-Ponty 22, 28, 141, 207, 232
 - b. Scheler 16, 368, 375, 378, 497, 502, 510, 559, 568
- Philosophie(n)/d. Philosophieren VI, IXf., 1, 11, 15–17, 23–27, 32, 34f., 54–56, 60, 64, 98, 128, 131, 136f., 139, 141, 143, 151, 156, 170f., 219, 221, 232, 395, 397, 399, 404, 427, 434, 440, 444, 451f., 457, 470, 474, 483f., 494f., 498–500, 502, 509–514, 517, 520–526, 535, 537f., 542f., 547, 552, 555, 566–568, 570, 573, 581–583, 586, 589–593, 595–598, 602, 621
- Philosophische Anthropologie V–X, 1–3, 15, 21–26, 30, 32–35, 54–56, 59, 62–65, 72, 95, 127f., 131–134, 136, 139–141, 150, 154, 160, 166f., 170, 190, 195, 198f., 204, 211, 215, 222, 232–234, 260, 264–267, 274, 280, 289, 293, 325, 328, 330, 336, 342, 348f., 352f., 358, 360–364, 389, 393, 395f., 412, 421, 423, 426, 431–434, 443, 446, 462, 465f., 468–470, 472, 476–478, 480, 482–485, 489, 499–502, 504, 510–512, 532, 534, 549, 551f., 554, 558, 560, 562–565, 570–574, 576, 581, 583–585, 609, 611, 617, 622, 624 *siehe auch Fundierung u. Methoden*
- i. U. zu anthropologischen Philosophien Vf., 55, 131, 134, 313, 395, 406, 412, 431, 465, 467f., 471f., 476, 477, 485, 498–500, 510, 583 *siehe auch Anthropologien*
- Plateaus (Dewey) *siehe Untereintrag v. Interaktion*
- Pluralität/Pluralisierung 32, 109f., 126, 128, 132, 217, 342, 349, 352, 361, 364, 414, 426, 429f., 443, 447, 460, 496, 504, 532, 535, 591f., 612, 620, 625 *siehe auch Demokratie -> Wertedemokratie*
- politisch/Politik/d. Politische VIII., 1, 10, 13–15, 17, 52f., 120, 144f., 218f., 233, 323, 345, 349, 350–352, 402f., 408, 411, 415, 425–430, 439–450, 458–460, 472, 482, 486f., 496–498, 504f., 510, 527, 532, 537, 542, 546, 548f., 574, 577–580, 583f., 612–617, 621f.
- b. C. Schmitt *siehe Freund-Feind-Relationen*
- Positionalität/Positionalitätsformen (lebendiger Körper) 4–6, 8, 21, 29, 38f., 41–44, 60, 69–71, 78, 80, 94, 99, 107, 123, 128, 152, 178, 202–204, 216, 227, 237–240, 242f., 247, 383, 405, 417, 497, 501, 543, 559, 572f., 586, 605–608 *siehe auch Verhalten*
- azentrische P. 43, 242f., 572, 608 *siehe auch Pflanzen*
 - Exzentrierung d. personalen Mitte/Lebenswelt 52, 112–115, 121–124, 252, 361f. *siehe auch Anthropologische Grundgesetze -> utopischer Standort*
 - Exzentrierung i. U. zur Dezentrierung *siehe Dezentrierungen -> D. ohne Rezentrierung*
 - exzentrische P. 3, 7f., 10–15, 21, 25, 29, 36, 47–53, 56f., 59–61, 73, 75–77, 79–95, 97–106, 108–111, 113, 115f., 122–126, 129f., 135, 137f., 142, 148f., 154, 156, 162, 183f., 203f., 208, 215, 246–248, 251–253, 257, 265–269, 273, 276, 278, 280–283, 285, 296–298, 301f., 323, 325, 329, 337f., 340–342, 353–355, 358, 360f., 368, 376f., 386–388, 390, 400, 405, 419, 421–423, 445, 459, 477, 501, 543, 544, 545, 556, 558, 559, 560,

- 561, 562, 563, 564, 573, 580f., 601, 609–611, 622f. *siehe auch* *Personali-
tät*
- konzentrische P. 6f., 43–47, 58, 79–82, 85, 91, 93, 98, 100, 142, 152f., 181, 183f., 196, 202–205, 242–247, 386f., 405, 418, 497, 501, 543, 572, 608f., 622f. *siehe auch* *Tiere*
- Potenzialität i. U. zu Aktualität 4f., 40, 70f., 116–121, 146, 158, 178f., 231, 238f., 241, 334, 380f., 390f., 406, 528, 606f., 618 *siehe auch* *katego-
rischer Konjunktiv*
- Präsuppositionen (lebensweltliche u. forschungspraktische)
- d. Anschauung u. d. Verstehens v. lebendigen Qualitäten/d. Lebenswissenschaften VII, 1–3, 17, 21, 32, 34, 49f., 55, 58, 61, 72, 171, 183, 202, 232–235, 247, 249f., 253, 257, 386, 398, 403, 417, 431, 497, 499, 501, 526, 543f., 586, 603 *siehe auch* *Anschauung, Lebenswissenschaften u. Qualitäten*
 - d. Sozial-, Kultur- u. Geisteswissen-
schaften 8, 258f., 418, 432, 518f., 542
 - Ermöglichungsstrukturen d. personalen Lebens 35, 77, 129, 153, 203, 209, 251, 257, 259, 406, 418, 429, 431, 433, 443, 446, 462, 472, 481f., 499, 501, 503, 510, 526, 529, 542, 566, 572, 594, 622 *siehe auch* *Geist, Personalität, Positionalität (exzen-
trische) u. Welt (Mitwelt)*
 - Ermöglichungsbedingungen d. Urteils-
lens 511, 515, 518 *siehe auch* *Urteils-
bildung*
- Prestige 119f., 146, 326f., 342f., 529, 620
- Primat (Unentscheidbarkeit d. P. über d. geschichtsoffene Zukunft) 444f., 505, 548, 621 *siehe auch* *Unergründlichkeit*
- Primaten 45f., 63, 81, 141, 166, 191, 195, 197, 203, 210, 214f., 244, 246f., 383, 541, 543 *siehe auch* *Menschenaffen u. Schimpansen*
- Primatologie 22, 190, 246, 367, 405 *siehe auch* *Menschenaffen u. Schimpansen*
- Privatheit (i. U. zu Öffentlichkeit) VIII, 1, 9f., 16, 32, 53, 120, 123, 147, 218, 258, 273–275, 308, 317, 323–326, 328f., 337, 345, 350, 387, 402, 407, 443, 446, 448, 459, 473, 504, 601, 612–615, 618, 620, 624 *siehe auch* *Doppelgängertum u. Zweideutigkeit*
- Prozessphilosophie(n) IX, 21f., 232
- Psychoanalyse 21, 150–153, 155f., 158, 160, 166f., 457, 482
- Qualitäten (irreduzible) i. d. Erfahrung lebendiger Phänomene 2–4, 6, 8, 17, 23–26, 28, 31, 33f., 36, 46, 65, 71f., 82, 109, 125, 128, 156, 170f., 177f., 189, 198, 206, 233–236, 257, 300, 372, 380, 382, 385, 397–399, 404, 417, 480, 497, 502f., 510–512, 515f., 551, 557, 560, 568, 591, 593–595, 603–606 *siehe auch* *Anschauung*
- humanspezifische Phänomene 61, 72f., 75, 129, 150f., 155, 166f., 232, 258–261, 263, 265f., 281, 283f., 286f., 289f., 292, 294–296, 299–301, 306–311, 314f., 318–322, 330, 335–337, 346f., 350, 353, 363, 367, 369, 372, 388, 399–401, 417–419, 424, 479f., 530
- quasi-transzendental *siehe* *Untereintrag v. transzendental*
- Radikalismus (sozialer) 118, 348–350, 402, 425, 443f., 446, 457–459, 474, 504, 589, 617, 619 *siehe auch* *Gemeinschaft -> Grenzen d. G.*
- Rassismus 144, 170, 350, 440, 491, 496, 527, 540, 547f., 578
- Raum- u. Zeitlosigkeit geistiger Gehalte *siehe* *Untereintrag v. Geist*
- raumhaft/Raumhaftigkeit (leibliches Hier) 3f., 6f., 25, 28f., 37, 39, 41, 48, 67–71, 79, 81f., 85–87, 90f., 94, 113f.,

- 121f., 124, 135, 153f., 178f., 185, 234f., 237f., 241, 248, 382f., 386, 404f., 559, 604–606, 608f.
- Raumzeit (physikalische, körperliche) 4, 25, 29f., 37f., 40, 42, 46, 48, 64, 67–71, 79, 82, 85–87, 90f., 113f., 121, 124, 135, 153f., 178f., 184f., 203, 237–239, 241, 245, 248, 253, 381f., 386, 398, 404, 417, 451, 455, 540, 604–606
- Realität (i. S. d. physikalischen Raumzeit) 102–104, 124, 376, 540, 604f. *siehe auch Wirklichkeit*
- Recht (als Medium d. Ausgleichs von Gemeinschafts- u. Gesellschaftsformen) 10, 12, 120, 144f., 349–351, 403, 447, 504, 527f.
- Reflexe 192f., 330f.
- Reiz u. Reaktion 6, 98, 169, 175–177, 183, 192, 213f., 608 *siehe auch Sensomotorik*
- Religionen/Religiosität 32, 52, 58, 60, 64, 113, 121f., 124f., 131, 139, 141, 252, 388, 413, 438, 443, 450, 452–454, 458, 465, 538, 541, 554, 570, 592, 610
- Repräsentationen u. Metarepräsentationen (i. d. Hirnforschung) 192–195, 197, 212f., 228 *siehe auch Gehirn, Hirnforschung u. Neurobiologie*
- revolutionär/Revolution(en) 122, 457f., 460, 463, 474, 494, 496, 577f. *siehe auch Kopernikanische Revolutionen*
- Reziprozität 187, 198f., 208, 281, 290, 305 *siehe auch Blickkontakt*
- Rollen/-körper/-spiel/-maske 8–10, 15, 49, 72–74, 118, 129f., 136, 142, 146, 158, 188, 204, 207f., 216, 253, 259, 261–268, 270–276, 278–287, 289–293, 300–311, 320–324, 319–330, 336–338, 340, 343, 356–360, 387, 389, 402, 407, 473–475, 481, 502, 504, 529, 541, 553, 618
- Funktionalisierung d. R. i. d. Moderne 258f., 272, 324–327, 347
 - individuelle Abweichungen v. Rollenmustern/-erwartungen 263, 270f., 278, 286f., 303, 307–311f., 314, 316, 318, 321, 328 *siehe auch Leidenschaften u. Süchte*
 - leibliche Grenzen d. Rollenverkörperung 10, 73–77, 258f., 261f., 276, 283, 288, 291, 294, 297, 299f., 307, 309, 319, 321, 387, 553 *siehe auch Lachen u. Weinen*
 - soziokulturelle Elementarrolle 117, 263, 266–272, 276, 278f., 284–286, 302, 304, 309, 311, 314–316, 318, 320, 323, 325, 327, 342, 358 *siehe auch Eigennamen u. Gemeinschaft -> Elementargemeinschaft*
 - Spielen in u. Schauspielen mit Rollen 9, 130, 146, 158, 259, 263, 267, 270, 272–276, 278–280, 285–287, 291, 300, 311, 320–323, 356, 387, 407, 419, 475, 529, 553
 - Verdoppelung d. Person in Rollenspieler u. -träger (repräsentative R.) 146f., 263, 267f., 271–275, 279, 310, 323–329, 407, 419, 443, 446, 459, 473, 618f. *siehe auch Doppelgängertum*
 - Verselbständigung soziokulturell vorgegebener Rollen 309–311, 313f., 318
- Sachverhalte(n) i. U. zu Feldverhalte(n) 46, 79, 81, 85, 153, 188, 207, 245, 386 *siehe auch Gegenstände*
- Säkularisierung 259, 278, 412, 436, 441f., 488, 555 *siehe auch Untereintrag v. Christentum*
- Schimpansen 30, 45f., 50, 79, 152f., 173, 201–203, 214, 244f., 383, 386, 541, 543, 577 *siehe auch Menschenaffen*
- scientific community 219f., 222, 224f., 416
- Selbst 223, 260, 264, 293, 427, 470–472, 493, 534, 538f., 556, 583, 589, 510
- Selbstbegrenzung/-überwindung i. U. zu Selbstentgrenzung 314, 364, 401, 413, 441, 587, 618, 624

- Selbstbeherrschung u. Verlust derselben 129, 160, 275, 277, 289, 292f., 304, 309f., 312, 314 378, 388, 536 *siehe auch Lachen/Weinen u. Lächeln*
- Selbstbewusstsein *siehe Untereintrag v. Bewusstsein*
- Selbstermächtigung u. -überbietung 260, 311, 374, 362, 428, 434, 446, 470, 495, 577f. *siehe auch Untereinträge v. Gott, Souveränität u. Welt*
- Selbstentfremdung i. U. zu Weltentfremdung 299f., 317, 473 -> *siehe auch Untereintrag v. Welt*
- Selbststellung i. U. zur Gegenstandsstellung 49, 85f., 112, 185, 249, 269, 277, 281–283, 320, 387 *siehe auch Gegenstände u. Welt -> Innenwelt*
- Selektion/Selektivität 5f., 29, 33, 42f., 45, 155, 168, 179f., 187, 231, 240–242, 244, 381, 545, 590, 608
- Semantik u. Semiotik 214, 295, 332–336, 344, 397, 492, 503, 514, 555, 558, 561, 563, 592 *siehe auch Sprache u. Symbole*
- sensorisch/Sensomotorik 6, 43–45, 153, 181–183, 192–194, 196f., 204, 213, 243f., 261, 263, 266, 268–272, 276, 279, 284, 305–307, 312, 317f., 326, 328, 473, 599, 608 *siehe auch Pause u. Reiz/Reaktion*
- Erwerbsmotorik i. U. zur Erbmotorik 157, 187, 267, 494
- sensorisches Merk- u. motorisches Wirkungsfeld 6, 44, 45, 174, 181, 182, 214, 243, 244, 608
- Skepsis 132f., 408, 438f., 466f.
- Überwindung d. S. durch ihre Verwirklichung VII, 133, 467, 471, 480, 555
- Souveränität
 - als Bejahung d. eigenen Unbestimmtheit 16, 292f., 301f., 308f., 312, 315, 319, 321, 401, 493, 503, 509, 534–536, 538f., 550, 561 *siehe auch Unergründlichkeit*
 - als Ideologie unbegrenzter Selbstermächtigung 401, 425, 535, 561, 615 *siehe auch Selbstermächtigung*
- sozialphilosophisch/Sozialphilosophie(n) VIII, 2, 9f., 15, 24, 57, 130, 135, 145, 204, 257–259, 446, 477, 526, 528, 553, 561, 611
- Sozialwissenschaften V, 1, 8, 26, 63, 72, 134f., 222, 257f., 324, 330, 407, 418, 463, 468, 590
- spielen/Spiel (Wechsel zw. Verhaltensbindung u. -lösung) 166, 187, 261, 284f., 288, 290, 293, 356f., 475, 553
- b. Säugetieren 205, 272, 284–286, 366
- gesellschaftliche Spielformen 120, 144, 146, 266, 326, 343–347, 350, 402, 527, 529 *siehe auch Untereintrag v. Gesellschaft*
- personales Rollenspiel/-schauspiel *siehe Rollen*
- Spiel, Ernst u. Ungespieltes 10, 74–77, 158, 259, 274, 286, 288f., 291, 293–300, 304–309, 315f., 318f., 321f., 400f., 422, 536, 553f., 583 *siehe auch Alltäglichkeit/Außeralltägliches u. Lachen/Weinen*
- Spielzeit u. Spielraum v. Lebewesen 36, 41–43, 67f., 157, 180, 187, 237, 241, 330, 381–383, 417, 489, 554, 559, 586
- Sprache 27, 33, 46, 51, 55, 108–110, 157f., 172f., 186–188, 197, 200, 215, 245, 261, 271–273, 279f., 282–284, 290f., 293–295, 333f., 336f., 342, 360f., 367f., 376, 394, 419, 471, 479–481, 483, 489, 491, 516–518, 522, 592, 596, 600 *siehe auch Symbole*
- als Einheit v. Aussagebedeutung u. Idiom 108f.
- als Thematisierung, Präzisierung, Schematisierung 9, 109, 376–378, 483
- Schriftsprache 219, 266, 284, 360f., 492

- Selbstreferenzialität d. Sprache 195, 214–216, 221, 228, 245, 252, 332
- verbale u. nonverbale 9, 282–284
siehe auch Mimik u. Gestik unter Expressivität
- Sprachphilosophie(n) 110, 375, 471
- Staat
 - als öffentliches u. gewaltenteiliges Verfahren 144, 349–351, 403, 447, 527 *siehe auch Gewaltenteilung u. Recht*
 - i. S. d. Vertragstheorien 440
 - Nationalstaaten 12f., 425, 432, 439f., 449, 460, 473, 537, 615
- Sterben 379–384 *siehe auch Tod*
 - menschliches Sterben 379, 384f., 389, 391f.
- Stimmungen 267, 282, 331, 371–375, 378, 391, 574, 599
- Subjektphilosophien/Subjektivismus 136, 480, 495f., 539, 567, 585, 601
- Süchte 259, 286, 291, 303–311, 314f., 317–319, 321
- symbolisch/Symbole (dreigliedrige Zeichenrelationen) 9, 46, 51, 109, 129, 153, 158, 185f., 188, 195, 199–203, 206f., 214, 231, 245, 247, 252, 265f., 268, 271–273, 282–284, 316, 318, 368, 392, 397, 407, 424, 453, 471, 481, 483, 501, 503, 510, 522–525, 541, 543, 592f., 601, 610f.
- symbolische Formen b. E. Cassirer 55, 95, 471, 570
- Takt *siehe Untereintrag v. Gesellschaft*
- Tiere VII, 3, 6, 29, 43f., 47, 58, 63, 79–81, 86, 93f., 134f., 141, 152f., 164, 168–175, 177, 181–189, 191f., 194, 196, 200, 202, 205f., 226, 231, 235, 242–246, 269, 282, 284–286, 288, 290, 300, 303, 305, 322, 366–368, 377, 383, 386, 394f., 404f., 411, 459, 482, 510, 541, 543–545, 574f., 577, 585, 588, 600, 608, 622f. *siehe auch Organisation -> geschlossene u. Positionalität -> konzentrische Tierpsychologie* 153, 157, 169f., 172f., 175, 177, 183, 189, 541
- Tod *siehe auch Sterben*
 - als den Tod personalisierendes Narrativ 379, 384f., 392
 - als empirische oder ganzheitliche Eigenschaft v. Lebewesen 114, 354, 379–381, 384f., 389, 610
 - i. S. Heideggers (Sein zum Tode) 31, 95, 114, 587
 - Tod/Ende d. Menschen (Foucault) 490
 - Todestrieb (Freud) 156
- totalitär/Totalitarismus IX, 144, 441–443, 491, 527, 611 *siehe auch Radikalismus (sozialer)*
- transzendental/Transzendentalphilosophie 34, 140, 334, 396, 451, 487, 495, 497, 502f., 526, 565–567, 572, 582, 586
 - quasi-transzendental 34, 128, 490f., 497, 526, 565, 568, 572f., 585f. *siehe auch Deduktion, Kategorien, Methoden u. Präsuppositionen*
- Triebe 45f., 79, 151–159, 166f., 173, 186f., 191f., 201–203, 205f., 244f., 272f., 279, 305, 343, 383, 386, 471, 540f., 543, 545, 568
- Umwelt/Umfeld/Positionsfeld
 - biotisches Umfeld/Positionsfeld 6, 45, 93, 169f., 184, 186–188, 210, 224–226, 228, 231, 244, 366–368, 421, 477, 540
 - i. U. zu Organismus 5–7, 21, 29, 38, 40–44, 46, 48, 54, 65, 68f., 73, 75, 80f., 152, 155, 168f., 171–178, 180–184, 191, 202–204, 212–216, 218, 224–228, 231, 235, 239–245, 269, 305, 330, 336, 382f., 405f., 417f., 429, 477, 501, 543, 545, 586, 590, 607–610
 - i. U. zu Welt *siehe Untereintrag v. Welt*
 - soziokulturelle Umwelt 7, 32, 93, 95, 163, 169f., 186–188, 204, 215, 219, 224–226, 228, 231, 251, 269, 368,

- 421–423, 477, 544, 610 *siehe auch Kultur*
- Umweltintentionalität 28, 172f., 331, 393, 398, 563 *siehe auch Leib -> erster Untereintrag*
- Unergündlichkeit *siehe auch kategorischer Konjunktiv*
- als hermeneutisches Prinzip offener Fraglichkeit d. Natur 17, 60, 125f., 136, 413, 510, 593f., 598, 602, 609
 - als hermeneutisches Prinzip offener Fraglichkeit d. personalen Lebens Vlf., 11f., 14, 26, 32, 34, 60, 90–94, 106, 111f., 126, 132, 134–136, 154, 163, 211, 216, 293, 302, 309–313, 315, 319, 322, 340, 362, 364, 388, 392, 407f., 411, 414, 416, 422, 427, 430, 434f., 443, 445f., 460, 466, 469, 490, 497, 501f., 523, 530, 535, 538f., 548f., 552, 561, 563, 571, 588, 594, 598, 611, 621f., 624 *siehe auch homo absconditus*
 - Unergründlichkeit Gottes *siehe Untereintrag v. Gott*
- Unheimlichkeit/Heimlichkeit 14f., 150, 164–166, 275, 443f.
- Unmenschlichkeit (i. U. zu Allzumenschliches) 77, 290, 304, 311–315, 318, 321, 346, 554
- Unvertretbarkeit (d. Leibseins) 54, 114, 116, 147, 216, 241, 257, 261, 263, 270, 277f., 308, 319f., 335, 340f., 352, 376–378, 389f., 404, 489, 530, 563f. *siehe auch Individualität u. Leibsein*
- Urteilsbildung/Urteilsfähigkeit 33, 199, 260, 348, 350, 362, 397, 399, 403, 408, 416f., 492, 494, 503, 511, 514–520, 522, 525, 613, 615
- Urteilskraft (b. Kant) 16, 397, 509, 511–516, 518f., 521–525
- Utopie(n)/Utopisches 60, 111, 122, 138, 141, 154, 159, 163, 252f., 361, 364, 442, 459, 561
- U. d. Gewaltlosigkeit 348
- Verhalten 28, 33f., 36, 44–50, 59, 65, 68, 72–76, 80, 82, 86, 94–96, 98f., 109, 118, 148f., 152, 157, 160, 169, 171–174, 177, 180, 182–188, 190–198, 200–207, 209, 213–216, 218, 220, 223f., 227f., 235f., 244, 246f., 251, 257, 259, 261, 269, 271–273, 278–280, 284, 286f., 290–292, 295–297, 300f., 306, 308f., 313, 317, 340, 344, 360, 366–368, 382, 387f., 391, 393, 398f., 400, 402, 411, 417–424, 473, 477, 480, 501, 503f., 530, 541, 544, 553–555, 560, 579f., 586, 590, 593–595, 599, 604–609, 610f., 618–623 *siehe auch Positionalität*
- i. U. zu Handeln 329–332, 336
- Verhaltensforschung (vergleichende) 8, 171f., 174, 190, 198f., 204, 228, 280, 327, 541, 575f.
- Verstehen i. U. zu Erklären 150, 153, 166f., 173f., 176, 178, 211f., 216, 219–222, 226–229, 232f., 235, 330, 369, 397, 404, 419–424, 503, 510, 530, 552, 592, 599, 603
- vertikal (als Vergleichsrichtung d. Philosophischen Anthropologie zw. personalen u. nonpersonalen Lebensformen) 35f., 58, 128–130, 134f., 141f., 147f., 150, 166, 257, 387, 389, 396, 432, 500f., 530, 534, 542, 585 *siehe auch horizontal*
- Vertretbarkeit (d. Körperhabens) 52, 54, 72, 90, 115f., 147, 216, 252, 261, 263, 270, 277, 283, 320, 341, 376, 389–391, 404, 489, 530, 553 *siehe auch Körperhaben*
- Vitalismus/Neovitalismus 4, 24, 551, 606
- Welt
- Außenwelt 48f., 51, 84–86, 90, 97, 113f., 115, 147f., 154, 185, 204, 223, 248–251, 278, 320, 387, 404, 406, 496, 528–530, 558 *siehe auch Wirklichkeit*

- Exzentrierung d. Lebenswelt (utopischer Standort) 110f., 114, 122–125, 252, 362, 388, 412, 426, 433, 451, 453, 458, 563, 580, 583, 589 *siehe auch Untereinträge v. Anthropologische Grundgesetze u. Geist*
- i. U. zu Bewusstsein 86, 100f., 105, 360, 495, 497, 534 *siehe auch Bewusstsein*
- i. U. zu Umwelt/Umfeld/Positionsfeld 7, 14, 32, 47f., 50f., 75f., 80, 82–87, 90–96, 98f., 127f., 134, 136, 138, 157, 163, 169–172, 183–188, 203f., 215, 219, 225–228, 246–248, 250f., 269, 274, 368, 405f., 419–421, 423–426, 429, 431, 443f., 447, 459, 475, 477, 484, 501, 536, 541, 544f., 549, 556, 558, 566, 576, 580, 585, 609f., 622f.
- Innenwelt (Innenleben/Seele) 16, 47–49, 51, 81, 83–86, 89f., 95, 97, 112, 115f., 147f., 154, 185, 204, 220, 222f., 247–250, 276–278, 281–283, 320, 326, 340f., 348f., 387, 404, 406, 420, 496, 528–530, 554, 557f., 560, 618 *siehe auch Zweideutigkeit*
- Liebe als Welterschließung (Scheler) *siehe Untereintrag v. Liebe*
- Mitwelt (Wirförmigkeit d. eigenen Ichs/ Geist) VIII, 7f., 11, 16, 28, 30, 36, 49f., 51f., 59, 72f., 84, 87–90, 92f., 95, 97, 109, 111f., 115–118, 120–123, 125f., 129, 135, 142, 147–149, 153, 155, 159, 162f., 165, 169, 174, 184–186, 188, 203f., 207, 227f., 249–252, 257, 261, 264, 266, 298, 318–320, 323, 336, 338, 352, 354, 362, 379, 387–390, 392, 405f., 421, 428f., 433, 459, 472, 481, 496, 529, 544, 558, 560, 562, 565, 579f., 619, 621–623 *siehe auch Geist, Rollen u. Untereintrag v. Ich*
- Weltverlust/-entfremdung durch Selbstermächtigung 260, 360, 401, 428, 470–473, 496, 566 *siehe auch Selbstermächtigung*
- Werkzeuge 46, 51, 95, 152f., 155, 187, 193, 245, 251, 281, 333, 355, 360
- Werte 9, 117–119, 121, 146f., 337–348, 350f., 373–375, 402, 425–427, 436, 447, 460, 483f., 488, 498, 504f., 529, 532, 541f., 549, 579, 602f., 616, 619–621 *für Wertedemokratie siehe Untereintrag v. Demokratie*
- westlich/Westen VIII, IX, 2, 14, 27, 34, 57, 58, 63, 64, 144, 145, 146, 205, 222, 228, 236, 247, 260, 264, 272, 284, 304, 324, 327, 328, 344, 356, 359, 372, 398, 399, 408, 412, 421, 423, 428, 431, 432, 433, 435, 438, 439, 440, 442, 445, 447, 457, 458, 486, 489, 496, 504, 505, 527, 528, 529, 531, 532, 537, 546, 547, 549, 565, 566, 569, 577, 579, 581, 583, 620
- Ablösbarkeit d. Westens v. Westen VIII, 13–15, 411, 433, 435–439, 443, 447, 452f., 546, 589
- außerwestliche Soziokulturen *siehe Untereintrag v. Kultur*
- Widerstreit (i. U. zu Widerspruch) 16, 352, 445, 491, 509, 513f., 520f., 524–526
- Wirklichkeit (als Erscheinungsweise d. Realität) 101–105, 108f., 112–114, 124, 362, 551, 554, 604f. *siehe auch Realität*
- Wissenschaft(en) 61, 143, 155, 219, 221f., 288, 377, 403, 435, 512–514, 516f., 520, 590, 615 *siehe auch Forschung*
- Witz/Witzigkeit (b. Freud) 150, 160–162, 166
- Würde (personale; Bewahrung d. Potenzialität i. d. Aktualität) 11, 16, 117, 146, 326f., 329, 346, 379, 389, 391, 446, 472, 484, 509, 512, 514, 522–526, 529f., 533, 548, 618, 620, 622, 624 *siehe auch kategorischer Konjunktiv*
- elementare u. formale W. 327, 342
- zeithaft/Zeithaftigkeit (leibliches Jetzt) 3f., 6f., 25, 28f., 37, 39–41, 48, 67–71, 79, 81f., 85–87, 90f., 94, 113f., 121f., 124, 135, 153f., 178f., 185, 234f., 237–239, 241, 248, 382f., 386,

404f., 559, 604–606, 608f. *für Zeit*
siehe Raumzeit

Zeitmodi (Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit) 5, 40, 45, 70f., 92, 156, 163, 179, 197, 239, 241, 244, 277, 382, 406, 415, 424, 502, 548, 571, 606f., 624

Zentralorgan (zentralnervöse Vermittlung) 6, 43–45, 80, 181f., 242–244, 246, 608 *siehe auch Gehirn u. Pause*

Zeremoniell 119, 146, 272, 279, 283, 286, 326f., 342f., 529, 620

Zweideutigkeit (ontisch-ontologische)
 d. personalen Psyche 115–118, 121, 129, 145, 340, 420, 446, 484, 528, 618f. *siehe auch Doppelgängertum*

– Drang nach Offenbarung u. Geltung 52, 116, 146, 252, 277f., 390f., 402, 504, 528 *siehe auch Öffentlichkeit*

– Drang nach Verhaltenheit u. Schamhaftigkeit 52, 116f., 146, 252, 277f., 299 340, 347f., 390f., 402, 504, 528
siehe auch Privatheit

